

الجزء الأول من القوافل الملامدة عند الدين وقسمه عبد العزیز الجرجاني
وإسمائيل بن جلي والاول عبد الحكيم بن الكوفي اللاهوري رجمهم الله تعالى

صيف

- ١٦ سبب تأليف الكتاب * فان كان كل نوع يحصل صفاته الخاصة به الى آخره
- ٢٣ الكتاب من حيث هو على ستة مواقف * الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد ستة المرصد الاول
فيما يجب تقديره في كل علم وفيه مقاصد ستة ايضا * المقصد الاول في تعريف العلم ليكون طائفة على بصورة
- ٢٦ المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله اذ هو تكميل العلوم
- ٢٢ المقصد الثالث تأدية العلم الذي يراد ان يتخرج فيه دفعا فثبت
- ٣٤ المقصد الرابع مرتبة ليعرف قدره فيوفي حقه من الجهد والاختناء في اكتسابه واقتنائه
- ٣٥ المقصد الخامس مسائله ليقينه الطالب على ما يتوجه اليه
- ٣٩ المقصد السادس تسميته لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاق
- ٤٠ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري
- ٤٤ المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والفزاري انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده
- ٤٥ المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات سبعة والسابع هو المختار
- ٥٦ المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد اربعة * المقصد الاول ان العلم ان خلا عن الحكم فتصور
- ٥٨ المقصد الثاني العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب
- ٦٢ المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان
- ٦٥ المقصد الرابع في بعض مذاهب ضعيفة في هذا المسئلة وهي اربع * المذهب الاول ان الكلي ضروري
وبه قال ناس وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه على النظر وفرقة تمنع
- ٦٦ المذهب الثاني ان التصور لا يكتسب وبه قال الامام الرازي لوجهين
- ٧٧ المذهب الثالث ان ما اعتقده لازم نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري
- ٧٨ المذهب الرابع ان الكلي نظري وهو مذهب بعض الجهمية واحتجوا بأن الضروري
- ٧٩ المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية وانها تنقسم الى الوجدانيات والاحسيات والبدهييات
- ٨٠ الناس فيها فرق اربع حسب الاحتمالات الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الثانية القادحون
في الاحسيات فقط وهذا ينسب الى افلاطون وارسطو
- ٨١ ان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه ثلاثة الوجه الاول ان ترى الصغير كبيرا كالنار
البعيدة في الظلمة وبيان السبب فيه
- ٨٩ الوجه الثاني ان الحس لا يميز بين الامثال الوجه الثالث النائم يرى في نومه ما يحزم به جزمه
- ٩٢ الفرقة الثالثة القادحون في البديهييات فقط قالوا هي اضعف من الاحسيات لانها فرعا
- ٩٤ واهم في ذلك اعنى القدح في البديهييات شبه ستة الاولى اجلي البديهييات اما ان يكون او لا يكون
وانه غير يقيني
- ٩٦ واما الثاني اعنى كون اجلي البديهييات غير يقيني فلو جوه اربعة الاول انه يتوقف على تصور المعلوم
رانه لا يتصور اذ كل متصور متميز
- ٩٧ الوجه الثاني انه يقتضي تميز المعلوم عن الوجود الوجه الثالث فيه تردد بين الثبوت والعدم
- ١٠٤ الوجه الرابع الدالة على ان اجلي البديهييات ليس يقيني الواسطة ثابتة بينهما
- ١٠٨ الشبهة الثانية للقادحين في البديهييات فقط اننا نجزم بالعاديات بجزئنا بالاوليات
- ١٠٩ الشبهة الثالثة للامرجة والعاديات تأثير في الاعتقادات
- ١١٠ الشبهة الرابعة من اولة العلوم العقلية ذات على انه يتعارض قاطعان فحزم عن القدح فيما
- ١١٢ الشبهة الخامسة اننا نجزم بحجة دليل آتية وبما يلزمه من النتيجة ثم يظهر خطاؤه

- ١١٤ الشبهة السادسة أن في كل مذهب فضاء مدعى صاحبها فيها البداهة مخالفة شكر وفها هو يوجب
الاشتماء ورفع الأمان فليعد منها إحدى عشر قضية
- ١١٥ ثم انهم قالوا ان اجتمع عنها فقد اذنت ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب
- ١١٦ الفرقة الرابعة المتكرون لهما أي الخصائص والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل
الفرقتين بطلهما وامثلهم اللاذنية وفرقة تسمى بالعبادية
- ١١٨ المناظرة مع السوفسطائية قدمتها المحققون من العلماء
- ١١٩ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد المقصد الأول في تعريفه
- ١٢٠ الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة كذلك يتوقف ادراك البصيرة على امور ثلاثة
- ١٢١ المقصد الثاني انه أي النظر يتجسم الى صحيح يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله
- ١٢٢ المقصد الثالث النظر الصحيح يقيد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير على النزاع
- ١٢٣ النظر يتضمن مجموع علوم اربعة العلم بالمقدمات الرئيسة والعلم بالحقبة ترتبها والعلم يلزم
المطلوب من تلك المقدمات المعلوم صحتها
- ١٢٤ المتكرون لحوائف الأولى من انكر اقايدته للعلم مطلقا وهم السنية ولهم شبه الأولى العلم بأن
الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم
- ١٢٥ الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان في الذهن وذلك كطرفي الشرطية
- ١٢٦ الشبهة الثالثة النظر لواحد العلم فعدم العلم بعدم المعارض
- ١٢٧ الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم أولا والاخر ينافي كون عدم العلم شرطا له
- ١٢٨ الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب * الشبهة السادسة ان دلالة الدليل ان توقف
- ١٢٩ الشبهة السابعة العلم بعدم اما واجب فيجب التكليف اولا فيصور انفسا كانه
- ١٣٠ الشبهة الثامنة لواحد النظر العلم * الشبهة التاسعة اذا استدلتنا دليل على وجود
- ١٣١ الشبهة العاشرة الاعتماد الحازم فديكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن التمييز بينهما
- ١٣٢ الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا النظر الصحيح يقيد العلم في الهندسيات دون الالهيات
- ١٣٣ الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر الصحيح لا يقيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم
- ١٣٤ المقصد الرابع في كيفية اقادة النظر للعلم والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة الأولى مذهب الشيخ ابي
الحسن الاشعري انه بالعادة
- ١٣٥ الثاني مذهب المعتزلة انه أي حصول العلم بعد النظر بالتوليد
- ١٣٦ الثالث مذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ تام الفيض
- ١٣٧ المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا فبعد الحياة امران الأول وجود العقل
- ١٣٨ المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى واجب اجمالا واختلف في طريق ثبوته فهو عند
اجماعتنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلم يمسلكان
- ١٣٩ معرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر او بالاثم الواجب الابه وعليه اشكالات عشر واجوبتها
- ١٤٠ العاشر المعارضة بوجود ثلاثة دالة على ان النظر في معرفة الله تعالى ليس بواجب
- ١٤١ ثم ان لمنكري الامادة شبهة اخرى وهي ان الامادة تتضمن اتحادا مالم آخر وهو باطل لاصول كثيرة
- ١٤٢ المقصد السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف قالوا كثر على انه معرفة الله تعالى
- ١٤٣ المقصد الثامن الذين قالوا الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا هل يلزم الجهل على ثلاثة مذاهب
- ١٤٤ المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر
- ١٤٥ المقصد العاشر قد اختلف في ان العليد لالة الدليل هل يغير العلم بالدلول
- ١٤٦ المرصد السادس في الطريق وهو الموصل الى المقصود وفيه مقاصد ثمانية المقصد الأول
- في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولى هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب

- ١٨١ المقصد الثاني المعروف يجب معرفته قبل معرفة المعروف فيكون غيره واجلي منه
- ١٨٦ المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلية على الجزئي وهو القياس وهو قول مؤلف من قضايا
- ١٨٧ واما بالجزئي على الكلية وهو الاستقراء وهو اثبات الحكم الكلي لثبوتة في جزئيات
- ١٨٩ المقصد الرابع القياس وهو العمدة صوره خمس الاولى ان يعلم حكم ايجابي او سلبى لكل افراد شئ
- ١٩١ المقصد الخامس وهنا طريقان ضعيفان الاول قالوا ما لادليل عليه فيجب تقيده
- ولهم في اثبات العلة المشتركة وبيان علبتها الحكم طرق اشهرها امور ثلاثة احدها الطرد والعكس
- ١٩٨ وثانيها اشهر الطرق المثبتة لامة المشتركة السبر وهي قسمة غير منحصرة وثالثها الاتزامات
- ٢٠٠ المقصد السادس في المقدمات التقنية فالقطعة سبع الاولى الاوليات الى آخره
- ٢٠٤ المقدمات التقنية اربع الاولى مسلمات . الثانية مشهورات
- ٢٠٥ ولنتكلم الان في مقدمات مشهورة من القوم ذوات فروع الاولى ايس عدد اولى من عدد
- ٢٠٧ المقصد السابع الدليل اما عقلى بجميع مقدماته او نملى بجميعها او مركب منهما
- ٢٠٩ المقصد الثامن الدلائل التقنية هل تميد اليقين قيل لا لتوقفه على العلم بالوضع
- ٢١٣ الوقت الثاني في الامور الساتة اى ما لا يخص بقسم من اقسام الموجود الى هى الواجب
- والجوه والعرض وفيه مقدمة يجب تقديمها او مراد خمسة مشتملة على مباحثها
- ٢١٦ المقدمة في عدم المعلومات وفيه اربع احتمالات . الاحتمال الاول المعدوم ليس ثابت
- ولا واسطة وهو مذهب اهل الحق
- ٢١٧ الاحتمال الثاني المعدوم ايس ثابت والواسطة حق وقال به القاضى وامام الحرمين منا
- ٢١٨ الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة
- ٢١٩ الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق وهو قول بعض المعتزلة
- ٢٢٢ لوجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبل وهو الممكن لذاته
- ٢٢٣ وقال المتكلمون الوجود في الخارج اما لا يكون له اول وهو القديم او يكون له اول وهو الحادث
- ٢٢٤ المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه فقبل انه بدنى
- لوجود الاول انه جزم وجودى وهو متصور بالبدنية
- ٢٣٠ الثانى قولنا الشئ اما وجود او معدوم بدنى وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم
- ٢٣٢ الثالث انه لو كان مكتسبا فاما بالحد او بالرسم والقسمان باطلان
- ٢٣٦ وانه اى الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التى لا وجود لها في الخارج
- وما لا جوده فهو معدوم ادلا واسطة عندهم بين الوجود والمعدوم
- ٢٤٢ المنكر لكون الوجود بدنيا فرقتان الاولى من يدعى انه كسبى لوجهين الاول انه اما نفس الامة
- ٢٤٣ الفرقة الثانية من يدعى انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا واحتملوا على ذلك تاسرين
- ٢٤٧ المقصد الثانى في ان الوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الموجودات تاسرها واليه ذهب الحكماء
- والمعتزلة لوجوه الاول لولم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد
- ٢٤٩ الوجه الثانى انا بقسم الوجود الى الواجب والممكن والجوه والعرض
- ٢٥ الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه بالذات فكذا مقابله والابطال الحصر العقلى فيهما
- ٢٥١ الوجه الرابع هذه القضية ضرورية ادنعلم بالضرورة ان بين الوجود والموجود من
- السرعة في الكون في الالهيات ما ليس بين الوجود والمعدوم
- ٢٥٤ الوجه الخامس من زعم ان الوجود غير مشترك فقد اعترف بأنه غير مشترك من حيث لا يدري
- ٢٥٥ الوجه السادس او ام يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن
- ٢٥٦ المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عاها وفيه مذاهب ثلاثة احدها

- الشيخ الأشعري أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوده ثلاثة الوجوه الأول لو كان زائدا كانت الماهية غير موجودة
- ٢٥٧ الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده
- ٢٦٠ الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا لكان له وجود آخر ويتسلسل
- ٢٦١ وثانيها مذهب الحكماء أن الوجود نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن
- ٢٦٥ وثالثها أنه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا مذهبنا أن زائدا في الممكن لوجود أربعة
- ٢٧٤ البحث الثاني في أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوده
- ٢٨١ الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وبه اثبت الحكماء الهول للفيكات
- ٢٨٣ المقصد الرابع في الوجود الذهني احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الأول أنها تصور بالوجود في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين
- ٢٨٩ الأمر الثاني من المفهومات ماهو كل وكل موجود في الخارج مخصص بالأمر الثالث لولا الوجود الذهن أخذ القضية الحقيقية الموضوع
- ٢٩٠ واحتج نفيه وهم جمهور المتكلمين بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل في ذهننا لا يعقل
- ٢٩٢ المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز أم لا الموجدات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه
- ٢٩٥ المقصد السادس في أن المعدوم شيء أم لا وانها من أمهات المسائل الكلامية
- ٢٩٧ ولما في كون المعدوم ثابتا وجوه الأول الثبوت أمر زائد على الذات الثاني الذات المتقررة غير متناهية
- ٢٩٩ إلى الذات المتقررة أما واجبة التقرر فتكون واجبة أو لا فتكون محدثة
- ٣٠٠ الرابع أن المعدوم صفة في الموصوف بصفة الشيء في
- ٣٠١ الخامس المعدومات لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات
- ٣٠٥ الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان * الوجه الأول المعدوم متميز ثابت
- ٣٠٧ الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان وأنه صفة ثبوتية فكان التصويب به ثبوتيا
- ٣٠٦ حاتمة وفيها بحثان البحث الأول الشيء عندنا الموجد
- ٣١١ البحث الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء
- ٣١٤ المقصد السابع في الحال وهو الواسطة بين الوجود والمعدوم وقد أثبتته أمام الحرمين
- ٣١٥ جهة المثبتين الحال وجهان الوجه الأول الوجود ليس موجودا والازداد وجوده
- ٣١٧ الوجه الثاني السواد مركب من اللونية وفصل يتماز به والجزآن أن وجدنا لم قيام المعنى بالمعنى
- ٣١٩ خاتمة في تعريفات القائلين بالحال الأول أنهم قسموه إلى معلل وإلى غير معلل
- ٣٢٠ الثاني أنهم قالوا الذات متساوية في انفسها وانما تتمايز بالأحوال
- ٣٢٤ المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد اثني عشر المقصد الأول في تميز الماهية عما عداها لكل شيء
- ٣٢٩ المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس إلى عوارضها وهي ثلاثة
- ٣٣٢ المقصد الثالث قال افلاطون يوجد من كل نوع فرد مجرد إلى أبدى قابل للتقابلات
- ٣٣٤ المقصد الرابع الماهية إما بسيطة لا تنقسم من عدة أمور تجتمع أو مركبة تقابلها
- ٣٣٥ الأمر الخامس في تقسيم الأجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الأول بحسب الأجزاء
- ٣٣٧ التقسيم الثاني أما وجودية أو لا والقسم الأول إما حقيقية أو إضافية
- ٣٣٨ المقصد السادس الماهيات هل هي بمجوله أم لا وفيه مذهب ثلاثة
- ٣٤١ المذهب الثالث الماهية المركبة بمجولة بخلاف البسيطة لأن شرط الجمولية الامكان
- ٣٤٧ المقصد السابع المركب إما ذات أو ماصصة والأول يقوم ببعض أجزائه ببعض آخر

- ٣٤٨ المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة اذا علم انما مشاركة لغيرها في ذاتي
- ٣٤٩ المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض
- ٣٥١ المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض
- ٣٥٦ الصور المتغيرة في الذهن اما ان تكون صورة الشيء واحدا او تكون صورة الاشياء متعددة على الثاني اما ان تكون تلك الماهية موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد وهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وذهب الى كل واحد منها طائفة
- ٣٦٢ وفرعوا على كلية الفصل فروما اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين
- ٣٦٦ المقصد الحادي عشر الماهية تقبل الشركة دون التعيين وقد اختلف في التعيين هل هو وجودي ام لا
- ٣٧٢ اما المتكلمون فقالوا التعيين امر دعوى لوجهين الاول لو كان وجوديا لتوقف انضمامها الى الماهية
- ٣٧٣ الوجود الثاني لو كان موجودا لكان معينا فهو مشترك للتعينات في كونها تعينا
- ٣٧٥ المقصد الثاني عشر قال الحكماء التعيين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها في الشخص والافلا يعلل بما يعلل بها
- ٣٧٩ المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع وفيه مقاصد ستة المقصد الاول تصوراتها
- ١٨١ المقصد الثاني ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج
- ٣٨٦ ضابط ان كل ما ذكر نوعه اي يصف اي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري
- ٣٨٩ راعى ان هذه الوجوب والامكان والامتناع غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها
- ١٩٠ راعى ان بين هذه الامور الثلاثة تسمى الامتناع امور وجودية لوجود ثلاثة
- ٣٩٤ الشبهة الثالثة في ان الواجب لذاته ومشارك ما عندما انه لا يكون واجبا لذاته
- ١٩٥ وانما لا يكون مركبا لاف الخارج ولا في الذهن والا لما كان الى حركته وجزء الذي غيره
- ١٩٦ وما لا يكون جوديا لم يكن ذاتا على ماهيته والامكان محال
- ٣٨٨ الشبهة الرابعة في انما يمكن لذاته وهي اربعة احدها قال الحكماء الامكان يخرج الى السبب وفي ابائنا في بيان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يساوي طرفه
- ٤٠٣ وشبه المتكرين الاولى التأثير امحال الوجود وهو اتحاد الوجود وامحال العدم وهو باطل
- ٤٠٥ الشبهة الثانية التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفة به وقد بطلت
- ٤٠٦ الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدت في الخارج فمسل
- ٤٠٧ الشبهة الرابعة لو اخرج في الوجود لا يخرج في العدم لاستواء ذواتهما اليه لكن العدم في محض لا يصلح انرا لشيء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصل ما منع آخر
- ٤٠٨ الشبهة الخامسة لو كان المخرج هو الامكان لا يخرج حال البقاء لشيء حيث لا
- ٤١٠ الشبهة السادسة لو كان للوحدات مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب
- ٤١٢ الشبهة السابعة لو كانت لاجلها والافلا محادثة فتكون داخلية في الالة وهي خارجة عنها
- ٤١٢ الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة الابد في قضية الهارب من السبع
- ٤١٣ خاتمة المخرج هو الحدوث وقبل الامكان مع الحدوث وقبل الامكان بشرط الحدوث
- ٤١٦ فانهما اي ثاني ابحاث الممكن الممكن لا يكون احد طرفي اوليه لذاته ومنهم من يجوز ذلك
- فقال طائفة العدم اولي بالممكنات السببية كالحركة والزمان
- ٤١٩ وماذا انما يمكن لاحتياجه الى العلة وكون الاولوية غير كافية فالموجب لم يوجد
- ٤٢٠ ورابعها ان الامكان لازم الماهية والالزم خلو الماهية منه فينقلب الممكن بمتنا او واجبا
- ٤٢٥ المقصد الحادي عشر في ابحاث القديم وهي امران احدهما انه لا يستند الى القادر المختار

- ٤٣٠ ان ما ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجود ستة
- ٤٣٦ والامر الثاني من مباحث القديم انه يوجب به ذات الله تعالى وصفاته عند الاشارة
- ٤٣٧ تمة لهذه الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجاء المتكلمين وجوز الحكماء
- ٤٣٨ المقصد السادس في اباحت الحدوث وهي راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم
- ٤٤٠ نكتة الحدوث لا يعقل الا يسبق امر عليه فهو اما عدمه او امر آخر
- ٤٤٠ وثانيها قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا
- ومدة اي زمانا اما المادة فلان الحادث قبل وجوده ممكن والامكان وجودي
- ٤٤٦ واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقديما لا يتبع المتقدم
- فيه التأخر الثاني عدم الحادث مقدم على وجوده
- ٤٤٨ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد احد عشر المقصد الاول الوحدة تساوي الوجود
- ٤٥٢ المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فثبتت الحكماء وانكره المتكلمون
- ٤٥٤ المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة
- ٤٥٩ المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية لاختلافها بالوازم
- ٤٦١ المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اما ان لا يقسم او يقسم
- ٤٦٦ المقصد السادس الوحدة تنوع بحسب ما فيه ولكل نوع اسم
- ٤٦٦ المقصد السابع الاثنان هما الغيران وقال مشايخنا الغيران موجودان
- ٤٧٣ المقصد الثامن الاثنان لا يقصدان * بيان معنى الاتحاد حقيقة ومجازا
- ٤٧٥ المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق ثلاثة اقسام احدها الثلاث وهما الموجودان المشتركان
- في الصفات النفسية ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع
- ٤٧٨ وثانيها الضدان وهما منيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
- ٤٨٤ المقصد العاشر كل قائلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ
- ٤٨٧ المقصد الحادي عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة
- من جهة واحدة فاما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون
- ٤٩٢ ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما الاثنان
- ٤٩٤ الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج
- ٤٩٥ الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون الافرسان سلبا
- ٤٩٦ خاتمة للمقصد الحادي عشر المتقابل بالذات اما هو بين السلب والايجاب
- ٤٩٧ المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه مقاصد عشرة * المقصد الاول تصور احتياج الشيء
- الى غيره ضروري
- ٥٠٥ المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يزال بعلمتين مستقلتين لوجهين الاول لو حلل بمستقلين
- الكان محتاجا اليهما
- ٥٠٨ الوجه الثاني اما يكون اكل واحد منهما اثر فكل جزء العلة او لاحدهما فهي العلة
- ٥١٢ المقصد الثالث يجوز عندنا استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيم لا
- ٥١٩ المقصد الرابع البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا ولا فهو مصدر لا قبول والفعل واجب الارباع
- ٥٢١ المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمية لا تقدر اثرا غير متناه لاق المدة لاق الشدة ولا في المدة
- ٥٢٥ وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها بمنوعة الاول القوة الجسمانية مؤثرة
- ٥٣٠ المقصد السادس الدور يمنع ودوان يكون شيان كل منهما حلة للآخر بواسطة اودون
- ٥٣٣ المقصد السابع في العلة والمعلول والاقصد افترا فليس رجوده لوجودها
- ٥٣٥ المقصد الثامن التسلسل محال وهو ان يستند الممكن الى لة وتلك الى علة

صحيحة

- ٥٤٠ الوجه الثاني من وجوه ابطال التسلسل ان افترض من معلول مالى غير النهاية ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجمليتين من ذلك المبدأ
- ٥٤٤ الوجه الثالث ما بين هذا المعلول وكل علة متناه لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا
- ٥٤٦ الوجه الرابع لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد العلل على عدد العلل
- ٥٤٧ المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة وشرطها ان الشرط يتوقف عليها تأخير المؤثر
- ٥٤٧ المقصد العاشر في العلة والمعلول على اصطلاح مشبى الاحوال واحكامها عندهم وفيه مسائل ثمان
- المسئلة الاولى في تعريفهما
- ٥٥٠ المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها وانكره الاستاذ
- ٥٥٤ المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه فذهب منهم من ادعى الضرورة
- ٥٥٥ المسئلة الرابعة العلة العقلية مطردة اى كلما وجدت وجد الحكم ومعكسة
- ٥٥٧ المسئلة الخامسة ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاق المسئلة السادسة لا تو العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه
- ٥٥٨ المسئلة السابعة لا يثبت حكم بعلمين عكس الاول اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر
- ٥٥٩ المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه تسعة

فهرست ما في هامش هذا الجزء من كتاب (طوالم الانوار) للقاضى عبدالله بن عمر البيصاوى
وشرحه (مطالع الانظار) لآلى الشاه شمس الدين بن محمود عبدالرحمن الاصفهائى

- ١٠ - امة لكتاب
- ١٤ - املوم موصوعا واقومها اصولا وفروا واقونها جود دليلا واحلاها عجه وسدار والعلم
- ١٨ - ارازا سرار اللاهوت عن استار الجبروت
- ١٨ - رد الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب
- ١٩ - ادا الممة فنى مباحث تتعلق بالظفر وفيها فصول (اربعة)
- ١٩ - اجمال الاول في المبادئ اعلم ان تعقل الشئ وحده من غير حكم عليه بنى او اثبات يسمى تدورا
- ٢٧ - انه لترتيب امور معلومة على وجه يؤدى الى الفكر يطلق على معان
- ٣٠ - ابل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث ثلاثة المبحث الاول في شرائط المعرفة
- ١٨ - ا ث الثاني في معرفة الشئ معرفة الشئ لا بد واما يساويه في العموم والخصوص
- ٤٠ - بيان اراض الامام على التعريف من وجهين وجواب الصنف عنهما
- ٤٨ - المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق اما ان تكون بسيطة او مركبة
- ٤٩ - الدال الثالث في الحج وفيه مباحث ثلاثة المبحث الاول في انواع الحج الدال المزم
- ٥٢ - الثاني في القياس واصنافه القياس قول مؤلف الخ الاقتراى والاستثنائى
- ٥٧ - المبحث الاول في الاقتراى وانحصار الاشكال الاربعة * وبيان الشكل الاول
- ٦٢ - الشكل الثاني شرط اتاحه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب
- ٦٤ - الشكل الثالث في شرط اتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدهما
- ٦٧ - الشكل الرابع شرط اتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجبرى
- ٧١ - المبحث الثالث في مواد الحجج الجمة اما ان تكون عقلية او عقلية
- ٧٢ - الدال الاربعة ما يجرم العقل بمجرد تصور طريقه وتسمى اوليات
- ٧٥ - المبحث الثالث في محكم العقل بما مع تجوز نقيضها * واما مقدمات المعالطة
- ٧٦ - الدال الاربعة دليل صحيح نقله عن حرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام

صفحة	
٧٨	الفصل الرابع في احكام النظر وفيه ثلاثة مباحث * البحث الاول ان النظر الصحيح يقيد العلم والسنية انكروهم مطلقا والمهندسون في الالهيّات
٧٩	احتجبت السنية على مدعاهم بوجوه ثلاثة وبيان الجواب عن الكل
٨٣	احتج المهندسون على مدعاهم بوجهين وبيان الجواب عنهما
٨٦	النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تقيض عليه عادة ووجوب توليدا وبيان معنى التوليد
٩	البحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم
٩٢	البحث الثالث النظر في معرفة الله واجب عندنا واما عند المعتزلة واجبا عقلا
٩٥	الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني في الامراض الباب الثالث في الجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تنسيق المعلومات
١٠٠	الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه خمسة مباحث * البحث الاول في تصور الوجود
١٠٥	البحث الثاني في كون الوجود مشتركا * مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات
١٠٨	البحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات خلافا للشيخ والحكماء
١١٢	ان الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه
١١٨	فرع * اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به
١٢١	البحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء * لا خلاف في ان المتي ايس بشيء في الخارج
١٢٥	البحث الخامس اتفق الجمهور في نفي الحال واثبتوا الوسطة بين الوجود والمعدوم وسبوا بها الحال
١٢٩	الفصل الثالث في الماهية وفيه ثلاثة مباحث البحث الاول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة
١٣٢	البحث الثاني في اقسامها * الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة
١٣٥	فروع ثلاثة * الاول قيل البسائط اذ الموجع الى السبب هو الامكان
١٣٦	الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقي
١٧	الفرع الثالث يجب ان يكون الفصل علة لوجود المجلس
١٣٨	البحث الثالث في التعيين * الماهية من حيث هي لا ياباها الشركة والشخص ياباها
١٤٢	فرع قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصرت نوعها في شخصها الامتناع المخالفة
١٤٤	الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدث وذكر فيه خمسة مباحث * الاول في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فوجهين
١٤٨	البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة احكام
١٥٠	البحث الثالث في احكام الامكان وذكر فيه اربعة اوجه الحكم الاول ان الامكان هو ان يجوز الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته
١٥٩	الحكم الثاني للامكان * الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته
١٦٠	الحكم الثالث للامكان الممكن مالم يعلم صدوره عن مؤثره لم يوجد
١٦١	الحكم الرابع للامكان * الممكن يستجيب الاحتياج الى المؤثر حالة بقاءه
١٦٢	البحث الرابع في القدم وهو ياتي تأخير المختار لانه مسبوق بالقصد
١٦٤	البحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويمعى حدودا ذاتيا
١٦٧	القبلية بالاستقراء منحصرة في خمس الاول القبلية بالعلية الى آخرة
١٧٠	الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه ثلاثة مباحث * البحث الاول في حقيقة قسما الوحدة كون الشيء لا يشتم الى امور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها
١٧٣	فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احدهما عدم الاخرى

- ١٧٥ المبحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد بالثمنى والواحد بالسوم
- ١٧٧ المبحث الثالث في اقسام الكثرة * التقابل بين الشئيين
- ١٨٣ قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف قلنا المضاف حيثية السواد
- ١٨٤ فروع الاول الثلاث لا يجتمعان الثاني التقابل بالذات بين الايجاب والسلب الى آخره
- ١٨٦ الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا
- ١٨٧ الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه اربعة مباحث المبحث الاول في اقسام العلة وهي اربعة
- ١٨٩ المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات العلول الواحد بالثمنى لا يجتمع عليه علل مستقلة
- ١٩٣ المبحث الثالث في الفرق بين جزء الشئ وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر
- ١٩٣ المبحث الرابع قيل الشئ الواحد لا يكون قابلا وقاعلا معا
- ١٩٥ الباب الثاني في الاعراض وفيه اربعة فصول الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث
- المبحث الاول في تعدد اجناسها المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع
- ١٩٨ المبحث الثاني في امتناع الاتعمال على الاعراض
- ١٩٩ المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون
- ٢٠١ المبحث الرابع في بقاء الاعراض منعه الشئ وتمسك بوجهين
- ٢٠٣ المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحليين
- ٢٠٦ الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة المبحث الاول في اقسام الكم
- ٢٠٨ المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض
- ٢٠٩ المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعنى العدد والمقادير والسطح والزمان
- ٢١٣ المبحث الرابع في الزمان من الناس من اكره وجود الزمان
- ٢١٤ والمشتون وجود الزمان تمسكوا بوجهين
- ٢٢٠ ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فبيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم
- ٢٢١ المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود وهو السطح الباطن للمحوى
- ٢٣٣ الفصل الثالث في مباحث الكيف وذكر فيه ستة مباحث المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة
- ٢٣٦ المبحث الثاني في تحقيق الملوّسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
- ٢٣٨ اما الرطوبة فسال الامام هي اللة المقتضية لسهولة الالتصاق والاتصال لا يقال فيكون العسل
- ارطب من الماء ادهو الصق منه واليوسنة مقابلها على الرايين
- ٢٣٩ واما الخلفه والثقل فهما قوتان والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا
- ٢٤١ الصلابة واللبس متقابلان تقابل العدم والملكة والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء
- ٢٤٢ المبحث الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فاعلم المحسوسات ماهية وهلية
- ٢٤٤ فرع الالوان قد توحد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار
- ٢٤٥ واما الاصواء فبيل انها اجسام شفافة تفصل عن المضي
- ٢٤٨ المبحث الرابع في تحقيق السموات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان من التعريف
- ٢٥٠ المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل
- ٢٥٢ المبحث السادس في اشتمومات وهي الروائح المدركة بالنم ولا اسماء لنوعها
- ٢٥٢ اما القسم الثاني الكيفيات النفسانية وفيها خمسة مباحث المبحث الاول في الحياة
- ٢٥٥ المبحث الثاني في الادراكات وهي اما تكون ظاهرة واما باطنة
- ٢٦٤ فرمان على القول بالصورة الاول الصورة العقلية تفارقها الخارجية الثاني الصورة العقلية كلية
- ٢٦٥ لنفس اربع مراتب العقل الهولافي والعقل بالمكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد

صحيفه

- ٢٦٦ المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة
- ٢٦٩ المبحث الرابع اللذة والالم يديها التصور لانها من الوجدانيات
- ٢٧٢ المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر الافعال
- ٢٧٣ اما القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكليات وهي اما اراضة للتصللات واما للتفصلات
- ٢٧٤ اما القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد واما ضعف
- ٢٧٤ الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في هلية الامراض النسبية
- ٢٧٧ المبحث الثاني في الاين وسماء المتكلمون كونا وقالوا حصول الجوهر في آئين فصاعدا في مكان واحد
- سكون وقال الحكماء الحركة كمال اول
- ٢٨٠ المقولات التي تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين
- ٢٨٥ لا بد لكل حركة من ستة امور مانته الحركة وما اليه وما فيه وما به والزمان وتخص الحركة
- ٢٨٩ الحركة لا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مسببة من سبب خارجي سميت قسرية
- ٢٩٢ والمشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون
- ٢٩٣ المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على الاضافة وعلى معروضها
- ٢٩٦ فرع التقدم على الشيء على خمسة اقسام بالزمان وبالذات وبالعلية وبالرتبة وبالشرف
- ٢٩٧ الباب الثالث في الجواهر قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة ومباحث الباب منحصرة في فصلين
- ٢٩٨ الفصل الاول في الاجسام وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم
- ٣٠٤ المبحث الثاني في اجزاء الجسم فهذه اربع احتمالات
- ٣١٢ اخبر الحكماء على ثني الجوهر الفرد بوجوده سبعة
- ٣١٥ ثم قالوا الجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لانهاية لها والقابل لها ليس الاتصال
- ٣١٨ فرع قالوا الصورة لاتفك عن الهولي لانها لاتفك عن التناهي والتشكل
- ٣١٩ فرع على تركيب الجسم من الهولي والصورة فروا اربعة الفرع الاول الصورة لاتفك عن الهولي
- ٣٢٦ المبحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما سائط او مركبات
- ٣٣٣ فرعان ان الافلاك ماسرها شفافه ادلو كانت ملونة لسميت نور الابصار عن رؤية ما وراءها
- ٣٣٦ الفرع الثاني ان الافلاك مفرقة لان الاجزاء المقروضة في الافلاك متماثلة
- ٣٣٧ اما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة الا انهم قالوا يستفاد الضوء من الشمس
- ٣٣٨ اما العناصر اربعة النار والهواء والارض والماء وطبائعها
- ٣٤٣ اما المركبات فانهما تخلق من امتزاج هذه الاربعة بأمرجة مختلفة معدة لخلق متخالفة
- ٣٤٥ المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث الاحسام والوجوه المحتملة اربعة
- ٣٥١ في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكروا ثلثة الاول هو الذي
- اورده الامام في تصانيفه
- ٣٥٣ ان ماهية الحركة من حيث هي مافية للازل لان حركة ماهيتها بحسب نوعها
- ٣٥٥ الوجدان الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها سبب
- ٣٥٧ الوجدان الثالث الاجسام لا تتجاوز عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث
- ٣٦٠ واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها
- ٣٦٤ المبحث الخامس في تنامي الاجسام الابداد الموجودة متناهية
- ٣٦٦ الفصل الثاني في المفارقات وفيه سبعة مباحث المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة
- ٣٦٩ المبحث الثاني في العقول اي الجوهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام وقال الحكماء العقول

- اعظم الملائكة واول المبدعات واقوى ما استدلو عليه وجهان الاول ان الموجود القريب للافلاك ليس البارئ تعالى فانه واحد
- ٣٧٥ فرع • لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثات ولا فاسدة
- ٣٧٦ المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بأن حركات الافلاك غير طبيعية
- ٣٧٨ المبحث الرابع في مجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وجهة الاسلام منا ويدل عليه العقل والقل اما العقل عن وجوه الاول ان العلم بالله وبسائر البسائط لا يتقسم
- ٣٨١ اما دلالة العقل فمن وجوه خمسة واما دلالة القلب فمن وجوه خمسة ايضا
- ٣٨١ الوجه الثاني من الو هو الدلالة على مجرد النفس الناطقة قديرك السواد والبياض معا
- ٣٨٢ الوجه الثالث لو كان العاقل جسما او حالا فيه لم يمتد له دائما ولا تعلقه دائما
- ٣٨٤ الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
- ٣٨٥ الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختلفت بمقدار وشكل
- ٣٨٦ اما القلب على مجرد النفس الناطقة فمن وجوه اربعة • الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
- ٣٨٨ المبحث الخامس في حدوث النفس ان قوم من الملبين جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن
- ٣٩٢ المبحث السادس في كيفية تعلق النفس في البدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه
- ٣٩٣ تنقسم القوى باسرها الى مدركة والى محركه وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والدوق واللمس
- ٣٩٦ اما القوى المدركة الباطنة فهي ايضا خمس لانها اما مدركة واما معينة على الادراك
- ٣٩٨ القوة الواهمة • القوة الحافظة • القوة المنصرفة
- ٤٠٠ اما القوى المحركة فتقسم الى اختيارية وطبيعية اما الحركة الاختيارية فتقسم الى مائة
- ٤٠١ اما القوى الطبيعية فهي اما تحفظ الشخص او تحفظ النوع وكل منهما قسمان
- ٤٠٦ المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت • النفس لا تقضى بموت البدن
- ٤١٠ الكتاب الثاني في الاهيات وذكر فيه ثلاثة ابواب الباب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في العلم به الثاني في التنزيهات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل
- ٤١٨ المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود موجود
- ٣٢٠ المبحث الثالث في معرفة ذات تعالى ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى
- ٤٢٢ الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيه خمسة مباحث المبحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره
- ٤٢٦ المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى خلافا للجسمية والمشبهة وبيان استدلالهم بالعقل والقل والجواب عن دليلهم •
- ٤٢٨ المبحث الثالث في نفي الاتحاد والخلول
- ٤٣٠ المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته اعلم ان صفات البارئ تنقسم الى اضافات والى امور حقيقية
- ٤٣٣ صفات الله تعالى قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا لاكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لبا وجوه
- ٤٣٨ المبحث الخامس في نفي الامراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف لشي من الالوان والطعوم والروائح
- ٤٤٠ الفصل الثالث في التوحيد اثبات التوحيد على طريقة الحكماء والتكلمين
- ٤٤٥ وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكماء مسبق بتقرير مقدمتين

مصحف

٤٥٠ الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه اربعة مباحث المبحث الاول في القدرة ذهب جميع المبلين الى تأثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار

٤٥٥ احتج المخالف اى القائل بأن الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوده اربعة

٤٦٠ فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السواء

٤٦٤ المبحث الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة

٤٧٠ احتج المخالف اى الباقي لانه تعالى عالم بوجوده ثلاثة والجواب عن ادلته

٤٧١ فرمان * الفرع الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات

٤٧٦ الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا للجمهور المعتزلة وغير مخصبه خلافا للشائين

٤٨٤ المبحث الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا

٤٨٥ المبحث الرابع في الارادة توافق الجمهور على انه مريد وتنازعوا في معنى ارادته

٤٩٠ فرع ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاته حادثا لا في محل

٤٩١ الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث المبحث الاول في السمع والبصر

٤٩٤ المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم

٤٩٦ المبحث الثالث في البقاء ذهب الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى

٤٩٧ المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ وهي الاستقراء واليد والوجه والعين

٤٩٨ المبحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تعبر بالقدرة

٥٠١ المبحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة ويدل عليه وجوه جمعية اربعة

٥٠٦ احتجبت المعتزلة بوجود ستة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والاحتجاج بهامن وجهين

٥١٢ الباب الثاني في افعاله تعالى وفيه مسائل ست الى ولى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى

٥١٧ احتجبت المعتزلة على ان افعال العباد باختيارها بالعقول والمقول

٥٢٠ واعلم ان اصحابنا قالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم

والله تعالى يخلق الفعل

٥٢١ المسئلة الثانية انه تعالى مريد الكائنات من الخير والشر والايمن والكفر لانه موجد لكل

٥٢٧ المسئلة الثالثة في التصيين والتقبيح لا قبيح بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق

٥٢٩ المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه

٥٣١ المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى لا تشمل بالافراض لوجوه خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء

٥٣٣ المسئلة لسادسة الفرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح

٥٣٥ الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني

في الحشر والنشر والجراء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وفيه ستة مباحث

المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي

٥٤١ المبحث الثاني في امكان المعجزات المجرة امر خارجي لقاعدة من ترك واتيان او فعل مقرون بالهتدى

٥٥١ المبحث الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والذي يدل على انه عليه السلام نبى ادعى

النبوة واطهر المجرة

٥٥٨ قالت البراهمة كل ما حسنه العقل فقبول وما قبحه فردود وما يتوقف فيه فستحسن عند الحاجة

اليه مستقبح عند الاستغناء عنه

٥٦١ قالت اليهود لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى عليه السلام انه سيلسخ اولا يكون

٥٦٣ المبحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم من الكفر والمعاصي بعد الوحي

- صحيحه
 ٥٦٤ تبيين العصمة ملكة نفسانية تمنع عن القبحور وتوقف على العلم بمثالب العلم ومناقب الطاعات
 ٥٦٥ البحث الخامس في تمثيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة
 ٥٦٦ البحث السادس في الكرامات والكرامات جائزة عندنا لانها لو لم تكن جائزة لما وقعت
 ٥٦٧ الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مائة مباحث * البحث الاول في اعادة المعدوم
 ٥٦٩ البحث الثالث في حشر الاجساد يختلف الناس في المعاد
 ٥٧٠ تبيينه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجسام بالكلية
 ٥٧٠ البحث الثالث في الجنة والنار قالت النفاة الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم
 ٥٧١ فرح الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار
 ٥٧٢ البحث الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة الثواب على الطاعة على الله تعالى واجب عليه
 ٥٧٥ واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله تعالى والعقاب بدل منه والعمل دليل وعلى مبسرا اخلق له
 ٥٧٧ البحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبار والشفاعة لهم
 ٥٧٨ البحث السادس في اثبات عذاب القبر
 ٥٧٩ البحث السابع في سائر السميات من الصراط والميزان وقطائر الكتب
 ٥٧٩ البحث الثامن في الاسماء الشرعية الايمان في الامة التصديق وفي الشرع
 ٥٨٠ الباب الثالث في الامامة وفيه خمسة مباحث البحث الاول في وجوب نصب الامام
 ٥٨١ البحث الثاني في صفات الائمة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين
 ٥٨٣ البحث الثالث فيما يخص الامامة اجمع الامنة على ان تنصيص الله وتنصيص رسوله
 ٥٨٤ البحث الرابع في ائمة الدليل على ان الامام الحق هو رسول الله عليه السلام ان ذكر الصديق
 رضى الله عنه
 ٥٩٠ في مثل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

(موافق في علم الكلام) للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي القاضي المتوفى سنة ست وخسين وتسعمائة الفه لفيات الدين وزبرخدا بنده وهو كتاب جليل القدر رفيع الشأن اعتنى به الفضلاء فشرحه السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة وهو ادون شروحه فرغ منه في اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بسمرقند كما نقل من خطه ٤ وشرحه شمس الدين محمد ابن يوسف الكرمانى المتوفى سنة ست وثمانين وتسعمائة ٥ وسيف الدين الابهرى المتوفى سنة ٦ وكتب علي شرح الشريف جماعة تعرض كل منهم لحل مغلقاته وكشف معضلاته منهم المولى حسن چلبى بن محمد شاه الفنارى خلق عليه حاشية لطيفة مفيدة وتوفى سنة ست وثمانين وثمانمائة ذكر فيها انه استعار من المولى خواجه زاده كتاب شرح الموقف وحواشيه وكان يملوا بأبكار أو كاره فقرأه وفرقه بين طلبته فكتبوا النسخة كلها في ليلة واحدة ثم ارسلها له غدا وضمها الى حواشيه كذا ذكره حرب زاده في هوامش الشقايق ٧ وعلق المولى علي بن امر الله المعروف بابن الحنائى على هذه الحاشية بنجماها تعليقة وتوفى سنة تسع وسبعين وتسعمائة ٨ وكتب المولى احمد بن سليمان بن كمال حواشى على شرح المواقف وتوفى سنة اربعين وتسعمائة ٩ والمولى علاء الدين علي الطوسى كتب شرحا مختصرا لكنه مشتمل على اجابات كثيرة وتوفى سنة سبع وثمانين وثمانمائة ١٠ وعلق المولى اسمعيل المعروف بقره كمال المتوفى سنة ١١ نلفه اولها اللهم يا مفتاح الابواب الخ ذكر فيها انه علقه في ايام دوله السلطان بايزيد في احدى المدارس الثمان بقاء ناريخها تكملات ادب (٨٩٨) والمولى مصطفى بن يوسف المعروف بخواجه زاد المتوفى سنة ثمان وتسعين وثمانمائة له تعليقة كتبها لما امره السلطان بايزيد خان حين كان مقتيا يروسه وقد اختلجت رجلاه ويده اليمنى وكان يكتب بيده اليسرى وذكر في الشقايق انه اعتذر اولا وقال ان كلاي على شرح المواقف اخذه المولى حسن چلبى وادرجه في حاشيته وانلى مسودة على التلويح ان امرت ايضا ولما امره نانيا كتبه وكانوا يضعون له شرح المواقف فوق الوسادة وينظر فيه ولا يقدر ان يتظر في كتاب آخر فبلغ الى اثناء مباحث الوجود فابتليت مسودة ثم اخرجها الى البياض مولا نابهاء الدين من تلامذته فلما اتم نايضا توفي ايضا ومن خرائب الاتفاقيات انه وقع آخر كلمة من تلك الحواشى كلمة لا يتم المقصود والمطلوب ١٢ وكتب المولى لطف الله بن حسن التوقاقي المقتول سنة تسعمائة على اوائله تعليقة اورد فيها لطائف وتحقيقات يتجرب منها النظر ١٣ وعلى اوائل شرح المواقف تعليقة لابن المؤيد اولها سبحانك اللهم يا من افاض على نوع الانسان انواع العلوم الخ ذوالولى محمد شاه بن علي الفنارى المتوفى سنة تسع وعشرين وتسعمائة ١٤ والمولى محمد بن احمد حافظ نجم كتب على بعض مواضع من شرح المواقف وتوفى سنة سبع وخسين وتسعمائة ١٥ والمولى محيى الدين محمد بن الخطيب كتب على اوائله وتوفى سنة احدى وتسعمائة ١٦ والشيخ غرس الدين احمد بن ابراهيم كتب على فلكياته وتوفى سنة احدى وتسعمائة ١٧ والمولى سيدى علي العجمي المتوفى سنة ستين وثمانمائة ١٨ والمولى قمع الله الشروانى كتب على الهياته وتوفى في اوائل سلطنة السلطان محمد فاتح ١٩ وحسام الدين حسين بن عبد الرحمن كتب على اوائله وتوفى سنة ست وعشرين وتسعمائة ٢٠ والمولى مصلح الدين محمد بن صلاح الدين اللارى المتوفى سنة تسع وسبعين وتسعمائة كتب تعليقة اولها الحمد لله الذى جل عن وصف كل متكلم خير ٢١ والمولى محمد بن صارى كرر كتب على اوائله وتوفى سنة تسعين وتسعمائة ٢٢ ومحمد بن مبارك المعروف بحكيم شاه القزوينى المتوفى سنة وقوام الدين يوسف بن حسن المتوفى سنة ٢٣ وكان كتب حاشية مفيدة من مبحث الاغلاط الحسبة فرتبها على مقدمة وفصلين وخاتمة اولها الحمد لله كفى افضاله الخ ومرضها على المولى ابن كمال باشا بعد ان ذكره في خطبته واتمها في اثنى عشر رجب سنة ثلاث عشرة وتسعمائة ٢٤ وكتب المولى حسن بن عبد الصمد

السامسوقى المتوفى سنة احدى وتسعين وثمانمائة على الهباته * والمولى صالح بن جلال علق على شرح
المواقف وتوفى سنة ثلاث وسبعين وتسعمائة * والمولى عبدالرحمن بن صاحلى امير المتوفى سنة اثنتين وثمانين
وتسعمائة * والمولى يوسف بن حسين الكرماسى كتب على نبواته وتوفى سنة * والقاضى شمس الدين
محمد بن احمد البساطى حاشية على شرح المواقف وتوفى سنة اثنتين واربعين وثمانمائة * ولا بى الفضل الكازرونى
تمليقة وعلق الفاضل مسعود الشروانى على الهيات شرح المواقف للسيد حاشية مقبولة * وخرج السيوطى
احاديثه فى كتاب * وعلى الامور العامة حواشى لمولانا احمد بن عبدالاول القزوينى اولها الحمد لله الذى من
علينا بتحرير الكلام وفرغ فى رجب سنة اربع وخسين وتسعمائة * وعلى تعريف الكلام رسالة لجلال
الدين محمد بن اسعد الدوائى اولها يا من وقف فى حواشى مواقف جلاله الخ * ومن الحواشى حاشية اولها ما
بعد تقديم الحمد لمن اليه كل ارب الخ فهذه حواشى لا بد منها لكل من له طلب وانها سميت بتاريخها
نكملات الادب وقال فى آخرها نحن الفناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم ارخناها بالحمد لله رب العالمين
* وعلى شرح السيد حاشية لسنان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التبريزى * والمولى سنان پاشا يوسف
خضرله حاشية كما ذكره فى حاشية الهيئة فى بحث ذكره دائرة نصف النهار قال والتقرير الحسن يأتى
فى حاشية شرح المواقف * وللمولى مصلح الدين مصطفى القسطلانى المتوفى سنة احدى وتسعمائة رسالة
فى سبعة اشكالات على شرح المواقف كتبها اجوبة عنها * وعلى شرح المواقف اسئلة للمولى سيدى الحميدى
كتبها على مباحث الجواهر واورد اسئلة كثيرة على السيد حتى انه كان يورد سؤالاين او ثلاثة
فى سطر فتجده اصحابه وقالوا له لا بد من انتخاب تلك الاسئلة لان السيد رفيع الشأن فاذن
العلبة ان يطالعوا تلك الاسئلة واسقط منها ما اجابوا عنه * وكتب مولانا نور الدين يوسف المشهور
بصارى كرز المتوفى سنة اربع وثلاثين وتسعمائة اجوبة عن اشكالات الحميدى * وعلى شرح السيد
تعليقة لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف المتوفى سنة اربع وخسين وثمانمائة * وشرح المواقف
الحقق المولى حيدر الهروى المتوفى فى عشر الثلاثين وثمانمائة بقال اقول * وعلى شرح المواقف
حاشية للسيد المحقق ميرزجان الشيرازى وهى الى تمام الموقف الثانى فى الامور العامة وعلى نبذ
من الموقف الثالث فى الامراض * وعلى شرح المواقف حاشية امجد الحكيم الدياكوتى الرندورى
المتوفى فى نيف ستين والف * واختصر المصنف المواقف ومما الجواهر * وشرحه شمس الدين الفنارى
شرحا مفيدا كما ذكره الحسن الفنارى فى حاشية شرح المواقف (من كشف الظنون)
ما فى هذه المطبوعة

شرح المواقف وحاشية المولى حسن چلبى وحاشية السبالكوتى

ورتب بتقديم شرح المواقف فى اول الصحيفة وميز بعلامة فاصلة ومزج حاشية المولى حسن چلبى
بحاشية العبد الحكيم السبالكوتى على ترتيب الشرح وفرق بين الحاشيتين بعلامة قول له خالية عن
جانبا الايمن عن اشارة (وومم حاشية السبالكوتى هكذا) قوله (واين ما اتفقت الحاشيتان
على كلمة قدمت حاشية چلبى لانها متقدمة

وجعل ديباجة حاشية چلبى على هامش ثلاثة صحايف وفى هامش صحيفة الرابع وضع طالع
الانظار للاصبهائى على طالع الانوار للبيضاوى من الكلام ويوضع على هامش الجلد الثانى شرح
الجمريد ان شاء الله تعالى

دا طه سر ٣٦٥٠٢
الف ٢٥
٤٢٢٨

﴿ حسن خطي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذي تولدت الافهام في كبرياه
ذاته ، وتحيوت الاوهام في عظمة
صفاته ، تهلت على وجنات
الكائنات آثار احسانه ، وتلا لآت
في صفحات الموجودات انوار سلطانه
، سبحان من اوضح بالحجج البالغة
محجة الجنة ، واسس مبادئ الدين
على الكتاب والسنة ، ثم الصلوة
على سيد الرسل ، وموضع السبل
، المبعوث الى الاسود والاحمر ،
الشفيع المشفع يوم المحشر ، ابي
القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء
السابعة ، المشهور خبره في الامم
السالفة ، الذي نهضت بشريته
الشرايع والملل ، وتبدلت بعنه
اندول والصل ، وعلى آله واصحابه
بدور معالم الايمان ، وشمس عوالم
العرفان ، ما وقف ليل وغسق ،
ولاح نجم وخفق ، ﴿ وبعد ﴾
فاصلوا معاشر طلاب اليقين ، سلام
عليكم لا تنبغي الجاهلين ، ان اصحاب
العقل متطابقون ، وارباب النقل
متوافقون ، على ان افضل الرغائب
ابهة وجالا ، وارفع المآرب منقبة
وكالا ، العلم الذي هو ثمرة العقل
اندى هو اتقس الاشياء ، وحيوة
القلب الذي هو رئيس الاعضاء ،
، واشرف العلوم وانفعها ،
واكل المعارف وارفها ، هي العلوم
الشرعية ، والحرف الدينية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحوادث والزوال ، وتزهت سرادقات جلاله عن وصمة

﴿ حاشية على شرح المواقف لعبد الحكيم سبالكوتى اللاهورى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الاهم لك الجدد جدا يوافي فهاك ، ويكافى مزيد كرمك ، واحدك بجميع محامدك ما علمته منها وما لم
اعلم وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم اعلم ، وعلى كل حال واصلى على محمد سيد البشر صاحب
لواء الحمد وعلى آله واصحابه صلاة توازى عناءه وتحاذى عناءه واسلم تسليما كثيرا كثيرا ﴿ وبعد ﴾
فهذه فوائد بل فرائد علقته على شرح المواقف لسيد المحققين وفضل المدققين عند قراءة قررة العين
لهذا القريب ، عبدالله الملقب بالهبيب ، تذكرة للاجباب ونحفة للاصحاب ، وعدة لبوم الحساب
، وانا الفقير التمسك بالحبل المتين ، عبد الحكيم بن شيخ شمس الدين (قوله سبحان من تقدست)
نصب على المصدر بمعنى التزنه والتبعد من السوء اى اسبح سبحانا حذف الفعل لقصد الدوام
والثبات صرح به الشيخ الرضى واقم المصدر مقامه واضيف الى المفعول وحذفه واحب قياسا
فهو مصدر من الجرد يستعمل بمعنى الزيد كما فى اثبت الله نباتا ويجوز ان يكون مصدر سج فى الارض
والماء اذا ذهب فيهما وابعد اى بعد من السوء ابعادا او من ادراك العقول واحاطته وقبل معناه
السرعة والخفة فى الطاعة ولا يجوز ان يكون من سج كنع اوسج تسبيحا بمعنى قال سبحان الله للزوم
الدور ، والتقديس التطهر من قدس فى الارض اذا ذهب لان التطهر عن الشئ متبعده عنه والتفعل
للبالغة هو السجحات بضم السين والباء الانوار جمع سجة ، والجمال الحسن فى الخلق والخلق جل ككرم
فهو جبل كامر وضرب وزمان وفى الاصطلاح الصفات النبوتية وازافة السجحات اليه املامية
او اضافة المشبه به الى المشبه اى الصفات النبوتية التى هى كالانوار فى الظهور والبهاء ، والسمة
اثر السبي وسمه بسمه وسمما وسمعة والحوادث الوجود بعد العدم ، والزوال العدم بعد الوجود ، والتزنه
التباعد ، والسرادقات جمع سرادق وهو الذى يمد فوق صحن الدار يقال له سرارده ، والجلال
مصدر جل الشئ عظم وفى الاصطلاح الصفات السلبية لانها موجبة لغيره ذاته تعالى وتعالى
عن المماثلة والادراك والاضافة كما فى سبحات جلاله والمناسبة بين السرادقات والصفات السلبية
ان كل واحد منهما موجبة للاحتجاب ومختلف تزهت على تقدست للاتحاد فى المعنى والاختلاف

(التقرير)

التغير والانتقال * ثلاثت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه * ونهلت على وجبات الكائنات آثار مذكورة واحسانه * تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته * وتولت الاذهان والاورهام في بدهاء عظمته * من دل على كراته بذاته * وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته * صل على نيك المصطفى * ورسولك المجتبي * محمد المبعوث بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الانتقاء * واصحابه الخيرة الاصفياء * ماتعاقبت الظلم والضياء * وبعد * فانفع الطالب حالا وما لا * وارفع المآرب منقبة وكالا * واكمل المناصب مرتبة وجلالا * وافضل الرغائب ابهة وجلالا * هو المعارف الدينية * والمعلم اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى * وعلم الكلام في عقائد الاسلام * من بينها اعلاها شاننا * واقواها برهاننا * واوضحها تبياننا * فانه مأخذها واساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصفه رئيسها ورأسها * وبما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة * والف فيه من الزبر المهدبة الضررة * كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده في المتعلق * ثلاثت اى لعت * وصفحة كل شئ بجانبه و صفحات الموجودات عوارضه من الوجود وما يتبعه من الكمالات * والجبروت فعلوت للبالغة من الجبر بمعنى القهر والسلطنة وفي الاصطلاح الصفات الفعلية اى لعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية من الابداد والاعدام والتغير من حال الى حال وفيه اشارة الى ان الماهيات غير محمولة ولم يعطف هذه الصلة على ما قبله للاشارة الى استقلاله في استيجاب التسبيح دعائهم النقص والسوء فيها من تعلقها بالسرور والتهلل الثلاثي والوجه ما ارتفع من الخدين وفيه اربع لعات ووجه ووجه واجهة ووجهة والمكوت كرهوت وترقوت العز والسلطان والملكمة وهذه الفقرة متحدة بما قبله في المآك مغايرة له باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجبة للتبرع مظهر لعزته وسلطنته ومن حيث انها نعم موجبة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت وفصله عما تقدم لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبديل الاشتغال ولم يورد الفاء تهيئة العدول الى اقوى الدليلين فيعلم بالتفكير انه مترتب على الصلات السابقة وانه سبب للتعبير والتوله يقال حاريج حيرة وحيرا وحيرانا وتعبير واستحار نظر الى الشئ ففشى ولم يهتد اليه سبيل ولا ذات مؤثرت ذواصله ذوات بدليل ذواتا اقتان حذف الواو للتحفة كما حذف من ذوو والتاء فيه للتأنيث بدليل انقلابه في الوقف هاء ثم استعمل بمعنى نفس الشئ وصارت التاء جزأ فلذا يطلق عليه تعالى وينسب مع التاء فيقال الصفات الذاتية ويكتب ملوينا كناه اخت * والتوله الحيرة والخوف والذهن بالكسر الهمم والعقل والبدء المفازة ثم ان ذاته تعالى لما تميز تميزا تاما باجزاء تلك الصفات وصار كأنه شاهد حاضر خاطبه بقوله يا من دل اى كل احد حذف المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته اى وجوده واتصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآت المبينة في الآفاق والانتفس قال الله تعالى ستر بهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق * وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الالهة لطاردت او تواردت قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا * صل بابقاء شريعته واعلاذ كرهه في الدنيا ورفعه في المقام المحمود والشقا عدا الكبرى في الآخرة والاضافة في نيك ورسولك لتعظيم المضاف والظلم بضم الظاء وقبح اللام جمع ظلمات بمعنى الظلمة والقياس سكون اللام كحرو وجراء والضياء جمع ضوء واصله ضوءا نحو صوت وصيات المآرب مثلثة الراء الحاجة المنقبة المفخرة المنصب المرجع والرغبة المرغوبة الابهة كسكرة العقلمة والبهجة والكبر والنخوة المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وحرانا اذاعله وكذلك المعلم فالعطف باعتبار التغاير بينهما بالصفة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم واليقينية المنسوبة الى اليقين وهو ازالة الشك اعلاها شاننا لاشرفية موضوعه وغاياته واقواها برهاننا لكون برهاننا الحجج العقلية المؤيدة بالنقلية واوضحها تبياننا لان مبادئها مبادئه بنفسها او مسائل منه واوضحها تبياننا لان المطلوب فيه تفصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فانه مأخذها واساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شئ منها كما وصفه معترضة بين المبدأ والخبر والكاف الجارة تشبيه مضمون الجملة بالجملة ولا متعلق له كما في الرضى * والتفقيح التهذيب وهو في المعاني والتحرير في الالفاظ

اذهبا ينظم صلاح اعباد * ويقنم الفلاح في المعاد * وعلم الكلام من بينها * اعلاها شاننا * واقواها برهاننا * واوضحها تبياننا * واوضحها تبياننا * ثم شرح المواقف من بين كتبه الملولى المحقق * والحسب المدقق * جامع المعقول والمنقول فرة عين البتول * السيد الشريف طامه الله لطفه اللطيف كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون * واذا من لعلو مرتبته المعاندون * وكيف لا ودا انطوى على زبدة نتائج الانظار * واحتوى على خلاصة انكار الافكار * واى كثرت حركت الهممة الى استقصاء وائده * فلق الرغبة في أو او في كلى من مراده متوقفا لاستبانت حقايقه اذ يقى المجهود * مقتطيا في درك دقايقه كل حد من الحسد معهود * حائما حول جاء من قطر بها * الى ان قرت من مأدته بقرطها * ولقد طال ما جال في صدرى ان اكتب عليه حواشى تذلل صغابه * وتكشف عن وجوه فرائده نقابه * انقدفيه نتائج الافكار واوضح خزائن الاسرار * عطا منى على اهل الطلب * ومن له في تحقيق الحق ارب ادا كان هم اكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدايه * واستكشاف كنه ودايمه * معصين في كشف اسرار به الحواشى والاطراف قانعين عن بحار لآله بالاصداق * وكان يعوقنى عن ذلك توزع البال * وتشتت الحال بسبب ما اطانية من محن الزمان * واياته من طوارق الخلدان ثم ما رى عليه طباع اكثر الاخون من الميل الى اللغو العناد * والانحراف عن منهج الرشاد *

على أهمها وأولها • ومن شعبه وفوائده على أطفالها واسماها • ومن دلائله العظيمة على إجماعها
واجلاها • ومن شواهد الثقلية على إفيدتها واجداها • وكيف لا وقد انطوى على خلاصة
انكار الأفكار • وزبدة نهاية العقول والافكار • ومحصل مانحده لسان التحقيق • وملخص ماحرره
بنان التدقيق • في ضمن عبارات راقية مجزة • وإشارات شائعة موجزة • فصار بذلك في الاشتغال
• كالشمس في رابعة النهار • واستمال اليه بصائر أولى الابصار • من أذكيا الأمصار والافطار
• فاستهتروا بكوز عباراته الجامعة ولم يحذوا عليها دليلا • واستهيووا برموز اشاراته اللامعة
ولم يهتدوا اليها سبيلا • فاجتمع الى نقر من أجله الاحباب • المتطلعين الى سرائر الكتاب • واقترحوا
على ان يكشف لهم عن مخدراته الاسرار • وبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار ليحتلوها بأعينهم
متبرجات بزيتهم • متجترات بحسان فطرتهم • فاستعنتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق
• ومستهديا الى سواء الطريق • وشرحت بحمد الله سبحانه شرحا يذل من شوارده • صاحبها
• ويميط عن خرائده نقابها • يهتدى به السادي الى لب الالباب • ويتطلع به الناشئ على العجب
العجاب • وضمنه ججع ما يحتاج اليه • من بيان ما فيه وماله وما عليه • مرايا في ذلك
شريطة الانصاف • مجانب عن طريقة الاعتساف • ولما تيسر لي اتمامه • ونعم بانغير اختصاره
• خبرته بالدعاء ان ايد الله بالسلطنة العظمى • والخلافة الكبرى • وزاده بسطة في الفضل
والندى • وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى • وامده بمقبات من السموات العلى • يحفظونه
من بين يديه ومن خافه بامرربه الاعلى • وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء • ليحق به الحق ويقطع
دابر الكافرين • ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين • ويجعل له لسان صدق
في الآخرين • ورفع مكانه يوم الدين • في اعلى عليين • وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم
« والخالق الاعلى الاكرم • ملك رقاب الامم • من طوائف الرب والقيم » من
من لدن حكيم عليم • بفضل جسيم • وخلق عظيم • ولطيف عظيم • شمل الورى
الطافه • وعظم اعطافه • وصانهم اكثافه • من كل مالا يرتضى • مكارمه لا تحصى • ومآثره

يشعرون بهم المودة والصفاء
وقلروهم بحشوة بعقارب ولاتواثر على
التماس طلاب الكمال • بلسان الحال
والقال رأيت الاقدام عليه اخرى
وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا
واخرت اخرى • لعلى بأى لست من
فرسان هذا المدان • واعترافا في
بقصور النظر وعدم الاتقان • فجاء
بحمد الله في زمان يسير كما استحسنه
الاحياء • وارفضاه الاولياء • مستعلا
على حقائق ما استهالدى الافكار
محويا على دقائق ما فتن بهاريق آدائهم
اولوا الابتصار • وسبحمد السامع في
لججه • والسامع في سمعه • ما ودعته
من قرأه الفوائد • ومهدت فيه • من
موائد العوائد • والحمد لله الذى هدانا
لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله
والمأمول من الأذكيا المتخلين بحلى
الانصاف الخافين • من ردياى النى
والاعتداف اذ عروا على شئ رلت
فيه القدم • او ما به التسل •
ان يستحضروا لكل جواد كوة •
واكل صارم نيرة • ومن ذا الذى
يرضى سبحانه ناهى المراءى اهلان بعد
معايه • على انى اقول ان الناس
عطوفى تعطيت عنهم وان بحثوا عنى
فعيد مباحث والمسؤل من حناب
ذى الجلال • البياض لارفع النواله
ان ينفع به المخلصين • ويحمله
دحرا ليوم الدين • وهو حسى
ونعم الوكيل والله اعلم

على خلاصة ابكار الافكار اشار الى اسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الراقى العجب
فصب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه استهتروا اولعوا • واستهيووا اى جعلوا هاتين من
رجل هاتم • وهيوم مخبره المتطلعين الى سرائر الكتاب اى المريدن للاطلاع عليها او الواقفين على
سرائرها بالاجال المتعطين الى ما يفيد بردها طرهم بالتفصيل • الاقتراح السؤال من غير روية • ليحتلوها
اى ينالوا الى تلك الاسرار بما هو من احتلت الروى • اذا نظرت اليها بجلوة اى مكشوفة • وفي بعض النسخ
باعتهم متبرجات • فظهرت من تبرجات المرأة اظهرت زيتهم للرجال • والتجتر مشيه حسه • فاستعنتهم
من اسعفت الرجل بحاجه اذا قضيتها له فالتعدي بالى • تعين معنى القصد اشارة الى ان الاسماء كان
قولا قاصدا للفعلى • شرحت اى شرحت في شرحه لقوله ولما تيسر لي اتمامه • الشوارد ججع شاردة
من شرد شرودا اذ انفر فاذا كان الشرح مذللا لصعاب الشوارد فتدليله لغير الصعاب بالطريق
الاول الاماطه الارالة • الخرائد ججع خريدة • معنى المرأة المخدرة • السادى من سدا يسدوسدا • مداليد
الى الشئ • والبائى من نشبت الخبر اذا تجبرت ونظرت من اين جاء • والعجاب بضم العين وتخفيف الجيم
او تشديد بها ماجاز العجب تخبر الخط والشعر وغيرهما تحسينه • الفضل والفضيلة خلاف النقص
والنقصية • الندى الجوده • والتشديد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاء بالشيد وهو ما يللى به حائط
من حص ونحوه • العقبات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما انت لكثرة ذلك • منهم نحو نسبة
وعلامه الدابر آخر كل شئ • والغيظ غضب كامن للعاجز • الاسان جارحة الكلام وقديكنى بها عن الكلمة
وهو المراد هنا • عليين ججع على في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين • ملك رقاب الامم منع
السريرة من اطلاق هذا الاسم على الخافق والسكرام ججع مكرمة بضم الزاء فصل السكرم ضد
القوم والمآثره ججع مآثره • وهى المكرمة لانها تؤثر اى تذكر اى مايؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية

هذا كتاب سماه الانظار في
الشام شمس الدين بن محمد بن عبد
الرحمن الاصقهانى المتوفى سنة تسع
واربعين وستمائة مع مثله في طوالع
الانوار في لقاضى عبد الله بن عمر
البيضاوى المتوفى سنة خمس وثمانين
وسمائه وهو من علم الكلام وشهرته
تدبر باب العلوم مستهينة عن توصيفه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى توحده بوجوب
الوجود ودوام البقاء في تعبد
بامتناع العدم واستحالة الفناء في دل
على وجوده خلق الارض
والسموات العلى في شهود وحدانيته
انتفاء لقساد عن الارض والسماء ونزله
عن مشابهة الامثال والاكفاء في قدس
عن الحدود والانتقام والتأليف
والاجزاء احاط علمه بديب الخلة
السوداء على الصخرة لصفا في دياجير
الظلمة ابدع المواقف في قدس رمت
عن الانتهاء في له الاجادة ومنه الابداء
في دبر الكائنات بقدره الذى هو
تالى سابق القضاء في قسمرت من
ادراك ذاته افكار الملاء فيجرت
في يده الوهية انظار العلماء والصلاة
والسلام على خير البرية في محمد
الذى بعثه الى كافة البرايا في واصطفاه
لقبح الضلالة ورفع الهدى في
ووعده مقام الشفاء في يوم العرض
والجزاء وعلى الله البررة الاصفياء في
واصحابه الكرام الاتقياء في اما بعد
فان ارباب العمل متطابقون في
واصحاب القل متوافقون على ان
اكرم ما يعتد به اعناق الهمم واعظم
مباينة في فيه الامم العلم الذى هو
حياة القلب الذى هو رئيس
الاعضاء وصحة العقل الذى
هو اثر الاشياء ولذا مدح الله
تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة

لا تستقصى شعر مولى عطايه سميت فوق المدى + وتباعدت عن رتبة الادراك + الدر والدرى خاف
جوده + فقصنا في البحر والافلاك + من التجا الى جنبه يجلده مكانا عليا + ومن امراض من يجلده
نصيرا ولا وليا اذاهم بمنقبة امضى + واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى شعر عن ماته مثل السبوف
صوارما + لو لم يكن للصارمات فلول + ناسر العدل والاحسان على الانام + واسط الامن والامان
في الايام + هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها + وعمر رابع الفضل والافضل بعد اندراسها +
فعدت رياض العلوم الى روائها مخضرة الاطراف + وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب
والاكثاف + مجا سلاطين الهالم بالاستحقاق + ومفخر اساطين بنى آدم في الآفاق + السلطان المؤيد
النصور المظفر + غياث الحق والدولة والدين ببر محمد اسكندر + خلده الله ملكه وسلطانه
+ واطم على العالمين بره واحسانه + وهذا دما لا يرد لانه + صلاح لاصناف البرية شامل + وهاتنا افاض
في المقصود + متوكلا على الصمد المعبود + فاقول قال المصطفى بسم الله الرحمن الرحيم في
ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسم اول اتيها في قال
(الحمد لله العلى شانه) امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان
لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجللى برهانه) حجة القاطعة التي نصبها دالة
على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبئة في الآفاق والانفس بتجليه ابصار اولى الابصار
وتشاهد بها اسرار بضيق من تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه
اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجري في ملكوته الامايشاء (الكامل حوله) قوته لمحولة
للممكنات من حال الى حال ايجاد وافناء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمة وسعت
كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هي افلاك

الصوارم جمع صارمة من صرمت الشئ قطعتة الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر في حد السيف الرابع
جمع ربع وهو الدار بعينها الروايقال ما هوى ووروى وروا كفى والى وسماء كثير مروده واليهاء الحسن قوله
فبسم اول اتيها فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة بما تطرد في اول كل كتاب
من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه لفناء قلت تضمن خطبة كتابه الاشارة الى
مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به ويعتقوا في ابتداء الكتاب بعد رعاية التين بسم الله فكانه
قال اراد التضمن المذكور فبسم اول اتيها ليعتد به ذلك التضمن فالفاء حينئذ اصحاب موقعه على انها
قد يحى بمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب وله امثلة كثيرة في القرآن المجيد والظاهر
ان البسملة متأخرة زمانا عن التضمن الذى اراد به هنا سببه اعنى الارادة وقد يتوهم انه اراد بالتضمن
المذكور الابراد في ضمن الخطبة اى اثباتها للبسملة مدخل في ذلك حينئذ اذ لو لم ييسم اول لكان الاشارة
في اول الخطبة لافى اثباتها وتقدم جملة الحمد لله لا يكتفى لان قوله العلى شانه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله
او نعتاله من متماماتها ولا يخفى ما فيه من التعسف نعم يمكن ان يقال على تقدير كون البسملة جزءا من الخطبة
لفظ التضمن يشعر باشمال الخطبة على شئ آخر سوى الاشارة المذكورة فالبسملة على قصد التين
مدخل في التضمن وان لم يكن اها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حلت
على مجرد الترتيب ايضا ولو بالنسبة الى نفس التضمن لان مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجال
فأمل قوله ثم قال الحمد لله ان قلت ثم الترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمد لله عن البسملة لازمانا ولا رتبة
كما هو الظاهر فاوجه نعم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على يسمي قد ذكرنا في حواشى المطول
ان المحققين من النواة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوبا بخصوصية بعطف المفرد قوله الى سرادقات
قدسه اراد بالقدس النزاهة من القص وفيه تأكيد لكونه جامعا لجهات علو الشان ولذا ترك العطف
وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله وان دفاع ما قبل الانسب بالسياق ان يقول الى سرادقات كماله كما لا يخفى
على التأمل قوله ولا يجري في ملكوته الامايشاء لما كان المتبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شئ
ان كل ما اراده الله فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحصر وهو ان لا يقع الا ما اراده وكان هذا ايضا من جملة
جهات قوة السلطنة اورد قوله ولا يجري فهو في ملكوته الامايشاء اعادة للمعنى المذكور وليس فيه تخصيص

من القرآن الكريم قال الله تعالى
والذين اتوا العلم درجات وقال هل
يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولو العلم قائما بالقسط واجل العلوم
وارفعها واكل المعارف وانفعها
هو العلوم الشرعية والمعامل الدينية
اذ بها انتظام صلاح العباد واعتناء
الفلاح في المعاد ثمات العقول
من انواعها تجتنى ونفائس العقائل
من اصنافها تقتنى من تحلى بها فقد فاز
بالتدح المعلى * ومن نخل عنها
يخسر يوم القيامة اعنى لا يما علم
اصول الدين الذى هو اعظمها
موضوعا واكرمها اصولا وفروعا
واقواها اركانا واوضحها برهانا
منى قواعد لشرع واساسها ورئيس
معالم الدين ورأسها هو الكاشف
عن اسرار الالهية المطمع على اسرار
الروية العاروق بين المصطفين الاخيار
* والمغترين الاشراة المميز بين
المطيعين من اهل المعرفة والرضوان
* والعاصين من اهل الضلالة
والطغيان * وقد صمد فيه علماء
الازمان ونضلاء الاعصار والاوان
مطولات شريفة ومختصرات
لطيفة وبالعوا في تحرير المقاصد
وتقرير القواعد وتجريد المفرد
وتقيد الفوائد جزاهم الله عنا
خير الجزاء غير ان كتاب طوابع الانوار
من مصنفات الامام المحقق
العلامة قاضى القضاة وحاكم المحاكم
قدوة المتقين اسوة المذمومين افضل
التأخرين * ناصر الملة والدين امام
الاسلام والمسلمين عبد الله البيضاوى
قدس الله روحه ونور ضريحه اختص
من بيننا باشماله على عقابل العقول
ونحب المقول * قد فتح اصوله
وصرح فضوله ونخلص قوائمه

الكواكب السبعة السيارة فان الفلكيين الآخرين يسميان كرسيا وهرشا (ومن الارض مثلهم) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي بل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول نارة بالاقليم السبعة واخرى بطبقات الناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) اى حكمه او تدبيره (ينزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التى هى اتقانه واحكامه فى علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الفريزى) اى بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا كتساب المعنى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهله بتاويل الانسان (فانظروا الاستدلال) بالعلوم الضرورة (والارتقاء في مدارج الكمال) وذلك بان يرتقى اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان نصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلية

بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملوك بالذكور فان حمل على المعنى القوي وهو الملك فان الملوك
مباغة في الملك كما ان الرهبوت مباغة في الرهبه فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل
تخصيص العرش بالذكور في الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى اى استولى
والاول اقرب لان الحصوم اعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم
الغيب فتأمل قوله حيث عدت سبعا (كانقل عن الشارح البار ثم الهواء ثم الطبقة الزهريرية ثم الهواء
المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضية الصرفة التي تقرب
المركوب في طبقات العناصر واعدادها احوال آخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها
مذكور في الكتب الاخرى لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم ان التأويل بطبقات العناصر يستدعي
ان يحمل الارض في الآية على السفليات مطلقا وبه بدلا يخفى قوله نوع الانسان على غيره) فمربني آدم
بنوع الانسان ليقول الحكم بالتكريم آدم واراد بغيره الحيوانات العجم لاجن بل والملك ايضا (قوله نوع
الانسان) فمربني آدم بنوع الانسان ليدل على ان آدم عليه السلام ولا حاجة الى تقدير الصلة لان التكريم معناه
التعظيم وذو الاحتياج الى الصلة كما وقع في التنزيل ولقد كرمنابني آدم ولا حاجة الى حمله على معنى التفضيل
كما في قوله تعالى هذا الذي كرمتم على حتى لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد من تخصيص الغير
بما صد الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان في التكريم المذكور ولذا قالوا اسباب
العلم الخاق اى الملك والجن والانسان ثلاثة اقواله المسمى عقلا بالملكة (فان قلت لاشك ان من المرتبة الاولى
التي هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب
النظريات مرتبة اخرى هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب
القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض من المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة قوله حتى
يحصل ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل
القدرة على الاحتضار في الجملة كافية والام يتخصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فانه اذا حضرت
المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو تجشم فهذه المرتبة لولم يعد عقلا
بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني قوله مقدمة عليه في البقاء
ولان في كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتان اشار اليهما بما قبله والارتقاء في مدارج
الكمال قوله وهذا هو الغاية القصوى (فان قلت قد صرحوا بانهم بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان
احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث شاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي
والثانية مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث يتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاق ذاته
تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين بأن مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار

ومستقره الدار الآخرة وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الأصلية الذي هو الملهة والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل (بالفكر في مخاوفاته) وأحوالها (والندب لمصنوعاته) وأطوارها وفي قوله (ليؤدبهم) أي التفكير والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تقصيل لما يجله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شأنه وما يقبه (إلى العلم بوحود صانع) لأن المخالوقات حادثات ولا بد للمحدث من صانع (قديم) لا أول وجوده أدل لو كان أيضا حادثا لاحتاج إلى صانع آخر فتسلسل أودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فإن ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه (واحد) في صفات الألوهية لا شريك له فيها والألاختل النظام الماشهد في العالم (أحد) في حدوداته لا تركيب فيه والألاكان ممكنا وحادثا (فرد) لا شفع له من صاحبة أو ولد لمدم بجانسته غيره (صمد) سيد قصد في الخواص من صمد صمد أي قصده (منزه عن الاشياء) المشاركة له في صفاته (والانمال) الموافقة إياه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) أي العظمة يقال جل فلان اداعظم

بثانة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يصل الاضائة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما يصل اليه بمجوهيته وقصير تارة صرا فثابتة حق اليقين فمعنى قوله وهذا هو العاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبنا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل وآماره لا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل انضالقت اراد بالاستفاد الذي حكموا بان ما بعده يرتقي عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا ثاني اذ لا نسلم ان مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه عاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان يكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قبل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الاخرين او بعدهما او انها غير احديهما واعلوية المرتبتين الاخرين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتغالها عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال قوله ومستقره الدار الآخرة) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير المعقولات التي كسها وادركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال التي ادركها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز ان يكون شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا يزيد على اثنين او ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا ولوله زيادة تملق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الآخرة واجب ان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الحواشي التي ادركها محمول على ادراك اماليادها او لنفسها من حيث ان ادراك المبادي ادراك للطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار حصول مبادئ جميع النظريات بالعمل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها بما لا يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على الجواز اعني استعداده فيحتاج الى توسط المبادئ في السلك لا يخفى (قوله عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني انه عطف عليه بعد اعتبار عطف اهله عليه لان الامر بالتفكير مرتب على التكريم المفيد بالاهلية لاعلى التكريم فقط اذ لا تكليف للصبي ولم يجعله معطوفا على اهله ابقاء ثم على ماها الاصلية ادليس تعلق الامر بالتفكير متأخر اعمالة عن الاهلية المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الاشعري ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج في المراتب ادلاوجه لتخصيص قوله امرهم بذلك قوله وكلمة ثم على معناها الاصلية) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الامر بالتفكير من حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بان اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن التأهيل للمرتبتين الاخرين لاعن حصولهما بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم الروم اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس يكلف بل انما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخران ان تحصلان قبله كما هو الظاهر (قوله وكلمة ثم على معناها) أي يجوز انشاؤها على ماها الاصلية بناء على مذهب الاشاعرة قوله والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل) فان قلت الشارح قد فسر بنى آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأمورا على السنة الرسل اذ الظاهر ان المراد

قدره وجلال الله عظمته (مبرا عن شوائب التقص جامع لجهات الكمال) اى فى الذات والصفات والافعال (غنى) فى جميع ذلك (محاسن فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سأتى من ان مقتضى علمه خصوصية ذاته والصحيح للعلومية ذات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه متغافل ذرة فى الارض ولا فى السماء) اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قبل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) اى بلا احتذاء مثال بقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرج هو الشق وانشأ يفعل كذا اى ابتدا يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كازعت المعتزلة يستلزم مجرء المنافي للالهوية (تقرء بمقتضى الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالبة عن الاختلال (واحسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعنى تقرء على مفرد تذيها على انه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان التقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كان اسماء الحسنى تليق عن اتصافسمى بالكمال والتبوء عن النقائص (ارلى) هو اعم من التقديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بتقديم لبقارنه لفظ (ابدى) فانهما يذكرا ن غالبا معا (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحد بالقدم وذلك ليناى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغارة له وروبط بالابدى توحيده بالبقاء فانه الباى بذاته وماسواه اما هو باق به وارادته

رسد البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد انه تعالى امر النوع على السمة الرسل لا كل فرد فرد
والالم يستقيم في بعض من سواه من الانبياء ايضا قوله فان ذلك لازم لكونه صائغا حقيقيا (اراد
بالصانع الحقيقي انما ليس بصنوع لبيده وهو التقدم الواجب فاندفع ما دلل لكونه قديما ثم تاج
الى صانع آخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر انما استلزم الصيام بمسألة لا الاقامة بغيره
بالفعل الان يريد لكونه صائغا قديما قوله لم يمتلزم بغيره) قيل لا يصبر ادهو قادر على القهر والح
وارخاء الناس ابلوهم انهم احسن عملا ورد بأن فيه نوع عجز ايضا وفيه تأمل (قوله وانما اخبار
الى قوله على انه استلزام) اى كان مفتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اساره الى
انقطاعه عما تقدم وانه جله مستأنفة لاجلها من الاعراب وقت اعتراض بين الصفات ليكون
دليلا على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استئناف نحوى كقوله توحده بالقدم والبقاء
والاحمل على الاستئناف الباقى وهم لا يسمونه بالمقام قوله تنبها على انه استئناف الخ) لو قيل
سرد لم يكن تنبها على كالتدلالة اسنادا وان وجد نفس الدلالة لان التنبه انما يحسن من تنبيه
الاسلوب الدال على كونه استنباطا فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناش مما تقدم كأنه قبل لم قلت
ان ذاته تعالى منصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي ان يحقق معنى الكلام قوله ازلنى) ذكر
رأى ان لم يزل ثم نسب الى هذا في استقام الابالاختصار فقالوا بزلنى ثم ابدلت الياء ألفا لانها اخف
من الواو ازلنى كما قال في الح النسب الى ذى بزن لزنى وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير
بديته من الارل وير الضيق والادام مما يفر القلب عن تقدير نهايه من الابدود وهو الفور قوله
ايقارنه لفظ ابدى) فان للقدم معنى آخر كما في قوله تعالى كالرجون القديم ذكر الازلى قرينة للمراد
ودضا للتوهم البعيد قوله توحده بالقدم الى آخره لم يتعرض ههنا لتكثير الاسماء لظهورها وهى الاعتناء
بإشنان مضمونه ردا على الفرق المبين القدم والبقاء بغيره تعالى من الفلاسفة والحرمانيين وغيرهما
(قوله لانها ليست مقارة له) والتبادر المتعارف من التوحده هو الذى عن الاغبار كما لا يخفى على
المتصفح فاندفع ما قيل عدم الضريبة لا يقتضى العينية التى يقتضيهما التوحده ثم يتدفع بما ذكره السؤال
على قوله وحكم على ما عده بالعدم والفناء الان يقال المتبادر من التوحده هو الذى عن الغير بالمعنى
الغوى لا الاصطلاحى وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيدا

الكوأكب محلا بالسعود محلا وقسم
البأس والبذل لأعدائه وأوليائه من
الليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى شكرا
لبعض أياديه وأكرامه وشي
من أحسانه وأعامه والمرجو من
محاسن شيدان يتلقاه بالقبول بفضل
وكرم قال الحمد لمن وجب وجوده
وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه دل
على وجوده أرضه ومعاؤه وشهد
بوجدانه رصف العالم وبناؤه
العليم الذي يحيط علمه بما لا يقاها
هذه واحصاؤه القدير الذي لا ينهى
قدرته عند المراد له أادته وأبدائه
يدبر الأمر من السماء إلى الأرض
بألى قدره سنن السابق فضاؤه
جلت قدرته وتباركت اسماءه
وعظمت نعمته ونمت الأثر تاهت
في بدهاء الوهينه انظار العقل وآراؤه
وارتجت دون أدراكه طرق الفكر
وأخاؤه أحده ولا يحصى ثناؤه
وأشكره والشكر إنا عطاؤه
واسمى عليه السلام الذي رفع اليدين
حده وعناؤه ونح التملأه بأسه
وعناؤه على الله عليه وعلى الله
ما ضاع إلا رائد ضياؤه أقول
من دنا الله من الله الصانع وصماه
الدين من أنبات الصانع والوجود
والبقاء والنامع الصدم والآراء
والزوال والآراء والآراء والآراء
والنقاء والآراء والآراء والآراء
والسوء والآراء والآراء والآراء
هو الشاء والنداء على الجليل من نعمه
وعبر ما يقال حدث الرجل على
أنفاه وحدثه على سببه وشجاعته
والحق شجته وتعالى عن الموصوف
بصفات الجلال مولى التمجى على الكمال
فهو المستحق للحمد والابتنال
وأتصافه تعالى بوجه ب الوجود

هو الأصل الذي يشهد على أنه متصف بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجود الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والقضاء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واطهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ورنسأتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى افى الله شك فاطر السموات والارض ثم اشد على وحدانيته برصف العالم وبناؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا والرصف بالسكون المصدر يقال رصفت الحجارة فى البناء ارسفها رصفا اذا ضمت بعضها الى بعض ثم بين انه عالم بالعالم لاعلم بالذات وان علمه واحد محيط بالعلومات التى لا يهمل عدها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شىء من الكميات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شىء عليم وقال الله تعالى وما ننطق من رقة الابلها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يتخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه يسمع السر واخفى ثم ذكر انه قادر بقدرته واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحوادث

(وقضى) اى حكم (على ماعداء بالعدم والقضاء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما ذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لماسبتها اياها (يحيى ويبدى) من الابداء بمعنى الاشلاك (ويبدى) ويعيد ويقتص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يحبب عليه شىء) من الافعال كما يزعم اهل الاعتزال ادلاحا كم فوفه يوجب عليه تعالى من ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الاتحاد والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لامانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لا تغفل افعاله بالاعراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكمالها بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصلح لا تخصى لانها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها (قدر الارزاق والاحمال فى الازل) اشار به الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينفع به حللا كان او حراما والاحمال يطلق على جميع مدة النشئ كالمهر وعلى آخره الذى يقضى فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل)

ويريدون مع صماته والا قرب ان يحصل على العدم بذاته كاذ كره فى البقاء فلان نقض بالصفات وان قيل بالتغير بينها وبين الذات (قوله لانها ليست مغيرة له) يعنى ان المراد بتوحيده بالعدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيها والصفات ليست مغيرة له بعينية قوله وقضى على ماعداء ولو قال لانها ليست ماعداء لكان اظهر ولم يتجسس الى حل الغير على المعنى الاصطلاحي فان معنى ماعداء ما تجاوز وافتك عنه فى الوجود قوله لماسبتها اياها) لان صيغ الافعال يدل على التجدد كان صفات الافعال متجددة قوله اذلا حاكم فوفه) وكون العقل حاكما باطل يعنى ان الوجوب عليه اما بوجود من يوجب عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك فى بعض الاعمال او التزك فبهاذاتيا يحيل لاجله الايمان به ويوجب عليه تعالى الاتيان بخلافه كما يزعم المعتزلة وهذا ايضا باطل كما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقديقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا ذوجوب بعض الاشياء علته يكون مقتضى اسمائه الكمالية الازلية اللازمة فتأمل قوله بالاعراض والعلل) والظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لافرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقديفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموحدة المائدة الى الفاعل والغاية اعم وتعليل الشارح كلا التفسيرين بملة اخرى يشير الى هذا وقديبنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الافعال التى هى له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى فى نفس الامر كما عند المعتزلة فى الافعال الاختيارية للابد والفساد فى عالم الافعال لانه يستلزم نقصانه فى فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان تبني الفرق فى التلليل على الفرق فى المفهوم فليتأمل قوله يستلزم نقصانه فى فاعليته) لان العلة الغائية هى البساعة على الفعل وهى مقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضا والى يمكن ما فرضت غاية ثابتة ولا شك انه نقصان فى الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الارادة فى الافعال كلها قوله حللا كان او حراما) فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مفسوخا بمدح حاقه قوله تعالى فى مقام المدح «ومارزقناهم بنفقون» والتالى باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من التبعض فالممدوح منفق بهى الرزق وهو الحلال الطيب (قوله وكأنا هم الخ) يعنى ان قوله بعث عطف على قوله امرهم والعنة وان كانت مقدمة على الامر المذكور لما مر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها فى نفسها لان الامر فرع البسطة بل لانها مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الامر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولا شك ان تلك الاحكام متأخرة عن الامر بالتفكر فى الرتبة العقلية لانه اول الواجبات على ما سيجى ولانه باعتبار غايته اشارة الى مباحث الالهييات والبثمة المذكورة ههنا اشارة الى مباحث النبوات وما قبل من ان ما ذكره ههنا مشتمل على الامر بالتفكر حيث قال ويأمرهم بهى فلا يصح استثناءه من قوله اشار اليها فوهم لان المذكور ههنا الامر بالمعرفة لا الامر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الامر الخ متعلق بقوله مشتملة على احكام والمعنى ان البسطة مشتملة على احكام كثيرة وراما الامر بالتفكر

في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراد فله امادة المراد كاله ابداء قال الله تعالى كابدنا اول خلق فعنده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي هو تعالى سنن قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين والوح المحفوظ مجتمعة ومجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سن واحد جلست قدرته التي هي على كل شيء ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماءه اي تعالى وتعالى اسماءه من صفات المخلوقين قل الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاکرام عظمت نعمه التي اسع علينا ظاهرة وباطنة وعمت الاله التي لم يمتد اكل المخلوقات قال الله تعالى واسبح علكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بديهة الوهيته انظار العقل اي ملاحظته بالصبر واراؤه فان ملاحظة العقل بالصبر لا يدرى بالضرورة انما هو الحد والرسم والبارى عرشه لا يشاركه في الاشياء في معنى حسي ولا نوعي فلا يفصل عن غيره بمعنى بصلي او عرضي بل هو فصل عنه فله ان يس له من ولا تفصل رلا لا تنزل فانه من بده كالمس له لارم من بصل بصره العادل حقيقته فله رسم له بوسله الى ملاحظته ولذلك تاهت اذ العقل اي ملاحظته التي اسفاد

اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز جعلها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقاهم) للانبياء والرسول (بالمجرات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى مجزة لاجباره الناس عن الايمان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا اضاء حتى غلب ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكور مع اندراجهم في التنزيه لزيد اهتمام بشانه (ويأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) ثابتات الكمالات الوصفية الذاتية (وتعبيده) ثابتات فيكون الامر جزءا من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهولان كلمة سوى للاستثناء لا للدخال وتعقيد لان الظاهر حينئذ ان يقال من جعلها الامر بالتفكر واستدراك اذ الحاجة الى قوله اشار اليها قوله فان البعثة مشتملة الخ) اشارة الى وجه التراخي في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جانبها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من البعثة بل جزءا من جرتها والجزء مقدم بالذات على الكل لقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المصنف اشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار اليه ايضا بقوله ويأمرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدورا الى معرفة الكميات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال بقوله والرسول نبي معه كتاب) اتبع صاحب الكشف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسول اكثر من ثلثمائة وقد يأول بأن مراده بمنزلة كتاب ان يكون مأثورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء نزل على نفسه او على نبي آخر والاقر ماقيل ان الرسول هو الذي انزل عليه كتاب وامر بحكم لم يكن قبله وانما ينزل عليه كتاب والي اسم وقيل الرسول من انزل عليه جبرائيل وامره بالتبليغ والني غير الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واطى المجزة (قوله والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ وهو موافق لما وقع في شرح العقائد النسفية من انه يشترط في الرسول الكتب وفي بعض النسخ مع كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في شرح المفاصد من ان الرسول قد يخص لمن له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة في انه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الاولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب ويجوز ان يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون ما له من يكون معه كتاب شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد بالقض بامسئله عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان ما كالتعريفين واحدا لان من له كتاب فله شرع وليس بشيء لان الكتاب لا يجب ان يكون تاما لان داود عليه السلام كان صاحب كتاب كهداية على ما قالوا قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه) انما لم يقل والنبي اعلم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول واراد بمن لا كتاب معه نبي لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبياً ثم يلزم ان يكون من يتكلم من الانبياء بدون كتاب ولا اية من قبله خارجا عن النبي والرسول اللهم الا ان يكون لا وجود له ودونه خرق القناد قوله وآية ايضا لكونه علامة دالة الخ) رجليه ان يكون مضاف الى المجرات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الداء من حيث اسماها بهذه الصفة غيرها من حيث اسمها فبذلك فيحصل التمايز الصحيح له لطف وهذا معنى ما يقال نزل بنابر الصنفات منزلة بنابر الذات قوله ليدعوهم الخ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفته الوجود سابقة عليه كدال عليه ايضا ترتيب المقاصد في الموقف الخامس فنرا الى ان الجاهل بنفس وجده تعالى قليل والبعثة اكثر بما يكون للدعوة الى الواحد والتنزيه فبين ان الاعتساراهم وهذا ظاهر على المنصف قوله وتعبيده بآيات الكمالات (الميد) خص التمجيد بآيات الكمالات العقلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم الماشع بالانوار والافعال

واصلة اليها بواسطة الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلى عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه فقال واصلى على رسوله الذي رفع الهدي بان بلغه مشارق الارض ومغاربها والعشاء بالقصع الشعب مصدر صنى بالكسر يعنى بالقصع وقع الضلالة اى قهر بأمره اى شدته وغناؤه بالقصع النفع والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوا وضياء واضاءت مثله وقد يعنى متعديا يقال اضاءته النار واضاءه ههنا متعديا فاعله ضياؤه والضمير الذى اصبغ اليه الضياء راجع الى الرسول عليه السلام والبدر النير مفعوله ويجوز ايضا ان يكون لازما ويكون ح البدر النير فاعلا لاضاءه وضياؤه بدل منه قاله وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا وافويها جمعة ودللا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل بالبراز اسرار اللاهوت من استار الجبروت المطلاع على ناهيات الملك ومفياث المسكوت الماروق بين المنتخبين الرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف من احوال السعداء والاشقياء فى دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى قواعد الشرح واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها اقول ٢ اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعنا للمحصلين على طلبه ولما كان معظم العلوم يعرف بعضها بالموضوع وشرفها بامانة اصوله اى قواعد الكليم ككونه تعالى فاعلا غنارا وفروعه اى المسائل التى تتفرع على

اشتهر فى الخبر (البعض الى الاسود والاجر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشعب المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعت اى قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعون يحبكم الله (ابن القاسم محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب ابن هاشم) كنى عليه السلام بأبى القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم وديارهم وذكرا لالب حيث بذل مبالغته فى مباشرة القسمة (وانزل معه) عطف على ختمهم واشارته الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مينا) اى ظاهرا ايجازه او مقظرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر (فاكل لعباده دينهم واتم عليه نعمته ورضى لهم الاسلام ديننا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربيا (كراما) مرضيا جامعا للمنافع لا تستقصى (وقرأنا) مقرأ (قدما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التى لا مجال للحدوث فيها (ذاغيات) هى اواخر السور (ومواقف) هى فواصل الآيات (محفوظا فى القلوب) ويروى فى الصدور (مقرؤا بالاسن مكتوبا فى المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقتها اعنى المحفوظ والمقرؤ والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وروض الانتهاء والوقوف بما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور فى آلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابى الحسن الاشعري من ان القدم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأ اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيرداد ذلك

القبليات وكذا الكلام فى سائر قوله الى العرب والعجم) وقبل الانس والجن وجه المناسبة فى الاول غلبة السواد فى العرب والجرة فى العجم وفى الثانى ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار قوله بكسر الشين هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا لمجىء الضم فى حين مضاده كالكسر قوله قل ان كنتم تحبون الله الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوبا لله فلا شك فى كون المتبوع ايضا حبيباً له فنبوت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة قوله ابن هاشم ذكر نسيه عليه السلام الى هاشم لانه اصل اشرف القبائل الابراهيمية الشريفة قوله مبالغته فى مباشرة القسمة (قاسم القاسم) اما معنى المصدر او يجعل القسمة قاسما مبالغته كقولهم شعر شاعر وداية دهاية قوله وانزل معه (اختار معه) على عليه اشارته الى ان القرآن اول المعجزات الذى لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك قوله والدائر على كل لسان بكل مكان (يعنى السنة المسلمين وامكنتهم فان البعده لما كانت عامة الى الاسود والاجر كان القرآن دائرا بين كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسلمى ذلك الزمان لاحقيقة ولا حكما وكذا الكلام فى قوله بكل مكان قوله وصف القرآن بالقدم الخ) قيل هذا صلح لاعن تراضى الخصمين فان المصنف فى بحث الكلام يستغنى عن الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بأن الشارح سيحقق ما عليه المصنف فى اثنا بحث الكلام حيث ما شعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص فى شرح المختصر واما ما ذكره فى الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة وراما المعترض فليس المراد منه الانتقال مذهب القوم قوله لقصور فى آلات القراءة) فيجئذ وصفه بالقضايا والمواقف يحتاج الى التساؤل وقديما لرتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضى الحدوث لان القديم ربما لا يكون زمانيا بل وضعيا كالحروف المطبقة فى سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع الان فى ادراك مثل هذا الترتيب فى الالفاظ بدون النقوش نوع غرض قوله منشأ اشتراك لفظ المعنى الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعنى الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ ونقل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيق القائم بلسان جبريل عليه السلام او بالله

وضوحاً فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يحد إليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئاً يأتى غالباً من قدامه او من خلفه (ولا يتطرق إليه نسخ) اي لا ينهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف في اصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلمة التوراة (او وصفه) بأن يغير مثلاً اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما نزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اي جعله متولداً منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلاً لقوله تعالى وانا لله لحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للامة المهديين عن مطاعهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم) يعنى ابا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسجنها الاثني وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم و اشار الى ان اعتقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافته واولاه) فانه عليه السلام جعله خليفة في امامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) احكمها (ومهد) بسطها ووطأها مذهباً تصليه في دفع مانعي الزكاة معطين بأن صلاته عليه السلام كانت سكنهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاحوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعته اي اصلح وجع ما تفرق من اموره (وسد الثلثة) الخلل (وقام قيام الابد بأمر دينهم وديارهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح)

تعالى خاصة للقطع بأن كل ما يقرؤ كل واحد منا هو القرآن المقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثله لا عينه ضرورة ان الاعراض يشخص بمحالها فيتعذر تعدد المصادر بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفين وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد افراد من ادعي قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى ازلا والافالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الاحال بحدوث المحل والقول بان القائم بنا هو القراءة المقررة بالآيئة اليه فتأمل قوله كما غيرت النصارى تشديد ما نزل اليهم في الانجيل فان قيل الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف تصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركاً بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره نقلنا بمعنى بان يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة في احدهما وعدمها في الآخر كما في العربي وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد قوله لقوله تعالى وانا له لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكره موقوفة على ان التحريف فيها نفسها فيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلي الذي هو اظهر المجرى على يده والاستدلال بنطوقها على انعدام التحريف فيما سواها لا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالاثار ايضا وهو ظاهر ثم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية قوله وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوباً من عند الله تعالى فلا يكون نصب الامة من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله من احكامه تعالى كما سنشير اليه فيما ينقل عن الارموي من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعنا عند اهل الحق في مباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعالى فهو مندرج في مسألة ان الله تعالى لا يحب عليه شيء فلي تأمل قوله لخرافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا سمع خرافة استهوت الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له قوله معطين بان صلاته عليه السلام) اي دما النبي عليه السلام لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المستون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم اي يسكنون اليها وتطمش قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم

الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على ايات ان الله متكلم مرسل للرب لموح اليهم وهذه الامور انما يعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقربها اصولا وفروعا واقربها حاجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذات المخلوقات لانه يصح فيه من صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ذات الله موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين نفسه او بين في علم آخر ودات الله تعالى غير بين بنفسه لانه ناسى وغير بين في علم آخر لان سائر العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لاسما ايات الصانع تعالى لا لما قيل ان ذاته من في الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبنيا في علم آخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان ما بين الدليل وجود الذات وهو زائد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات موضوعا فان قيل اشياء وجود الموضوع لا يكون في العلم بل في علم اخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بان اذا كان البحث

جذبها (ودرا المفسد) دفعها (لاولاهم واخراهم) وكما في دفع المفسد ان قتل مسيله الكذاب في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقبى) (اتبع) (اراه) هو تحريك الاء ما بقى من رسم الشيء (والترم ونيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عنا الجبارة) هما جمع العاني وهو المتجاوز الحدو جمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب (وكسروا احناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرى معرب خمرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاوا بدينه الآفاق واشرفت) الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينوا العارب والشارق بالعارف) العلوم والاعتقادات الحقة (ومحسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات (والبوطن من الزيف) وهو الميل الى العقائد الزائفة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والصلالة) وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته (وعناؤه) في ازهاق الباطل وافناءه (وتقصاه) تشابه (حسن غناؤه) نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلاؤه (ماطلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع اصحابه بمن هاجر اليه) بن اوطاه (اونصروا آرى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله واصحابه (تسليما كبيرا) وبعد ﷺ شرع بين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى ان كماله بعد تحصيله وتكميله نوعا وعه المسمى كالاولى على الاطلاق انما هو (بمحصل صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كالاتيا و اشار الى انه قيمان احدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعالم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فخصص به ايضا كالكناية الصادرة عنه وكأضاه للسير (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثاني (ونقصانه) يفضل بعض افراده) اى افراد ذلك النوع (بعضالى ان بعد واحداهم بالف) ولم ارامثال الرجال

وغفر ذنوبهم قوله ويسمى كالاتيا) قبل حل الكمال المذكور على الكمال الثاني لاحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكميله الخ لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة الطقية وما يتبعها من العقل ماديا على صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان اولا او تاليا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد عفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا مأخوذ من كلام الابرى حيث حل قوله بمحصل صفاتها على الكمالات الاولى المتنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الالهيات الحقيقية تنذر الاطلاع عليها او تعمس فاخذوا الاثر القريب الذى يستمتع سائر الآثار المختصة بالنوع وممونه فصلا والاثر العام القريب الذى يستمتع سائر الآثار العامة له وممونه جنسا تسويلا للطالب وصح تسمية الذاتى بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خير مان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطابق عليها الصفات النفسية ولا تعمس الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة المتنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف حتى قبل ان النفس الناطقة ليست صورة متنوعة له لانه لا يجرى كغيره يكون صورة متنوعة للبادى بل له صورة متنوعة جمعية بجهولة ولحقائها تزلوا المس المجردة التى هى منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر من زلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فما ذكره الابرى لزوم عدم التعرض للقسام الاول من الكمال الثاني واقرب منه تميم الصفات اياها وايضا الكمال الاول المتنوع في نفس الامر لا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يأتى عن حل الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لا يمتد في اشخاص النوع وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف ظاهر وايضا قوله فادن كاله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد

تفاوتت * الى الجسد حتى عدائف بواحد * (بل يعد احدهم سماء والآخر ارضا) * الناس ارض بكل ارض * وانت من فوقهم سماء * واما تفاضل الانواع فيما بينها فيحسب تفاضل منوعاتها المستتعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لساثر الاجسام في الحصول في الحيز) في المكان (والفضاء) الخالي من التحيز (والنباتات في الاغذاء والنشوء والتماء والحيوانات العجم في حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كالا له من حيث انه انسان بل انما هي كالات للجسم مطلقا او للجسم النامي والحيوان (وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما عطى من القوة النطقية) التي هي كاله الاول المنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اى استعداد لادراك العقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له استعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات (واهلته لتظروا الاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال (وهله بما يمكن واستعمال فاذا كاله) الانسرف الاعلى انما هو (بتعلل العقولات) الاولى (واكتساب الجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كالا له معتد به ايضا لكن الكمالات العلية ارفع واسنى اذ لا كاله كعرقه تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملة منها متعسرة او متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذر (افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (امرهم بينهم زمرا) هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبها متفاوتة دائرا امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول) متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابهة العروق (وتفاوت) عطف على افرق (حالهم) في اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس) رضى الله عنهما (في درجاتهم انما خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض اكابر الاغفوا حيا را الامة) الخبر بالكسر والقبح العالم الذى يحبر الكلام وزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثر الحديث اذ ذكرته عن غيرك (اختلاف امتى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (بعضى) اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف همهم في العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالاعمال (وهمة آخر في الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقم للنوع (كما اختلف هم اصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد منهم) بحرفة (او صناعة) فيتم النظام (في المعاش المعين

عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا في علم آخر بل في ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده في العلم الاخر اذا كان غير مظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وسارها ظنى واما بالنسبة الى الالهى على طريقة الحكميم فلانه مسند الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكميم فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كان الاصول كذلك فالفروع المستتعة كذلك وامانه اقويها بجهة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واجلاها بحجة وسبيل فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له مافى السموات وما فى الارض * قال هذا وان كنا بايستل على عقائل العقول ونخب المنقول في تقيح اصوله وتخرىج فصوله وتلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادئ والمطالع مقومة العوالى والمقاطع وسميته (طوالع الانوار من مطالع الانظار) والله سبحانه اعلم ان يعصمى عن

الاباطيل ويهديني سواء السبيل
ويغفر لي خطيئتي يوم الدين ويوفني
على اعلى عليين مع النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين **اقول** * اى
مضى هذا واخذ هذا والعقائل جمع
عقيلة وهى الكريمة من كل شئ اى
يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار
المباحث الثقيلة يقال جاءنى نخب
اصحابه اى خيارهم فى تنقيح اصوله
وتخرج فصوله فان الاصول المقررة
فيه متقنة والفصول المحررة فيه
مخرجة والتنقيح التذهيب والمعنى
ان اصوله مهيئة متقنة عن الزوائد
وفصوله محررة مخرجة على القواعد
وقوانينه ملخصة اى مبينة ومشروحة
والتلخيص التيسير والشروح
والمشاكل المتيسر يقال اشكل الامر
اى التبس ويقال اعضل الامر اى
استدواستغرق وامر بعض لا يهتدى
لوجهه والابانة الايضاح يقال
ابنته ابانة اى اوضحته والشعوب
جمع الشعب بفتح الشين وهو ما
تشعب اى تفرق من قبائل العرب
والجنوب جمع الجنب مسندانية
الجنوب اى متقاربتا والمسومة
المعلقة قوله تعالى مسومين اى
معلين وقوله تعالى حجارة من طين مسومة
اى عليها امثال الخواتيم مقومة اى
مستقيمة يقال قومت الشئ فهو
قوم اى مستقيم اراد بالمطالع
والمنادى مباحث النظر وسياذه
والممكنات واراد بالعوالى والمقاطع
مباحث الالهيات والنبوة والامامة
وهو ظاهر **قال** * وبعد فقصود
الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة
كتب **اقول** * لما كان المقصود الا
عظم من تأليف هذا الكتاب اثبات
الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق
بها البراهين العقلية المتألفة من مقدمات

لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رجة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا ونظريا واذا كان
الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بحملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة
فيه اتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة
(واجداها) مائدة (واحراها) اى اجدرها (بمقدار المهمة بها والقاء الشراشر عليها) يقال القى عليه
شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الانتقال جمع شرشرة (وادآب النفس)
اتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيد)
فى الالهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الامراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (واتصافه
بصفات الجلال والاكرام) اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات
السلبية والثبوتية او القهر والطف (واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام) بل لامتربة اشرف
منها بعد الالهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
والاحكام الفقهية اذ لا يثبت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه
يترقى فى الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى
والنجاح) فى الدنيا (والقوز والفلاح فى العقبى) فوجب ان يعنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه فى زماننا
هذا قد اتخذ ظهريا) اى امرامنا قد اتقى وراء الظاهر (وصار طلبه عند اكثرين شيئا فريا) بدعيا
بجيبا وقيل مصنوطا مختلفا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل) ومطمح نزار من يشتغل به
على الندرة قال وقيل (هما فعلا والمعى ان انتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل
من شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار فى رواية) فوجب علينا ان نرغب
طلبه زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق واتى قد طالعت ما وقع الى
من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ارفها ما فيه شفاء لعليل (بامراض الاهواء فى الآراء) (اورواء)
اى رى اورواء (لتليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح
ان الرواء باد وقع الراء هو الماء العذب وبكسرهما جمع ريان وبضمهما المظهر الحسن (سيما) حذف منه
الآخر للتعميم وعلى الثانى عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وعطف قوله او صناعة
بكلمة او يشير الى الوجه الاول بكلمة الواو على ما فى بعض النسخ يشير الى الوجه الثانى قوله
بحرفة او صناعة (الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج فى حصولها الى المراولة وقد يراد بالحرفة
ما يقابلها خصوصا اذا قيل بها فلدفع توهم قصر اختلاف الهمم فى الحرف بالمعنى المقابل للصناعة
لم يكتب بما ذكره بل قال او صناعة قوله اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية)
قيل هذا مبنى على وجوب علم الكلام فى الاجتهاد والمختار خلافا لى على جواز التقليد فى الاعتقادات
عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف اى وعلى مقاصد علم
الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لا يثبت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لا يثبت الصانع بدليله
ولاشك فى هذه الابداء وكفايته فى مدح الفن (قوله اورواء) فى تاج البهقى والصراخ روى روى رياء بالكسر
والفتح وروى كرضى سرباب شدن فهو فى الاصل مقصورة مده المصنف ليناسب شفاء على ما نقل
عن سبويه ان الالف الممدودة فى الاصل مقصورة زيدت قبلها الف لزيادة المدم فلبت الالف همزة
ثم انه ما بمناء الاصلى كما هو الظاهر او بمعنى التعدى فانه قد يستعمل المصدر اللزوم بمعنى التعدى
كما فى قوله تعالى * والله انبتكم من الارض نباتا * وال التوجيهين اشار الشارح بقوله اى رى
اورواء وقوله وفى الصحاح بواو العطف اشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز ان يكون بالفتح بمعنى
الماء العذب اى القاطع للعطش اخره لقوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حيث تد دواء بدل شفاء
قوله وفى الصحاح ان الرواء الخ (الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والماء تفسيره بارى
والارواء فقلعه بيان المراد فى المقام يعنى اريد بالرواء هو الماء العذب مسبيه اعنى الرى او الارواء
نم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقى اعنى الماء العذب وانما صار الى الجواز لتناسب قوله

كلمة للكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله (والهم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصيح وقوعها صلة لما وهذا من قبل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى اتنى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لامل انتفاؤه في زمان قصور الهم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات) في تعابه (قارة والدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (مكثرة) ثم انه بين ما جله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المحل (ومطولاتها مع الاسام) بمافيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) اى مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قع من دلاله بالاقياع) بما يشيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) بنظر اليها بمؤخر صيته (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والاقوال) التي صدرت عن قبله (والنصرف) بالرفع عطفاً على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يالى الام المالك) الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة (ومنهم من يلقى) بجمع ويضم (مغالط) شبه يلفظ فيها (لتروج رأيه ولا يدري ان القاد من ورائه) فيرى فيها ويقضها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدي اليه بآدى رأيه) اى اوله بلا معان تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض) بالابطال ويترقى الى المقاصد بسبب الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب باليسط (في العبارة والتكرار) في المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء موج من زخار البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كالحطب لبل) كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضرار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيول الفرسان يعنى بكسالب العسكر بأسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (ويجمع ما يجمعه من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذه ام سمين ومخيف) اى رقيق ركبك (مالقاء) ما وجده (ام متبن) اى اقوى فصار جميع ما ذكره باعثاله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (فخداني) سافني وبني (الحذب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا الدلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتبا مقصدا) متوسطا (لامطولا عملا) بطوله (ولا مختصرا محلا) بإيجازه (اودعته) اوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميرت فيه القش من الباب ولم آل) اى ولم اترك (جهدا) سعيًا وطاقة (في تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحصى تجتر) تتأيل في مشيها كالتدال يحماله (اتصاحا) مفعول له (والشبه تضاء ل) تضاه وتهاقر (اتصاحا) كالذى ظهرت قبائحها وانكشفت سوائه (ونبت في القدر والتزييف) للدلائل (والهدم والتزيف) اى الاحكام المقاصد (على نكت هي يتابع التحقيق وقرتهدى الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مثقلة

شفاه فان المراد به المعنى المصدرى قوله حذف منه كلمة لا ذكر البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيبا لالا لا نظيره في كلام العرب قوله مؤولة بالظرف ذكر الصاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير طائد الى ذى الحال يجرى مجرى الظرف ولا يكون مبينة لهيئة الفاعل او المفعول بل يكون بيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل او وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وهما وجد باعث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها (توله مؤولة بالظرف) لا حاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لاسيما يعنى بمعنى خصوصاً او اختصاصاً وحيث يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف والمعنى اخص انتفاء الشفاء والارواء خصوصاً حال كون الهم قاصرة قوله ولم اترك) ضمن آل معنى الترك

مأخوذة من الممكنات بالظن فيها رتب المص الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثانى في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها * قال * اما المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول * اقول * المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها المباحث الالهية وما يبحث الكتب الثلاثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلماذا جعل المص مباحث النظر مقدمة الكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدق بهاعلى وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادئ للنظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا وللتنظر باعتبار شموله لهما احكام ذكر في المقدمة اربعة فصول الاول في المبادئ الثاني في الاقوال الشارحة الثالث في الجيج الرابع في احكام النظر * قال * الفصل الاول في المبادئ اعلم ان تفعل الشئ وحده من غير حكم عليه ببنى او اثبات يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكلاهما يتسمان الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كنصور الوجود والعدم والحكم بان الشئ والاثبات لا يتجتمان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصنائع اذ لو كانت التصورات والتصديقات بغيرها ضرورية او مكتسبة لما قدنا شيئا اولما تحصلنا على شئ لان النظرى انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلما كانت باهرها مكتسبة لزم

استناد كل منها الى غيره امام موضوعات متناهية او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحال ان اقول اعلم ان تعقل الشيء ادراكه مجرد عن الغواشي الغريبة والواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به تدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخييل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكتشفاً بالعوارض العربية والواحق المادية مع حضور المادة ونسبته خاصة بينها وبين المدرك والتخييل ادراكه مكتشفاً بالعوارض الغريبة والواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجرق التعلق بالاحساس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون مبيناً للتعقل والعلم قديراً به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل علماً ومنهم من قد العلم بالامر المعنوي وحينئذ يكون ما بالادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقاً من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل اخص من العلم مطلقاً وقد يطلق العلم ويرد به التصديق وقد يطلق العلم ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والصور في مثل هذا يفيدك ان تحدث في الذهن صورة هذا التأليب وما يؤلف منه كالتأليب والعرض والتصديق هو ان يحصل

على لطيفة مؤثرة في القلوب والنبوع عين الماء والفقرة بالسكون فعادة الظاهر وتطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيهه بها وعلى قربة الاسجاع ايضاً (وانا انظر من الموارد) مواضع الورد جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (وانا مل في الخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقري) اي الرجوع الى خلف (انا مل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله واتمه (وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فتور) اي شقي فأسده واصلمه (حافظاً) حال من قاعل كتبت وما في حيرة من اودعته وما عطف عليه اي ضل كل ذلك حافظاً (للاوضاع) التي ينبغي ان يحافظ عليها (ارمزا) مشيراً بايجاز العبارة (مشبعاً) موصحاً باطنياً (في مقام الرمز والاشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجة) اي ولا تردد ولا اضطراب مناسباً صدور (واولاه) (وروادقه) أو اخره (متعاقبا سوابقه ولواحقه) وقوله (بكراً) بدل من كلاماً (من ابكار الجنان لم يطحنها) لم يسها (من قبل انس ولا جان وكنيت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيي) ادبره (واردد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (واؤامر نفسي) من المؤامرة وهي المشاورة لان كلاماً من المشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهي وهي العقل لانه ينهى عن القسوة (من اصدقائي مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كفو) متعلق باجيل وما عطف عليه (اذ فها اليه) يقال زفقت العروس الى زوجها اذ ف بالضم زفا وزفا (يعرف قدرها ويغلي مهرها) يكثره (موفق) من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الليث (يعز الدين في السيف والسنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالجنة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه الصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لا عب) وهو منديل يلف ليضرب به عند اللعب (حتى وقع) غاية لاجالة الرأي وما عطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولا يوازي) لا يحاذي ولا يقابل باحد (وهو غني عن ان يباهي) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهي) ويفاخروا المعنى انه اجل من متعلق بالمباهاة اي بما يمكن ان تعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلاً (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اي حفظ وضبط (العباد شائناً) تمييز عن النسبة في اعظم (واعلاهم) منزلاً ومكاناً وانداهم راحة وبنائاً يقال فلان ندى الكف اذا كان سخياً (واشجعهم جأشاً) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط

فجعل جهداً مفعوله وههنا وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول قوله لا عوج فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو يفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من الحسوسات هكذا وجدبت بخط جدي في حواشي المواقف ويؤيده قوله تعالى لا ترى فيها عوجاً ولا امناً وربما يقال عكس هذا ايضاً حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح بكى در چوب ومانند آن وبالكسر بكى در دين ومانند آن وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالخائط والعود فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض اودين او معاش قوله والمعنى انه اجل من متعلق بالمباهاة المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلاً عليه اذ ليس يشاركها قبلها في اصل الفعل اعني الجلالة مثلاً ولم يلتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفضل يتضمن اسم التفضيل اي متباعدة في الجلالة من ان يباهي تخرزا من لزوم استعمال افعال التفضيل حيث لا بد من الاشياء الثلاثة كما صرح به في شرحه للمفتاح وان امكن ان يحاب بان من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما قوله تعالى فانه يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال عن يمكن لكنه اراد الوصف اي من ملك يمكن

في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها انما مطابقة لها ومنهم من قسم
العلم الى التصور والى التصديق واراد
بالتصور الادراك الساذج اى الادراك
الذى لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق
الادراك الذى يلحقه الحكم ومنهم
من جعل التصديق عبارة عن مجموع
الادراك والحكم والمصنف قسم
التعلل الى قسمين تعقل الشئ حال
كونه منفردا عن الحكم عليه بنى
شئ عنه او ثباته له وتعقل الشئ
مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول
تصورا والثاني تصديقا وانما خص
التعلل بالقسم من بين سائر انواع
الادراك لان الامور المعلومة التى
يكون ترتيبها فكرا ونظرا هى
المعقولات لا المحسوسات والتحصيلات
والنوهات لما ستعرف ان الفكر
هو الحركة في المعقولات ولم يلزم
من تقيم التعلل الى قسمين وتسمية
احدهما بالتصور والآخر بالتصديق
عدم انقسام سائر انواع الادراك
الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور
والآخر بالتصديق ولا تسمية
احدهما بالتصور فقط او بالتصور
الساذج وتسمية الآخر بالتصور
مع التصديق اى الحكم وقوله وحده
حال من الشئ هو قوله من غير حكم عليه
بنى او ثبات اى من غير ان يلحقه حكم
باحدهما بيان لقوله وحده والمراد به
ان لا يلحقه حكم لان يلحقه عدم
الحكم والحكم انما هو النسبة
الثبوتية وانتزاعها ويقال
للابتغاع ايجاب واثبات
والانتزاع سلب ونفى والنسبة
الثبوتية ثبوت شئ لثبوت شئ على وجه
هو كاشبوت عرض للبياض في قولنا
البياض عرض او ثبوت شئ مع شئ

الجأش اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقوام ديننا واماؤهم سيفا وسانا)
يقال رعته فارناع اى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واهزمهم انصارا
واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة)
الانسية من شيد (رفع واحكم) قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه
(حين ارادت ان تنعدم ورفعات المعالي اوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها
(وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولوا بدلفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد
(وقد أدنت) اعلمت (الانداس) بالانحاء (محرمات الكاسرة بالارث والاستحقاق جال الدنيا والدين
ابوهم) لازالت الافلاك متابعة لهواء والافكار منخرية لرضاء (هذا دعاء قدشاع فى عباراتهم لكن
الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله التاهل) انصرع (باطلق لسان وارق جانان)
اى برغبة وافترة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم ايام
دولته ويمتعه بماخوله (اعطاء وملكه) دهر طويلا ويوقفه لان يكتسبه به (بماخوله) الايقين ذكرا
جبيلا (فى هذه الدار) واجرا جزيلا (فى دار القرار) انه على ذلك قدبر وبالاجابة جديرو الكتاب
مرتب على ستة مواقف (وذلك لان مايدكر فيه اما ان يحب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول
فى المقدمات اولا يجب وحيث ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة للوجود
وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او بما يختص قاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف
الثالث فى الاحراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجوهر واما بالواجب تعالى
قاما باعتبار ارساله الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس فى السميات اولا باعتبار
وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجد فى التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل
والامور العامة كالمبادئ لما عداها والسميات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات
واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاحراض على احوال الجوهر كما يستدل باحوال
الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة النهائية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجوهر
الافراد التى لا تنهاى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده
الموقف الاول فى المقدمات وفيه مرادف ثمة

ان يتعلق به البهايات فآورد على ما ذكر وامثاله ما آت سورة الكافرين وغيرها قوله اصولها
ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (الحكمة هى التوسط فى تدبير العاش والعفة هى التوسط بالنسبة
الى القوة الشهوانية والشجاعة هى التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية وبجمع الثلاثة العدالة وسيفصل
الشارح هذه المعاني فى اواخر مباحث الكيفيات النفسانية وتحقق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا
ليست الحكمة التى جعلت قسمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية
(قوله مايدكر فيه) اى المقصد الذى يذكر فيه فلا يرد الخطبة والمراد بالوجوب الوجوب الاستحسانى
والتقديم التقديم على كل ما عداه فلا يرد بعض المباحث الذى هو كالامور العامة فى علم الكلام اى فى تحصيله
سواء كان جزأ منه كباحث النظر اولا كالرؤس الثانية التى هى مبادئ الشروع قوله وهو
الموقف الثانى فى الامور العامة (اى هو المقصود من الموقف الثانى وان ذكر بالاستطراد فى هذا
الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلاثة كالوجوب والقدم ووجود القدم فى الصفات لا ينافى القول
باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده فى الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على
انها ليست غير الذات وايضا قالوا فالعدم الذاتى لا يوجد فيه اصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص
ان لا يختص مع مقابله كما اشير اليه فى اول هذا الموقف كما سيجى زيادة بحث ان شاء الله تعالى قوله
فما يجب تقديمه فى كل علم (اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما
هى المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها فى كل علم والجواب الجمل على حذف المضاف والمعنى
ما يجب تقديم نوعه فى كل علم شرع فى تحصيله وحيث ان يكون مابارة عن تلك الامور المضافة الى

على وجه الاستصحاب كثبت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنار موجود او ثبت مباينة شئ عن شئ على وجه الانفصال كأنفصال قولنا هذا العدد زوج من قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا او زوجا فعلى هذا تعقل شئ لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شئ يلحقه الحكم يسمى تصديقا بينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصداقان ولا يرتفعان عن العقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شئ وحده اى لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق دائما فلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور الحكم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور الحكم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اى كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى البهيمى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبى يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البهيمى من كل منهما بهيمى والبعض من كل منهما كسبى مثال التصور البهيمى تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البهيمى الحكم بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبى تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبى العلم بحدوث السلم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البهيمى بأنه الذى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر فلان التصديق البهيمى قد يتوقف حصوله على نظر وفكر فان يكون كل من مافيه واحدهما كسبيا والاولى ان يشأ التصديق

المرصد الاول (فما يجب تقديمه في كل علم) واما المرصد الباقية فقيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذى مرجعه اعتبار الاولى والا حق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طابا على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجالية باعتبار امر شامل له بضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد علم الكلام بخصوصه اى يكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اى تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافه وانما لم يقل اى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه (قوله فقيما يجب تقديمه الخ) اى في بيان ما يجب تقديمه في كل علم يطلب تحصيله واثبات تقديمه بالدليل وهى مطلق التعريف والموضوع والغاية وامثالها لا الخصوصية بالكلام بدليل انه ذكر المصنف في كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف او خبره محذوف اى بما يجب تقديمه تعريفه او بما يجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة في المقاصد الستة مخالفا لسائر المقاصد والمراد والمواقف وقول الشارح رحمه الله اى تعريف العلم الذى اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لالى كل والتخصيص بالصفة ملحوظ في المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات في المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها اهم بالاثبات لان تقديم الامور المخصوصة بالكلام انما وجب لكونها افرادها ومن قال ان المراد الامور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف اى تقديم نوعه وان الضمير في قول تعريفه راجع الى الكلام وان اللام في قول الشارح اى العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء قوله ققيما يجب تقديمه في هذا العلم (اى لافى كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلابها مع اشتغالها على نوع كثرة ودقة مما ليس بمستحسن في طرق التعليم قطعنا واما تصدير كتب الكلام بهامع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا قوله ولم يرد بوجوب التقديم الخ قال رحمه الله اما الذى يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بغاية ما باهتة على طلبه واعترض عليه بأن الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة النامة وان تمامها يكون الشرح مشتملا على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع يمل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعنى ابتداء من غير تقيد بشئ اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب له وهذا ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كاحققاه في حواشى المطول قوله سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالى شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدا لمفهوم اسمه وان ين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم بميزه من غيره واما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسائله بل يتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه (اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجهها اعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهاذا اورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة مناه بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التى يمكن تقديمها على الشروع كاهو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدى للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه

بصيرة فيه (فان من ركب متن عياء) وهي العمياء بمعنى الباطل (اوشك ان يخطب خطب عشواء) وهي الناقصة التي لا تبصر قدامها فهي تحبط يديها كل شيء ويقال فلان ركب المشواء اذا خطب امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقتدر معه) اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما قادرا قدرة تامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (باراد الحجج) عليه (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثاني الى انتفاء المانع وهما ابحاث . الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به الثاني انه شبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وبالطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به الى حفظ

على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه قوله فان من ركب الخ (هذا في موقع التعليل لا يحجب تصور العلم بتعريفه ليجعل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم تعرض له وقد يكون تصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجود اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب الخ (قوله بمعنى الباطل) وهو ههنا ان التصور بغير التعريف من الوجه اعم والاختصاص شبهة بالركوبية في كون كل منهما سببا لسلوك طريق الوصول واثبت المتن والركوب في الكلام استعارة بالكناية وتخييل وترشيع وانما قال اوشك لانه بمجرد التصور المذكور لا يخطب ما لم يشرع في العلم ثم قول الشارح وهي الناقصة التي الخ اشارة الى توجيهين مبنى الاول ان خطب عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخطب المعقول بالخطب المحسوس ومبنى الثاني انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملازمة اي يخطب خطبا يراد في قوله فلان ركب المشواء وهو خطب امر على غير بصيرة فافهم فانه مما زلت فيه الاقدام قوله والكلام علم يقتدر معه (فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقادات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذا علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى قهها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الاقتدار يدل على الاحتمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المعنى بالوحى وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله تعالى ويعلم الله فن قيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول قوله اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا) كانه جل العلم على المعنى المجازى بقرينة اللقام والافساح في ترتيب تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن جعل العلم ههنا على ما سبأ من الصفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لاعلم بما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطئ قطعا فلينأمل قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط (اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالخصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معانيها هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشيه شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتساج اليها في استحصاها المطالب لو كانت ضرورة لم يقع القلق لامن جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادئ المعلومة من علوم اخرى بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمال في ضرورة جميع قواعد المنطق يحوز العطف من جهة المادة قطعا (قوله فقط) اي دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المطلق يستفاد

أى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له بآيات هذه العقائد والتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لادخل له في ذلك الترتيب العادى اصلا. الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبها على انتفاء السببية الحقيقية التبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بأن ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام

منه مناسبة المبادئ ايضا وهى الصحة من حيث المادة لان اكثر نظر المنطق في صحة الصورة (قوله اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن ادلتها ورفع الشبهة عنها بالفعل والتكمن من استحضارها متى شاء واما علم الجدل والمطلق فانما يفيد ان التكمن على ذلك الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل مبادها يمكن له ذلك الاثبات قوله بل لادخل له في ذلك الترتيب العادى اصلا) فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان التبادر منه اعتبار المدخلية قطعاً وايضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين او علوما جمة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لانتفاء مدخلية علم التفسير في الترتيب العادى المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو ايضا له مدخل في ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الأدلة الحسية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقائد مستفادة منها وان لم يتوقف كما في ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها قوله على انتفاء السببية الحقيقية (تقييد السببية بالحقيقة في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لا يناقى المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لا يناقى العادية قوله وان العقائد يجب ان تؤخذ الخ) ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقائد المعتدة بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل منه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمرة ولعطفه على اشعارا بمحذوف اللام الشايخ وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان تحقق الاستعارة محل تردد (قوله وان العقائد الخ) يريد انه لو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بإيراد الحجج لتوهم منه ان يراد بالحجج ولو عقلية ودفع الشبهة كاف في تحصيل العقائد وليس كذلك بل لا بد من الاخذ من الشرع فإشار بذكر الاثبات الى ان ثمرة الاثبات لا التحصيل لكن لا يخفى ان الاشعار خفي لان ذكر الاثبات لا يدل على نفي التحصيل حتى يشعر بأن التحصيل يجب ان يكون من الشرع غاية ما يقال كان الظاهر ذكر التحصيل لان اراد الحجج ودفع الشبهة حلة لحصول العلم بها فالمدول الى الاثبات يشعر بنفي كونه ثمرة التحصيل قوله ولا يجوز حل الاثبات ههنا على التحصيل الخ) ان اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان اراد الرد على التفاضل حيث حل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفاضل على العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف بمعنى ان يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد وهى التي عبر عنها المصنف في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحل العلم في تعريف الفقه عليه وحينئذ لا محذور في حل الاثبات على التحصيل فان اللزم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يعمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر

(ثمرة)

التصورات والتصديقات فيحصل لنا بالانظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها كسبية لما تمصنا على شئ منها واللازم باطل فان كثير امن التصورات والتصديقات قد تنصل عليها بان الملازمة ان الظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم حود اكتساب شئ منها الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصيلنا على شئ من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه حينئذ يتوقف تحصيلنا على شئ على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصيلنا على شئ على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصيلنا على شئ من التصورات والتصديقات يتوقف ح على تحصيلنا على ما لانهاية له في العقل وحصول ما لانهاية له في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا ينهائى والموقوف على المحال محال فحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشئ بحقيقته فنحن ان الكلى كسبى وزوم الدور او التسلسل حينئذ بمنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والفرض ان تصور الحقيقة مكتسب

ثم رآه ولا شك في بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بإرادته الاستعانة دون السببية وليس المراد بالجميع والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للابيات بناء على قصد الخطى ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غير امينا حتى رد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود من الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعم الكلام كما قررناه لعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكاف يقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلية الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقدر دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوز واجب والركاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانما الاتكاد تهمصر في عدد بل تتراد بتماقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفي في استعمالها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تريد فيها نفسها فلا تعذر الاطاعة بها والاعتداد على اثباتها وانما تكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شهادتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) صوابا كانت او خطأ وعاية ما يقال ان كلام اسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العمالية لا تكاد تهمصر في عدد فبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما اشار اليه الشارح الحق واذا لم يحل العلم بها على خلاف التعارف اعني ملكة الاستحضار لعدم الضرورة لم يجز حل الاثبات على التحصيل كما تحققت من سياق الكلام (قوله ولا يجوز الخ) رد على العلامة التفتازاني حيث جوز حل الاثبات على التحصيل وقال معنى اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرر المشاهدة ولو حل على المسائل المدلة فلا شك في كون التحصيل المذكور ثمة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية الحل على ما تقرر والثرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالحل على ما يشهده لفظ العقائد وحله على ملكة الاستحضار كما في شرح المعاصد يعني التهيؤ القريب بسبب حصول المآخذ والشرايط لتحصيل العقائد فيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء قوله ولا شك في بطلانه (قد تمتع ذلك بان العقائد التي اضيف اليها الابيات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا تعذر في كونها ثمة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حل الاقتدار على المعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصعوبات سهلة الحصول ليخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علم لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جريئات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتناوب المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد فلا تكاف لا يصار اليه فليأمل قوله هو الاستعانة دون السببية (تبادر الاستعانة من هذه الباء وبإدراك السببية من الباء في قوله يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا يخالف بين الكلامين قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم ادلا باختلاف في العقائد واجيب

فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور والتسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معرفه وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما فاختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل نعتي بالتصور اهم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعتي محتطاً بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطالناه ومن الثاني اننا نتخذ ان الكل ضروري والجواب اننا نقول بكل التصورات كل واحد ماصدق عليه انه تصور اهم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منهما مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعتراض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه حيثئذ كل قضية يذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة تتبع فحتاج الى غيرها ويلزم الدور والتسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت

على ملكة الاستحضار وانما حل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العمالية لا تكاد تهمصر في عدد فبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما اشار اليه الشارح الحق واذا لم يحل العلم بها على خلاف التعارف اعني ملكة الاستحضار لعدم الضرورة لم يجز حل الاثبات على التحصيل كما تحققت من سياق الكلام (قوله ولا يجوز الخ) رد على العلامة التفتازاني حيث جوز حل الاثبات على التحصيل وقال معنى اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرر المشاهدة ولو حل على المسائل المدلة فلا شك في كون التحصيل المذكور ثمة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية الحل على ما تقرر والثرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالحل على ما يشهده لفظ العقائد وحله على ملكة الاستحضار كما في شرح المعاصد يعني التهيؤ القريب بسبب حصول المآخذ والشرايط لتحصيل العقائد فيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء قوله ولا شك في بطلانه (قد تمتع ذلك بان العقائد التي اضيف اليها الابيات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا تعذر في كونها ثمة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حل الاقتدار على المعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصعوبات سهلة الحصول ليخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علم لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جريئات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتناوب المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد فلا تكاف لا يصار اليه فليأمل قوله هو الاستعانة دون السببية (تبادر الاستعانة من هذه الباء وبإدراك السببية من الباء في قوله يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا يخالف بين الكلامين قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم ادلا باختلاف في العقائد واجيب

(فإن الخضم) كالمعزلة مثلا (وان خطأه) في اعتقاده وما يتسبب به في إثباته (لا يخرج من علمه الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده لباطلة من علم الكلام في الثاني موضوعه المقصد الثاني موضوع العلم لذى يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعه ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذبه) أي بالموضوع (تتأخر العلوم) في انفسها ويسان ذلك أن كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية إنما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مخلطة متشعبة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن يجعل مضبوطة متميزة تصدى لذلك الاوائل فمما اعراض الاحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحدا اما مطلقا او من جهة واحدة او اشياء متسابة تناسب معتدبه سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة ومما ذلك الشيء اولئك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما مفردا يمتاز في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحسنى اذلا مانع عقلا من أن تعد كل مسألة علما برأسه وتقر بالعلم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متسابة من وجه آخر او لا علما واحدا وتقر بالتدوين * واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للعلوم بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريف العلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفه للمعلوم (وهو) أي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاجادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد

بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد الاستغراق وليس سائر الاديان مشغلا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جعلها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها قوله مزيد امتياز) انما قال مزيدا امتيازاما باعتبار ان دأبهم تقديم التميز بحسب التعريف واما لان امتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتمييز بحسب الذات راجح زائد في نفسه على التميز بحسب المفهوم قوله فمما اعراض الاحوال قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعديد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم العلوي المتشاركة في المقدار لعم الهندسة واما في عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعم الفقه فان قلت التناسب المعتد به امر مبهم لا يعرف قدره فلا يضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوع لعم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلي تحت جنس التكم لا يبعثان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر ومصادقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالناسب معتد به والعلم واحد لا يتعدوا علم ان في قوله فمما اعراض الاحوال الذاتية علما واحدا مساهمة لان العلم ليس هو الاعراض الاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها قوله كاثبات القدم الخ) لا يخفى ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتبيلها بانبات القدم مساهمة واما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فمحمول على حذف المضاف أي بما هو من محمولات العقائد (قوله تتوقف عليها) توقف المسائل على المادى وحاصله يحتاج المسئلة في العلم ونهسا الى نوعها وان لم يحتاج اليها

معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والايكزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قبل لانم انه اذ لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لانم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومة لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا معلوميتها لان ماهو واقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والايكزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة في نفس الامر ممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل ان يقول لانم ان التسلسل في هذه الصورة مح قولكم يلزم احاطة الدهن بما لا ينهيه وهو خ قلنا ان اردتم به انه يلزم احاطة الدهن بما لا ينهيه على سبيل التعاقب فلزوما حينئذ مسلم وانماها ممنوع وان اردتم به احاطة الدهن بما لا ينهيه دفعة واحدة فاشاعها مسلم ولزوما هم فان المعارف السابقة معدات الاحقة ولا يجب بقاء الاسباب

المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد
بعد وجود المسبب لا يقال نين امتناع
احاطة الذهن بما لا يتساهى بطريق
آخر وهو ان اللاحق متوقف على
حركة فكرية والحركة الفكرية
لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن
بما لا يتناهى تتوقف على انتضاء
ازمنة لانهايتها وهوم لان الزمان
من اول وجود النفس متناه لانها
نقول ح تتوقف البيان على بطلان
التامخ وحدوث النفس فيلزم بيان
الظاهر بالخفي والاولى ان يقال
في بطلان هذا القسم لو كانت
التصورات والتصديقات ماسرها
مكتسبة لما تحصلنا على شئ منها
للا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد
حصل لنا كثير من التصورات
والتصديقات بلا نظر وفكر قال
والنظر ترتيب امور معلومة على
وجه يؤدي الى استعمال ما ليس
بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى تصور مجهول سميت
معرفا وقولا شارحا وان كانت
موصلة الى تصديق سميت بحجة
ودليلا اقول لما ذكرنا
البدهي هو الذي لا يحتاج الى نظر
وفكر احتياج الى تعريف الطر
والعكر والفكر يطلق على معان
مها حركة النفس بالقوة التي آتتها
مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط
من الدماغ اى حركة كانت اذا كانت
في العقولات فانه اذا كانت
في المحسوسات يسمى تخيلا وتلك
القوة واحدة لكن يسمى بالاعتبار
الاول مفكرة وبالاختبار الثاني مقضية
وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف
فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية
المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية
بان ترتفع المحسوسات الباطنة في النفس

تركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحل وعدم تمايز المدومات المحتاج اليهما
في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو العلوم
المتناول للوجود والمعدوم والحال فان حكم على العلوم بما هو من العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا
قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم
من هذه الحثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو
من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل خص منه
فلا يكون عرضا ذاتياله وان اريد به ماصدق عليه من افراده كان اهم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا
مجبوتا عنه مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض

بخصوصها قوله كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء يتوقف عليهما حدوث
العالم بجميع اجزائه اما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها لو
تركبت من الصورة والهوى لزم قدم المادة والاحتياج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق
بمادة عندهم ويحوز ان يعتبر المتوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم
لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطيةية فيهما
(قوله كتركيب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج اليهما في صحة اعادة
الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة على ما يدل عليه قصة ابراهيم عليه
السلام في قوله تعالى رب ارنى كيف نحي الموتى الالة وان الاعادة على ما جاء به الشرايع
اعما هو باعدام هذا العالم وابعاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس
في وجوب النظر في معرفة الله تعالى وادراكه كانت الاعادة مستلزما لبقاء هذا العالم يحتاج في صحته الى
جواز الخلاء فانهم ومن لم يفهم وقع لتصحیح هذا التوقف في تكلفات ماردة قوله متعددة
موجودة) اذ تمايزها ينفي حثية عدميتها واذ لا واسطة يتعين وجودها قوله وقد يقال المعلوم
من هذه الحثية المذكورة الخ) اجيب بان المحمولات من الحثية المذكورة موضوعات وان لم
يكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خير ما نأها اذا كانت من تلك الحثية موضوعات يستدعي
محمولات عليها مع انتفاءها في الواقع على انا نقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا ثم
يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على
المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق العلوم من الحثية المذكورة على المحمولات لانها ليست
المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليأمل (قوله يتناول محمولات
مسائله) اى من حيث انها محمولات قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لجواز ان
يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه
اثبات العقائد الدينية اى التزامها على الغير قوله وان اريد به ماصدق عليه من افراده كان اهم منه
فيه بحث وهو انه يمكن ان يتم ما يصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل ما يساوى شيئا من
المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جهة ماصدق عليه وما يساويه هو الوحدة والمساهبة مثلا
وحينئذ لا انجاء بما ذكره ويمكن ان يدفع بأن هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من
موضوعات الكلام وتارة من انواعها وهذا تعسف لا طائل تحته فليأمل قوله لانا نقول قد حقق
هناك ايضا) هذا اختيار لاشق الاول من التردد فان قلت الموارض والاحوال المبحوث عنها
ليست امراضا واحوالا لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم
قلت معنى كونه موضوع العلم ان المحفوظ وصف المعلوماتية على معنى انه يبحث في الكلام عن
امراض ما انصف بمفهوم المعلوماتية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له
المعلوماتية فان قلت قد اختار في حواشى شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات
واعبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة

الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجهم ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لا يثبت عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن امراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) (من) (افعاله) (اما) (في الدنيا) كدروث العالم (اي احداثه) (و) (اما) (في الآخرة) كالحشر (للاجساد) (و) (من) (احكامه) فيهما كبعث الرسول ونصب الامام (في الدنيا من حيث) انهما واجبان عليه (لا) (والثواب والعقاب) (في الآخرة من حيث) انهما يجبان عليه (لا) ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والالكانت من قبل

واختاران الموضوع مفهوم العلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذات المعلومات كان ذات الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي اوردته على كون موضوع الكلام ذاتا لله تعالى بقية بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي من معروضه مشروط بامرين احدهما الثبوت والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بهما عرض على والثاني ان لا يحتاج في معروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لاحقيقا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج في معروضها للعلوم الى ان يصير عرضا او جوهر او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة موافق فليتأمل قوله نعم يتجهم ان الحيثية المذكورة (هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تمة الموضوع قبله لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرره عندهم من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لوجعل وجه الة يربان يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم يضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جنة ضرورة اشتماله على انواع جنة من الاعراض الذاتية كما ذكره في شرح المقاصد لان انواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت امر جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فلا نسب ان يجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل ملأمة علما على حدة هو تسهيل امر التعلم ولا تراعى في ان السهولة في جانب الموضوع اطهر منها في جانب المحمول فان قلت قد يجب الحق التماز في التلويح عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم من امراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع الباحث هذا المعنى الكلي لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحقوقها بهذه الحيثية اليد وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث والعروض فاجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن امراضه الذاتية اذا لامراض على تقدير ان لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان عفل عنه كثير من الناس (قوله نعم يتجهم الخ) يعني ان الحيثية من تمة الموضوع فيجب ان يكون لها مدخل في عروض الاحوال ليكون امراضا ذاتية للمقيد ضرورة ان القيد اخص من الموضوع وفي قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العلامة التفازاتي حيث ذكر في التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز ان يتعلق بالبحث المذكور نقصنا في ضمن لفظ الموضوع حينئذ يجب ان يلاحظ الحيثية في البحث عن احواله ولا يجب ان يكون له مدخل في العروض ووجه الرد انه لا بد من المدخلة لتلا تصوير امراضا غريبة فتدبر قوله اي احداثه قال الابهرى وانما المصنف بالحديث تبينها على ان التأثير والاثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون لا يجب ان الوجوب بالذات

شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الآخر فاستعملا استعمال المرادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص ما ذكر وهو حركة النفس في العقولات مبتدئة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة لمبادئ المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور تسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا الاعتبار وكائن المص نظر الى تغاير معنيهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادئ من غير ان يضم اليها الرجوع منها اليه ولما كانت العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بينه وبين رسمه المص به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء مية الى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التأليف لان التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد به امرين فصاعدا قوله معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي الى استعمال ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع السادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان يجعل

العلل الاربع انفسها معارف فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرفة على المعرفة والعلل لا يصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرفة محمولات على المعرفة باعتبار العلة فيكون التعريف تعريفاً للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العلة المادية والصورية وغير الوجود لا يتصور له الفاعل والعائية فيكون التعريف رسمياً لان المحمولات على الشيء باعتبار العلة محمولات باعتبار الامور الخارجية عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسمياً قوله ترتيب امور معلومة خاصة مأخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية المذكورة بالمتابعة والاخرى بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعلاء ما ليس بمعلوم خاصة مأخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفة وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلاً والاول كالحق وان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم يمكن وكل يمكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المص القول الشارح على الجملة في الوضع لتقديمه على الجملة في الطبع ليسا بوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه ولا يكون مؤثراً فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثراً فيه والقول الشارح بالنسبة الى الجملة كذلك لان القول

الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اي في الكلام (عن غيرها) اي من غير ما ذكرت من الامراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والامراض) اي احوالهما (لان من حيث هي مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن امراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والامراض لا تتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية) لاعلى انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعاً الى احوال موضوعه (لاننا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور الينية بذاتها) حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعاً الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبادئ لمسائل اخرى منه اذ لم يتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسألة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي (اوفي علم آخر) اي وان بين في علم آخر (كان ثم علم اعلى منه) اي من علم الكلام تبيين فيه مبادئه (شرعى) اذ لا يجوز ان يبين مبادئه في علم اعلى غير شرعى والاحتياج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اي ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتفاقاً) ولقائل ان يقول ان مبادئ العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبيين فيه مبادئ الكلام واحتياجه في مبادئه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثاني فقد لانسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما نحن بصدده (الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الامراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً مبنياً فيه واللازم توقفه

والتعليم من التعلل لكن حله على الاتحاد بالخصوص لا يتخلو من تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل (فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين واما على قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه من الجواهر والامراض بل عما سوى ذات الله وصفاته واقواله واحكامه قوله لان من حيث هي مستندة اليه (قديم ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسب ما يلفه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر) قوله لا يقال ذلك الى آخره (لم يتعرض لجواز ان يكون البحث منها على سبيل الاستطراد تمكيداً للصناعة بأن يذكر مع المطلوب ماله نوع فتمسك به من الفروع والخواص والمقابلات او ان يكون البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيراً من تلك المباحث مما يستعان بها في اثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية ايضاً (قوله قد تبين الخ) للاطلاع على ان علم الاصول يستمد من العربية وبيان فيها بعض مبادئه وتفصيل ذلك على ما سيأتي في الشفاء ان مبادئ العلم قد تكون بيئية بنفسها وقد تكون غير بيئية فينتبين في علم اعلى لعلو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهوى والصورة اوفي علم ادنى لدنو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كمشكلة امتناع الجزء وقد تبين في ذلك العلم بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسألة من وجه ومبدأ من وجه قوله وان كان على قلة في العلم الادنى (قال رحمه الله كاثبات الهوى فانه مسألة من العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث التغيير) قوله ولا شك انه متوقف الخ (الظاهر ان الضمير في انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير ان يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفاً على وجوده في نفسه وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شيء لشيء اي بيان ثبوته وقوف على ثبوته في نفسه فلا يتم التقريب الا بتقدير المضاف اي على اثبات وجوده لان الهيئة المركبة بعد الهيئة البسيطة فانه ما لم يعلم وجود شيء لا يطلب ثبوته شيء له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ما سوى الموجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعاً الى العروض المستفاد من قوله الامراض الذاتية ولا

على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية توقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع ببنائاته) فلا يحتاج الى بيان اصلا (او كونه مينا في علم اعلى) سواء كان شرعيا ولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص بنيت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعني كون اثباته تعالى ببنائاته وكونه

شك ان عروض شيء لشيء موقوف على وجود العروض في ظرف العروض اذا لا شيء لا يكون معروضا لشيء في ذلك الظرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان حارصا له ضرورة ان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته اولما يساويه فيكون موقوفا على وجوده في نفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى قوله متوقف عليه) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالعدم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع تأمل قوله واجيب بان الوجود المطلق الخ) هذا بالحقيقة عرول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات وعدم صحة حل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية لا واجب ويصح حله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا كثر في الجمل كما يدل عليه كذاهم لزم صحة حل الجبرق الحقيقي على شيء كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليحرم عكسه وايضا سلما ان الجبرق الحقيقي لا يحمل على شيء - واطاعة لكن الجمل في الاعراض الذاتية الجمل بالاشتقاق ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوحد تأمل (قوله واجيب الخ) في شرح المقاصد فيه بحث اما اول فلانه يجوز ان يراد الوجود المقيد بالوجوب واما ثانيا فلانه يستلزم ان لا يكون وجود شيء من الموجودات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح قولهم ان موضوع العلم انما بين وجوده في علم اعلى منه واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا بين وجوده فيه بعد تقريره لا يثبت في العلم سوى الاعراض الذاتية يكون لقوا من الكلام والجواب عن الاول ان اعتبار التقييد بالوجوب في قولنا الواجب موجود بوجوده لا لغو وكذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهرى والعرضى الى غير ذلك وايضا المين انما هو الوجود مطلقا لا مقيد الجوهرى والعرض موجود بالوجوب وان كان متحققا في ضمنه وعن الثاني ان وجود الاخص انما بين في الاعم بانقسامه اليه والى غيره والانقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيجى وعن الثالث ان التخصيص على الحكم الجبرق بعد بيان الحكم الكلى اذا كان خفيا في كونه جزئيا له لا يكون لقوا (قوله لا يحمل على شيء قطعا) اما بالمواظاة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجبرق الحقيقي متأصل في الوجود لا يتزع من شيء حتى يحمل عليه وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة النسية واما بالاشتقاق فلان صاحب العرض الجزئي جزئي حقيقي لا تنفع تخلص العارض بدون تخلص معروضه فاندفع ما قيل ان المعبر في حل الاعراض الذاتية الجمل بالاشتقاق ويجوز ان يقال زيد صاحب اليباض قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره مثلا بين موضوع العلم الطبيعى اعنى الجسم الطبيعى في العلم الالهى الذى موضوعه الموجود مطلقا بأن يقال الموجود اما يمكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم طبيعى او غيره (قوله بانقسامه اليه والى غيره) في الخارج او في الذهن او في نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام في ظرف الانقسام مثلا يقال في الالهى الموجود منقسم في الخارج

الشارح من قبيل التصور والجملة من قبيل التصديق والتصوير مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق متوقف على تصور طرفيه وتصور التأليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلاثة ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق * قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء فيكون العلم به سابقا على العلم بالعرف فلا يعرف الشيء ما سواه في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد بنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر وبالاخفى منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري والنار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المقسم المتساويين ثم تعريف المتساويين بالشئين الذين لا يفضل احد هما على الآخر ثم تعريفهما بالاثنتين اولم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس ويلبغى ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره ويحجب عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل ان يقال العدد كثرة مجمعة من الاحاد والانسان حيوان جسماني نامق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضامين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك او حاجة كما في قولهم الاثني الاقنطس اثني ذو تعبير لا يكون ذلك التعبير الا في الاثني * اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في شرائط المعرفة

مينا في علم اعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فلما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى سلب الالية في الكلام مينا في العلم الالهي الباحث من احوال الموجود بما هو موجود المقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علميا شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال اثبته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنية الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نفى بآنيتهما سوى جعلهما على غيرهما ايجابا قدبر (وقيل هو) اي موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اي من حيث هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم جهة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهي) المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اي في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه (وقبه ايضا) كقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد بحث فيه) اي في الكلام (عن) احوال (العدوم والحال وعن) احوال (امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج) اي بحث فيه عن احوال الامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالة كذا ويقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه

الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام في الخارج (قوله فمسا لا ينبغي الخ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند ارباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهي حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذ لا ضده وسئل الجنيح عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغني الصباح عن الصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى في سلسلة الممكنات كوجود واحد في مراتب الاعداد ووجود المضي بالذات في الامور المستضيئة الغير القائمة بذاته بديهي والدلائل التي اوردها اخفى من هذا المطلوب قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا (فان قلت هذا يناقض ما مر من ان الوجود لا يكون فرضا دانيا للواجب تعالى قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى اما اذا كان المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض القرينة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولادليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها (قوله بل احتياجه الخ) افاد بالاضراب الى ان احتياجه فيما سوى الوجود ايضا مستنكر (قوله ولا ينبغي الخ) دفع لما برر من ان العدوم والموجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف نصح القول بدهاية اثبتهما وحاصل الرفع ان المراد بآنيتهما ان مبدأهما موجود وانهما يحملان عليه لانهما موجودان بذاتيهما قوله اي يبحث فيه من احوال الخ) لما كان الجسوت عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لانفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام المصنف في موضعين ثم لما كان اقسام لفظ الاعتبار في كلامه موهبا بان الواجب له مدخلية القيد في البحث لافي العرؤض كما نقلته من النلويج وقد صرحت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود في لحوق تلك الاحوال الا انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النقل لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليقهم (قوله اي يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما برر على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لا باعتبار انها موجودة لا يقتضي ان لا يكون تلك الاحوال احوال الامور الموجودة بل ان لا يكون وجودها ملحوظا في البحث فلا يلزم التقريب (قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها بما يتوصل بها في اثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادئ ومباحث الحال والعدوم من لواحق مسألة الوجود تنميما للمقصود بالعرض لما

لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج (واما الوجود في الذهن فهم) اى المتكلمون (لا يقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا العلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا لا شكل (الثنائى قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعاً فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقطورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذه القدر) اى يكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لا يتميز العلم) اى علم الكلام عا ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسأله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعاً لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسأله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالجسم المصحح بكونه تعالى جسمادون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المستقرين بالبلكفة (اوبدع) كالمثلة وقد يحاسب عنه بان المراد يكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم نجعل حينية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له انتج ان تلك الحينية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حينية العلوم المقصد الثالث فائدته (وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه) دفعا للبحث (فان الطالب

يقال به تكلف قوله واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به) هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجودهم المتقدمون من المتكلمين النافين لوجود الذهنى واما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الان؟ يثبت بأدلة بطلانه واستعرف انها غير مائة فأمل (قوله اى المتكلمون) اى جمهورهم فلا يصح كون مطلق الوجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جما من الآخرين قائلون بالوجود الذهنى فلا يكن مطابق الوجود موضوعه عندهم على ان جهة الاسلام القائل به منكر لوجود الذهنى (قوله الثانى قانون الخ) حاصله ان هذا القيد وان افاد امتيازه عن الالهى لكنه محل التعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحقة فيلزم خروج مسائل المخطئ من الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازه عما ليس بكلام اعنى مسائل المخطئ لانه ايضا يدعى انها حقة والجواب ان قانون الاسلام ماهو الحق ولو زعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ قوله مع ان هذا الزعم منه باطل (لا يقال المراد بالحق اعم مما فى نفس الامر وعند الزاعم) لان قانون الاسلام ماهو الحق وعم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهى لان صاحبه ايضا يدعى حقيقته (قوله بالبلكفة) مأخوذ من بلا كفية اى المستترين لنفى الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائه وله وجه وبلا كوجها وبدا وفي بعض النسخ بالكيفية فالباء التعديدية اى الساترين للكيفية (قوله مأخوذة من الكتاب) لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطئ مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والاخذ بجميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينه وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها قوله وما ينسب اليهما) من الاججاع والمقول الذى لا يخالفا لهما وبالجملة فمخالفة ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها جريا على ماهو مقتضى نظر العقول القاصرة على ماهو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب الكلام تكفره كالجسمه فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطع لزم ان لا تكفرهم وان كان مخالفا له لزم ان لا يكونوا من ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعية المنفية المخالفة بمجرد هوى النفس واما مخالفة القطع اتباعا لمشاكلة نص آخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة (قوله لا يتوقف الخ) (لتمايز الكلام والالهى مع الاتحاد في الموضوع) (قوله انه لم يعتد الخ) جزميا

(وقضى)

لاحتجاج معرف المعرفة الى معرف آخر وتسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويلهما لان شرط المعرفة مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفة للمعرف فلا يصح التعريف به اجيب عن الاول بان معرف المعرفة مندرج تحت المعرفة المطلق من حيث هو معرف ويمتاز عن سائر المعارف باضافته الى المعرفة المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرفة يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرفة ايضا معلومة عند معرفة المضامين فيصير هو بمجموعه معلوما فلا يحتاج الى معرف آخر قبيل فيه نظر لان المجموع المركب من المعرفة مع الاضافة معرف بالجزئين المعرفة والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف آخر والجواب الحق ان هذا التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرفة من حيث انه معرف وبه يعرف المعرفة وبهذا الاعتراض لا يحتاج الى معرف وقد بادت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فيقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب عن الثانى انه يجوز ان يكون الشئ باعتبار ذاته مساويا لشيء وباعتبار ارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرفة كذلك فانه باعتبار ذاته مساويا للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه معرف مساويا للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشئ

ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً وذلك لظهوره لم تعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهي فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثاً عرثاً (وليرداد) عطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجهد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) اي فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص في قوته النظرية وهو (الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ورفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رضا لمزلتهم كائنه قال

او ظنيا مطابقا او غير مطابق (قوله فائدة) اي مخصوصة وذا ما بان لا يعتقد فائدة اصلا او يعتقد ان له فائدة ما قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجود وجود الاعتقاد لنفع في الارادة واما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر في اصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة واما ما يقال في بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصده فائدة مع انه متصور قطعاً ولذا يحتز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصده فائدة غير متدبها وهو الذي يحترره العقل ولا شك في كونه متصوراً بل واقفاً (قوله ولم يتصور الشروع فيه) قال قدس سره في حواشي شرح الرسالة على ما بين في محله اي في الحكمة من انه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بالمرجح (قوله لظهوره الخ) اشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختياري على التصديق بفائدة معينة امر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة في ترجيح احد المتساويين كما في قدسي العطشان وطريق الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة امر خفي حتى قال بعض الاذكياء لا يسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ (قبل ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين) ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثاً مع انه لم يتصور الفائدة معينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد امر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بان داخل في القسم الاول اذا المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا ان لا يعتقد فائدة معينة وذا ما بان لا يعتقد فائدة اصلا او يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدة في الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفائدة المطلقة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه (ان قلت الفروض ان الشارع في العلم بتصور فائدة غير ماهي فائدته في الواقع ولا شك ان المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلي فلامعنى لرب المفيدة لتقليل او التأكيد قلت اما اولاً فقد يستمار رب التحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانياً فالمراد بالموافقة الملازمة لا المطابقة وحيث نجاز ان يكون الفائدة المترتبة ملازمة للفائدة التي اعتقدها الطالب بأن يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثانياً فالضمير في عليه من قوله الا انه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لالا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ماهو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقة للفرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقد لا يكون اذا لم يكن كذلك وبالجمله قوله ربما لم يكن الخ حكم كافي ليس مقصوراً على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ايس المراد من الفرض في قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الفرض من الفعل الذي اعتقده فائدة غير ماهو فائدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفائدة التي اعتقدها موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتبأمل (قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مبينة لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه اصلا وان كانت اعم فربما يتحقق في ضمن الاخص الذي اعتقده وان كانت

يجب ان يكون العلم به مابقاً على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب العلم بالمعرف والسبب سابق على السبب واذا كان العلم بالمعرف سابقاً على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلي منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء اي يكون ما جعل معرفاً بما جله اذا علم علم المعرفة واذا جهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس بقدر فان الفرد مسا ولزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والاي لم ان يكون العلم به قل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرفة نفس المعرفة فقط كقولهم الحركة اي الابنية نقلة او جعل نفس المعرفة مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشرى والاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرفة او لم يتوقف واذا توقف عليه فاما مرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او اكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان ظهور الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بأنه زوج اول ثم تعريف الزوج بأنه عدد منقسم بمساويين ثم تعريف المتساويين بالشئين اللذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشئين بالانسين واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرفة فكما يقال النار ركن شبه بالنفس والنفس اخفى من النار عند العقل لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار ويثبتي ان يقدم بالاهم في التعريف لشهرته

وخصوصاً هؤالا الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بإيضاح الحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين بأقامة الحجج) عليهم فان هذا الازام المشتل على تقضيج المعاند ربما جره الى الازعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا لاياه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزولها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اى يبنى عليه ماعداها منها (فانه اساسها وانه يأول اخذها واقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالأخذ بدونه كبان على خير اساس واذا سئل عما هو وفيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا مالم يبحيثقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم العقده بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) مخلصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالاعمال (اذبها) اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) اى والعائدة التى يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هى (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته بكم اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان ينسرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (مبوفى حقه من الجدة) والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذ احرقت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه) اى موضوع الكلام وهو المعلوم (اعم الامور واعلاها) فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث داته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف

اخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين يكون موافقة لخرضه فانهم فانه قدزل فيه اقام (قوله صباها) فان العبث العرفى مالا يترتب عليه فائدة معتدة فى نظره وفيه اشارة الى ان المراد بقوله دفعا للعبث العرفى لا القوى وهو مالا يترتب عليه فائدة اصلا فانه تمتنع فى تحصيل العلوم (قوله عطف على دفعا) بحسب المعنى اى طلبا للازدياد واتما صرح باللام فيه اعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلن به (قوله ويرفع الله الذين الخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بحملة مستقلة متلاقيه له فى المعنى على طريق التمثيل والثناء او نحوهما نحو قولهم قصم الفقر ظهري والفقر من قاصمات الظهر والتلاقى بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم فى الذين آمنوا ابدل على رفعة شانهم لاجل العلم (قوله باخلاصهم) فان الاخلاص فى الاعمال بقدر معرفة الله تعالى قولهم وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب مادام بها له تلك قلت الاول لقصور فى المراجعة والثانى ممنوع على ان تعدد الاسباب لانتفيه (قوله بقوته) لاستناده الى الادلة العملية المؤيدة بالقولية (قوله اى شرفه) جعل فى حاشية الصخرى بيان المرتبة مقابل بيان الشرف بانه على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العاوم الآخر والشرف حاله بالنظر الى ذاته وقدر المرتبة ههنا بالنسبة لتصريح المص بذلك حيث قال فهذه جهات شرف العلم ولكل وجهة هو موليها (قوله اى شرفه) فسر المرتبة بالشرف لان المبين فيما يعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور بيان مرتبة فيما بين العلوم فى التحصيل حيث عد فى الرؤس الثمانية مغايرا للشرف قوله فيتناول اشرف المعلومات) التى هى مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع فعنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سأتى عن قريب فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على نعم حصول الصورة وانما اقمه اشارة الى ان المباحث ممنوعة فى جهات الشرف وان ارجع الى الكلام فالامر ظاهر (قوله فيتناول الخ) فيه اختلال من وحوه اما اولاً فلان له لاجاجة الى هذا

وظهوره لان شروط الاعم ومعانداه اقل من شروط الاخص ومعانداه فان كل ما هو شرط لعلم ومعاندا له فهو شرط للخاص ومعاندا له من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومعانداه اكثر وجودا عند العقل فيكون اظهر واشهر عند العقل والظاهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولاً ثم ينتقل الى الاخص قبل انما يجب تقديم الاعم فى الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذى هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يتخلف الجزء الصورى من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء واما فى غير الحد التام فتقديم الاخرى اولى وائس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات فى الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبن وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصورى للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة التى بالقياس الى غيره متأخرة عنهما متوقفة عليهما فلا تكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا لوجودهما الاجمالى الواحدانى ولا لوجودهما التفصيلى فلا يكون جزءاً صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم يريد ان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صورى للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءاً صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هى الجنس والفصل وصورة هى تقديم الجنس على الفصل لانما يجب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات الحدود ومطابق له فكل مالا يكون جزءاً للحقيقة

كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحقيقة تقي عن شمره ايضا (وغايته) اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف العايات واجداها) انفعاً (ودلائله يقينية يحكم بها) اى بصحة مقدماتها وحقيقة الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالقل وهي) اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالقل هي (العايات في الوثاقة) اذ لا يبقى شبهة في صحة الدلائل الذي تطابق فيه العقل والقل قطعاً بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة العقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من اوهاهم لامن صرايحها فلا وثوق بها اصلاً (وهذه) الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وبحثه (هي جهات شرف العلم لاتعدوها) اى لاتجاوز جهات الشرف هذه الامور التي ذكرناها واما كون مسائل العلم قوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقها (فهو) فالكلام (اذن اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف في المقصد الخامس مسأله (بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والوجود في كثير من النسخ في مسأله وانما وجب تقديم الاشارة الاجالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالباتها موجباً لمزيد التمرين بعد التصريح بان موضوعه اهم الامور اى الموضوعات لما تقرر ان العلوم يتصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً واما ما نيا فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله من المسائل واما ثالثاً فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وداليس بمطلوب واما رابعاً فلان قوله ولا شك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معاومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه وغاية التوجيه انه قدس سره جل الاعلى على معنى الاشرف لاعلى الاعلى رتبة ليكون تأسيساً والفاء في قوله يتناول تعليلية او استثنائية اوزائفة والجملة تعليل لكونه اشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحقيقة لمحموظ اى لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع اى مبحث عنه في العلم اشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وافعاله من حيث كونهها مجهولاً عنها ولم يكتف بشاؤله للاثمارة من حيث انفسها لانه لا يفيد شرافة العلم الا ترى ان موضوع النحو يتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يلزم منه اشرفته من علم التفسير والحديث وللإشارة الى كون الغايل من حيث البحث محط الشرافة قدم لهظ المباحث والفاصل ان موضوع الكلام اهم الموضوعات فيكون اشرف لان العلوم يتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه اشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وافعاله التي هي اشرف المعلومات ولا شك ان العلوم الذي هو الموضوع اذا كان اشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به اى المباحث عن احواله اشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالمعلوم (قوله نقماً) تمييزاً من نسبة اجداها وهو اسم تفضيل من جدى مجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولاً به لان اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به الظاهر قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عايه قد مر ان مسائل المخطئ من الكلام فكيف يكون دلائله يقينية واجيب بالتخصيص قوله يحكم بها (صريح العقل) اى خالصة في الصحاح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم صراحة وصروحة قوله ولا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد خالص العقل (مخالفة النقل) اى قطعية لان النقل الظنى الخالف لقطعي العقل مأول بما يوافقه (قوله في مسأله) اى بيان وجوب تقديم مسائل علم شرع فيه اجالا ليكون موافقاً لما تقدم ويجوز ان يكرن معناه في بيان مسائل الكلام اجالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطولاً في الكلام لانسباق الذهن اليه بعد ملاحظة ما تقدم وحينئذ يكون ضمير هي راجعاً الى قوله مسأله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسأله راجعاً الى كل العلم الذي يطلب الشروع فيه والدليل متروكاً لظهوره وجعل ضمير هي راجعاً الى ما يفهم من السياق اعنى مسائل الكلام رعاية للطبقة بما تقدم

المحدود لا يكون جزءاً للحد التام وكل ما يكون جزءاً للحد التام يكون جزءاً للمحدود وتقدم الجنس على الفصل ليس يحزه للمحدود فلا يكون جزءاً للحد التام والالكان جزءاً للمحدود واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءاً صورياً له لجواز ان يكون شراً كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستمرار ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التخصيص لا يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل على الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما جزءاً صوراً للماهية المقومة بهما والحق ان العام ينبغي ان يقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنساً او عرضاً ما وسواء كان الخاص فصلاً او خاصية لان الخاص يفيد التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك والاحتى تصور التميز وينبغي ان يحتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اى التي لا يكون استعمالها مشهوراً ويختلف بحسب قوم قوم ويقابلها المتسادة وعن الالفاظ المجازية اى الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لملازمة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح وينبغي ان يحتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثيرة بحيثمة من الاحاد والجمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جمائى ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك

التعريف بعد التصريح بان موضوعه اهم الامور اى الموضوعات لما تقرر ان العلوم يتصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً واما ما نيا فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله من المسائل واما ثالثاً فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وداليس بمطلوب واما رابعاً فلان قوله ولا شك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معاومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه وغاية التوجيه انه قدس سره جل الاعلى على معنى الاشرف لاعلى الاعلى رتبة ليكون تأسيساً والفاء في قوله يتناول تعليلية او استثنائية اوزائفة والجملة تعليل لكونه اشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحقيقة لمحموظ اى لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع اى مبحث عنه في العلم اشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وافعاله من حيث كونهها مجهولاً عنها ولم يكتف بشاؤله للاثمارة من حيث انفسها لانه لا يفيد شرافة العلم الا ترى ان موضوع النحو يتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يلزم منه اشرفته من علم التفسير والحديث وللإشارة الى كون الغايل من حيث البحث محط الشرافة قدم لهظ المباحث والفاصل ان موضوع الكلام اهم الموضوعات فيكون اشرف لان العلوم يتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه اشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وافعاله التي هي اشرف المعلومات ولا شك ان العلوم الذي هو الموضوع اذا كان اشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به اى المباحث عن احواله اشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالمعلوم (قوله نقماً) تمييزاً من نسبة اجداها وهو اسم تفضيل من جدى مجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولاً به لان اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به الظاهر قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عايه قد مر ان مسائل المخطئ من الكلام فكيف يكون دلائله يقينية واجيب بالتخصيص قوله يحكم بها (صريح العقل) اى خالصة في الصحاح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم صراحة وصروحة قوله ولا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد خالص العقل (مخالفة النقل) اى قطعية لان النقل الظنى الخالف لقطعي العقل مأول بما يوافقه (قوله في مسأله) اى بيان وجوب تقديم مسائل علم شرع فيه اجالا ليكون موافقاً لما تقدم ويجوز ان يكرن معناه في بيان مسائل الكلام اجالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطولاً في الكلام لانسباق الذهن اليه بعد ملاحظة ما تقدم وحينئذ يكون ضمير هي راجعاً الى قوله مسأله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسأله راجعاً الى كل العلم الذي يطلب الشروع فيه والدليل متروكاً لظهوره وجعل ضمير هي راجعاً الى ما يفهم من السياق اعنى مسائل الكلام رعاية للطبقة بما تقدم

استبصاره في طلبها وانما قال (التي هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومبادئه تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وبماعدت جزءاً منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزءاً ثالثاً منه فقيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية وكونه موضوعاً له من مقدمات الشروع فيه الخارجية عنه اتفاقاً وانتهى اعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة عندهم اصولاً موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء

وتقليلاً للمحذف (قوله وانما قال الخ) يعني ليس التقييد بالصيغة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بمحصر المقاصد عليها على انها المتصورة بالذات وانها حقيقة العلم والمبادئ مسائل قوله فقيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية (يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادئ التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سبباً لان يعد المسائل المتكثرة علماً واحداً كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادئ ويعد جزءاً برأسه يقي ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادئ ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفاً عليه للتصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقاً كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادئ اللهم الا ان يقال المراد بالمبادئ ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتاً وشروطاً بالمبادئ المصطلح عليها وفيه ما فيه (قوله ان الموضوع) اي موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقاً فانه تبيين في صناعة البرهان من الماطق اذ لا اختصاص له بشئ من العلوم فيناسب ايراده في النطق الذي هو آلة لجميع العلوم (قوله من المبادئ التصورية) لوقوعه موضوع المسئلة وما قبل انه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه فكيف يعد من المبادئ فقيه ان كونه من مبادئ الشروع لا ينافي كونه من مبادئ العلوم قيل ان الموضوع نفسه وان كان من المبادئ التصورية الا انه عد مطلوباً برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه انه ينافي ما قالوا في تعليقه بان ما يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له فانه صريح بان المراد به وجوده (قوله الخارجية عنه اتفاقاً) وذلك لان التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعاً وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزءاً من العلم قوله وانتهى اعني وجوده من المبادئ التصديقية الخ قد يقال المبادئ التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادئ التصديقية فارد به المعنى القوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادئ التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يترك منه فلا يخصص حينئذ اجزاء العلوم في الثلاثة ثم في عدائية الموضوع من الاصول الموضوعية تأمل لانها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا يكون بينة بذاتها بل هي مسئلة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والالهى ملا يدهى كاذكره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعية مطاقاً اللهم الا ان يحمل على التقلب (قوله اعني وجوده من المبادئ التصديقية الخ) اي ان كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب ان يصدق به وان يتصور جميعاً كما كان ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بان يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معاً مثل العدد والواحد والقطعة فانهم يضعون وجوده ايضا ووضع وجوده من جملة مبادئ الصناعة التي تسمى اصولاً موضوعة لانه مقدمة مشكوك فيها يبنى عليها الصناعة انتهى بقى انه قال في فصل سابق على هذا الفصل ان لكل واحد من الصناعة وخصوصاً النظرية مبادئ وموضوعات ومسائل والمبادئ هي المقدمات التي يبرهن منها تلك الصناعة وقال ايضا فيه المبادئ الخاصة لمسائل علم ما على قسمين اما ان يكون خاصة بحسب ذلك العلم كله او بحسب مسئلة او مسائل انتهى ويعلم من كلامه انه قد يطلق المبادئ على ما يتنى

بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حشد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحاً مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضامين فان المتضامين هما اللذان يكونان معاني التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر الا واحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الاخر وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضى كونها متضامين ليتحصلا معاني العقل ونخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار للسبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الاول هو الذات الذي هو معروف اضافاً الابوة والاخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروف اضافاً البنوة وقد اخذا حارين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب تضائفيهما ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري للسبب فذكر السبب للحقوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروف الابوة وتكراره ليخص البيان به فان الاب انما يكون مضافاً الى الابن من هذه الخبيثة فلم يكرر لم يكن التعريف صحيحاً لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون مطرداً فلا يكون صحيحاً واما اذا كرر فلم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيواناً يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن لا يكون ابناً من هذه الخبيثة بل

انما يكون من حيث هو تولد من لطفة شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتركيب بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرضى الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الا فطس انف ذو تعبير لا يكون ذلك التعبير الا في الانف فصار الانف والتعريف تكراراً وهذا التكرار انما سأل للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحاً فانه يجوز ان يقال في تعريف الانف الا فطس هو شيء ذو تعبير مختص بالانف فيكون التعريف صحيحاً لكن لا يكون كاملاً لان السؤال عن الانف الا فطس فاحتاج الجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقاً للسؤال فاذا لم تكرر لم يكن كاملاً لافرق بين الحاجة والضرورة اذ السؤال عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى تكرار ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة والاختلاف التعريف واجيب بان بينهما فرقاً فان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يبق التعريف صحيحاً والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف تاماً والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرضى الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضرورياً باعتبار ان السائل سؤاله عن المجموع فيجب ان يذكر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرضى الذاتي له وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض

(وهي اى مسائل الكلام) كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظرياً بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفتها او لبيان لميتها وانما حل كل حكم نظري على المسائل نظراً الى ما له معناه كما انه قال وهي الاحكام النظرية (لمعلوم هو) اى ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية او توقف عليه اثبات شيء منها) سواء كان توقفاً قريباً او بعيداً (وهو) اى الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها او حثياتها (فليست له مسائل تين في علم آخر) سواء كان علماً شرعياً او غير شرعي ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما ينفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي توقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها عليه الصناعة مطلقاً وقد يطلق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن ان يكون مدانية موضوعه جزءاً ثالثاً نظراً الى المعنى الثاني الذي باعتباره جعل المبادئ جزءاً من العلم وان كان داخلاً في المبادئ بالمعنى الاول واليه يشير كلام العلامة الفتاوى في شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادئ التصديقية بقوله التي تسمى اصولاً موضوعية رد على القول بان الشيخ عده من المبادئ التصديقية بالمعنى القوي لا بالمعنى المصطلح (قوله نفس الحكم) اى الوقوع لا الابتعاد لان المسئلة من المعلومات (قوله او لبيان لميتها) فان قلت لميتها اذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة في الحكم النظري فلا وجه لادخالها في الضرورية قلت الظاهر في العلم اثبات العوارض الذاتية اى العلم بنبوتها وهي بهذا الاعتبار بدئية وبيان الية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث انها مسئلة العلم (قوله ويتوقف عليه الخ) ويكون مزبداً اختصاصاً له بها بأن دون ذلك لاجلها فلا يرد ان جميع العلوم العربية والشرعية ما يتوقف عليها اثبات العقائد الدينية بالادلة العقلية اذ ليس تدوينها لاجل اثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر فان جمعها وتدوينها لاجل ذلك وبما ذكرنا تبين فساد ما قيل ان العلوم العربية جزء منه الا انه افترس منه افراز الكيمياء من الطب والفرائض من الفقه قوله وفيه ثبت موضوعاتها او حثياتها (اى ان احتيج الى الاثبات فلا تنقض بالعربية ومثال اثبات حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالقرآن والحديث واثباتها يكون في هذا الفن (قوله وفيه تثبت الخ) فان علم التفسير والاصول يمتثلان عن كلام الله تعالى وثبوته من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن اقوال الرسول وافعاله وتقريراته من حيث انه رسول والحيثية المذكورة مثبتة فيه وعلم الفقه يبحث عن افعال المكلف من حيث يتعلق بها الاحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهي وكونه تعالى آمراً وناهياً مثبت في الكلام وما قيل ان اثبات الصحة التي هي حيثية الاعمال التي موضوع الفقه في الكلام لان اثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت ان الكلام مبنياها فليس بشيء لانه على تقدير صحته انما يدل على احتياج الفقه اليه في ثبوت الحيثية المذكورة لاعلى اثباتها فيه قوله فليست له مبادئ تين في علم آخر) هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح به الشارح فيما سبق بأن مبادئ العلم الاعلى قد تين في علم ادنى وان كان على قلة فمجرد كون الكلام علماً اعلى لا يستلزم ان لا يكون له مبادئ مبنية في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان او يلحق النادر بالمعوم وفيه ما فيه (قوله فليست الخ) بناء على ان جميع ما بين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما بينه الشارح رحمه الله لانه لا يبين مبادئ الاعلى في العلم الادنى ليرد عليه انه قد تين مبادئ الاعلى في الادنى على قلة فلا يصح التفريع المذكور (قوله على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو ان يكون

وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادئ في علم آخر (بل مبادئه اما بيئة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (او مبنية فيه فهي) اي تلك المبادئ المبنية فيه (مسائل له) من هذه الطبيعة (ومبادئ مسائل اخر منه لا توقف) تلك المبادئ (عليها) اي على المسائل الاخر (لثلا يلزم الدور) وبما قررناه تين لك ان احوال

موضوعات المسائل راجعاليه ومحولاتها من الاعراض الذاتية له قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ) فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من الباحث المنطقية او يتقوى بهامى محتاج اليها تلك العلوم وليس جزءا منها بل هي علم على حياها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها اناسب اليه هذه القاعدة المحتاج اليها ففدت مبادئ كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المطلق اعلى من الكلام والالهى لانه تبين مبادئ كثيرة لهما لا تين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لاثين مبادئهما اصلا بل تين ما يمرض مبادئهما التصورية والتصدقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومنها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التلقيق لاشك ان احوال المعلومات التصورية والتصدقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا جلت تلك الاحوال عليها وجعلت مشكلة فقيه اعتبار ان الاول اعتباراته يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليسست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام اصلا قيل ولهذا احتراز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءا لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض اجزائه والثاني اعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكرت تلك المسائل في كتب الكلام لامن حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكره في مبادئ الاصول لامن حيث الاعتبار الثاني اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول والبر ينظر قوله في الحواشي والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذ لم تجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما مر فأي احتياج الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا الى شيء سواه بقي الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الادلة السمعية وقديقال هو ايضا جزء من الكلام افرز عنه افرزا لكسالة من الطب وافرار الفرائض من الفقه فليتامل (قوله وجعلوا الخ) ما ذكره ههنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق عند الشارح رحمه الله ما ذكره في حواشي شرح مختصر الاصول من ان جميع العلوم في صحة مواد ادلتها وصورها يحتاج الى المنطق وانه علم على حياها ليس جزءا لعل ولا يلزم من ذلك كونه اعلى من الكلام والالهى لان احتياجهما اليه باعتبار ما يمرض لمبادئهما التصورية والتصدقية لا باعتبار المبادئ انفسها فلا مخالفة بين كلاميه والحق عندي ان مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشترك في البعض لا يستلزم الاتحاد فككون المنطق علما على حدة لا يستلزم ان يكون مباحث النظر كذلك وما قيل ان المسائل المنطقية من حيث انها تتوقف عليها اثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها اثبات المطالب مطلقا ليست جزءا منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه ان يكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءا من الاصول وقس على ذلك (قوله مستغنية الخ) اي لا يحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان الية فلا يكون من المسائل لان المسئلة اما نظرية او بديهية يحتاج الى تنبيه او الى بيان الية كما مر قوله او مبنية فيه فهي مسائل له الخ) قيل كلام الشارح يشعر بأن مبادئها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقائد وليس من مسائل الكلام الادلث اما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب

الذاتي له وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج الجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا لسؤال قال الثاني في اقسام المعرفة معرفة الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص اشتمل جملة افراده ويميزها عن غيرها فلا يخلو من ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها او مرابا منها والاول امان ان يكون جميع اجزائه وهو الخلد التام او لم يكن وهو الخلد الناقص والثاني هو الرسم للخاص والخاص هو المميز داخلا يسمى حدا نائما ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من اجزاء والخاصة يسمى رسما تاما **اقول** البحث الثاني في اقسام المعرفة معرفة الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباناه او اخص من وجه اراخص منه مطلقا واهم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرفة يجب ان يكون تصويره مستلزما لتصوير المعرفة والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك راما التالذ فلان الاخص مطافا لا يشتمل على جميع افراد المعرفة فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ما هي المعرفة عن غيرها لانه مشترك بينهما وبين غيرها والمشارك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الاخر ولان تصوير الاعم مطلقا

غير مستلزم لتصوير الاخص
فان تصور الحيران والماشي
غير مستلزم لتصوير الانسان
اذا هرفت ذلك فقول المرف
على اربعة اقسام حدتام وحدناقص
ورسم تام ورسم ناقص وجه الحصر
في هذه الاربعة ان المرف الذي هو
غير المرف ومساو له في الصدق
لا يتخلو من ان يكون داخلا في المرف
او خارجا عنه او مركا منها والاول
وهو ان يكون المرف داخلا
في المرف اما ان يكون المرف جميع
اجزاء المرف وهو الحد التام
كالحيوان المطلق في تعريف الانسان
اولم يكن المرف جميع اجزاء المرف
وهو الحد الناقص كالجسم النامي
الناطق او الجسم الناطق او الجوهر
الناطق في تعريف الانسان والثاني
وهو ان يكون المرف خارجا
عن المرف وهو الرسم الناقص
كالماشي منتصب القامة في تعريف
الانسان والثالث وهو ان يكون
المرف مركبا من الداخل والخارج
ان كان المميز داخلا في المرف
فصلنا قريبا يسمى حدا ناقصا كالماشي
الناطق في تعريف الانسان وان
كان بالعكس اي يكون المميز خارجا
فهو الرسم التام ان كان الداخل
الجسم القريب كالحويان الضاحك
في تعريف الانسان وان كان الداخل
غير الجنس القريب فهو الرسم
الناقص ايضا كالجسم النامي
الضاحك او الجسم الضاحك
او الجوهر الضاحك في تعريف
الانسان فظاهر كلام المصنف يقتضي
ان يكون المميز الخارجى مع اى جنس
كان قريبا او بعيدا يسمى رسمتا موضح
يجوز ان يكون الرسم التام اكثر
من احدى وعلى ما قرر لا يكون

المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجوز ان تكون مبادئ اعلى علوم
الشرع مبنية في علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترأ عليه الافلسفى او متلفس بلحس
من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل
فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها
قطعا فلذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب (فهو) اى من الكلام (تستمد العلوم)
الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) اصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لفاد حكمة
فيها باسرها وليس يفد فيه حكم شئ منها نعم قد يفد حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك
البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما صداه بطريق الاماضة والانعام من الاعلى على الادنى
دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد السادس تسميته بـ وانما وجب تقديمها
لان في بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تقضى الطالب مع ما سبق الى
كمال استبصاره في شانه (انماسمى) الكلام (كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى ان لهم علما نافعا
واما احتمال كون عروض محمولات المبادئ البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لان حيث
انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقام في المبادئ النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد
ذلك في المبادئ النظرية (قوله تجوز الخ) ذلك رد على العلامة التفتازانى لما في شرح المقاصد من انه
يجوز ان يكون مبادئ الكلام على تقدير ان يكون موضوعه ذات الله تعالى مبنيا في العلم الالهى وهو تشييع
قبيح لا ينبغي ان يصدر مثله عن مجرب فضلا عن عالم العالم ومع ذلك برد عليه ان اراد انه يلزم احتياج
العلم للشرعى الى غير الشرعى فيما يخالف فيه الشرع فمنوع وان اراد انه يلزم الاحتياج في امر لم يبينه
الشرع فسلم لكن لا قدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان
القومى فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها انما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصية كيف وقد احتاج
الفقه في حقبة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب ولذا قال بجدة الاسلام في الاحياء ان تعلمه من
فروض الكفاية (قوله مما لا يفوه به محصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها اهل
الشرع ولا كذلك الالهى وقد هرفت ان ذلك مجرد عصية يقى ههنا بحث وهو انه يجوز في حواشى
مختصر الاصول كما يكون الكلام والالهى محتاجين الى علم المنطق ولا يلزم كونه اعلى منها بناء على
انه لم يبين فيه مبادئها بل ما يعرض لمبادئها وبذلك يستحق ان يسمى خادما وآلة لهما ولا يفتنى
ان الفرق المذكور تحكم اذا احتياج في اثبات المسائل على التقديرين لازم لان ما يعرض للمبادئ
من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه في اقامة الدلائل عليها (قوله مسائل لا يتوقف عليها) كمسائل
الرياضى والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك (قوله من خلط الخ) يعنى انه من فضول الكلام
لا تعلق له بعلم الكلام قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هذا كما ذكره لكن ههنا مسئلة
لا يتخلو التنبيه عليها عن الفائدة وهى انه ذكر صاحب القنية وغيره من النقات في حق ترتيب
الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعريف فوقيها والكلام
فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاعبار والمواظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير
فوق ذلك (قوله قد يفد الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث في الفقه (قوله فيكون لذلك الخ)
وفيه انه يلزم ان يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم التفسير والحديث والفقه الا ان يقال ان
ليس ذلك نقاذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين اصول الفقه
للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لا يلزم رياسة المادى للسائل او يعترف بان لها
رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات (قوله فلا يناسب الخ)
رد على الشارح الفاضل الابهرى ولك ان تقول خادم القوم سيدهم (قوله انماسمى الخ) كلمة
انما لئلا كيد لا يخلص ادلها وجوه اخر وكلمة اول استقلال كل منهما للاسراع الجمع او الخلو (قوله
يعنى ان لهم الخ) يعنى ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة الفع وهو ابراث القدرة ولا في

في علومهم مسمو بالنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميها في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرجة فلا يسمى الا رئيسا لها (لان ابوابه صنوت اول) اي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فيعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله (اولان مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوته (اشهر اجزائه) وسبب ايضا لتدوينه (حتى كثرفيه) اي في حكم الكلام انه قديم او حادث (الناصر) اي التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال يقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحديث القرآن (فقلب عليه) تسميه لشيء باسم اشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخلفاء) على قياس ما قيل في المنطق من انه يقيد قوة على النطق في العقبليات والخصاصات

في المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتلحم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر واقدته للعلم اربعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه الباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالباحث المذكورة في هذه المرصد

ايراث القدرة كونه بازاء المنطق فتعدد الوجوهان والعلامة التفاضلية جعلها في شرح العقائد وجها واحدا بناء على ان الاشتراك في مطلق الدع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق (قوله صنوت اول) بناء على ان الباحث لتدوينه الخلاف في مسألة الكلام قوله اذ قد روى ان بعض الخلفاء الخ روى ان مأمون الخليفة احتضن علماء يخلق القرآن في سنة ثمان عشر ومائتين وكتب بذلك الى نائبه بغداد وبالف بذلك وقام في هذه البدعة قياما معتدا بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم ينصف من علماء العراق الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح قبيدا وجهزا الى المأمون وهو بطرسوس فلما بلغنا الرقة جاءهم الفرخ بموت المأمون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم فتبع اخاه بالبدعة المذكورة وضرب احمد ابن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عايه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة اعوام تقريبا ثم اتلفت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اياه في ذلك حتى قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم يمتروا بحدوته واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف (قوله طالبا الخ) وانما لم يمتروا لما تقرر في محله ان الخلاف في حدوته وقدمه راجع الى الخلاف في ثبوت الكلام القسوي ونفيهم والافهم لا يقولون بحديث القسوي ونحن لا نقول بقديم اللفظي قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد فانه يدل على ان كل المرصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراد الحجة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق اعني مقدمة الشروع ومراد المصنف اعم من ذلك فلا تناقض (قوله مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله الموقف الاول في المقدمات لان المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها اما شروعا كما في المرصد الاول او ذاتا كما في هذه المرصد الحجة قوله

الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز ان تكون متعددة قال واترض عليه اولابان مجموع اجزاء الشيء عينه والجزء انما يعرف بالكل اذا عرف شيئا من اجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة ما يباينه من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا بان المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه اقول واترض الامام على التعريف من وجهين الاول ان تعريف الشيء لان تعريفه بنفسه موح التعريف اما بالداخل وبالخارج او بالركب منها والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منها باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه ف تعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف بالكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية عن التعريف او معرفا بغير ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما يكون الماهية معلوما فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هف ثبت ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف

بالخارج مع لان الخارج انما يعرف
الشيء اذا عرف اختصاصه به لان
الوصف الذي لا يختص بالشيء
لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف
اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فلا يفسد معرفته والاختصاص
هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه
عن غيره فمعرفة الاختصاص
يتوقف على معرفة الشيء ومعرفة
ما يقايره من الامور الغير المتناهية
ادمتمتع بمعرفة الاختصاص مع
الحمل بالشيء ولما عدا فيتوقف
معرفة على معرفة الشيء وعلى معرفة
ماعداه من الامور الغير المتناهية
فذلك مع فانه يلزم من معرفة الشيء الدور
لان ح يتوقف معرفة شيء على تعريف
الخارج اياه وتعريف الخارج اياه
يتوقف على معرفة اختصاصه
بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء
يتوقف على معرفة الشيء فيلزم
الدور ومن معرفة ماعداه من الامور
الغير المتناهية احاطة
الذهن بما لا يتناهى لان ماعداه غير
متناه والركب من الداخل والخارج
خارج لان المركب من الداخل
والخارج لا يكون نفس الشيء
ولا داخلا فيه والا يلزم
ان يكون الخارج داخلا لان الجزء
الخارج جزء من المركب منه ومن
الداخل وجزء الجزء لا يقال
الركب من الداخل والخارج
لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون
الجزء الداخل خارجا لا نقول
دخول المركب في الشيء يوجب
دخول كل جزء منه فيه واما خروجه
عن الشيء فلا يوجب خروج كل
جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف
بالخارج بطلان التعريف بالمركب
من الداخل والخارج الثاني ان الشيء
المطلوب تصويره ان كان مشعورا به

الجملة مسائل كلامية وفي ابتكار الافكار تصريح بذلك حيث جملة مشتق على ثمان قواعد متضمنة
لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واتسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة
الى المطلوبات النظرية (وفيه) اى في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب (الاول انه ضرورى)
اى تصور ماهية بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده)
اى مائه موجود (ضرورى) اى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم
خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للحقيد (والعلم بالجزء مابقي على العلم
بالكل) فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزؤه
سابقا عليه (والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب
(والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل
لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصويره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما

وفي ابتكار الافكار لا بد من تصريح بذلك (نقل عنه رحمه الله ان التصريح نظرا الى الظاهر مسلم
واما لزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتقة
عليها فلا وما قيل من ان تسريك الكل في العنوان اولا وتعيين كل منها لبيان ما تبين فيه مع
كون البعض من المسائل قطعيا بلا اشارة الى تمييز بين ماهو منها قطعيا وبين ما يختلف فيها
ويشك انها يستند منها ذلك والا يكون الغازا مجتنباً عنه في هذا اقام لا يفيد الدور كما لا يخفى
(قوله تصريح الخ) اذ يقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار قضى خمسة منها فلا بد
ان يكون القواعد الثلاثة ايضا متضمنة لمسائله والقول بان بعض ما يذكر فيها مسائل دون بعض
تحكم لم يقل به احد فيكون جميع ما يذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه اقدام قوله لوجهين
الاول ان علم كل احد الخ) بداهة العلم شيء لا يستلزم العلم البديهي بداهته ولهذا استدل عليها واما
ما يقال ان الماهية اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفت النفس اليها صرفت بمجرد التفاتها اليها بغير كسب
فيكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبه كل كسبه فيجوابه انه قد يحصل في النفس
صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا تناولت المادة وتكررت الصور وتوجهت النفس اليها فربما
التفت عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جازان يكونا تبينين
(قوله لوجهين) اى لدليلين بناء على ان الحكم بداهة البديهي يجوز ان يكون نظريا لا عقلية
حصوله ابتداء لقلة العمل في حصوله واختلاطه بالمعلوم الكثيرة او تبينين بناء على ان يكون الحكم بالبداهة
ايضا بديهي لكن كثرة المناقشة فيها تنأى عن كونها تبينين (قوله اى مائه موجود الخ) لم يحصله على
ماهو الظاهر من ان تصور كل احد بوجوده بديهي لان الامام قرره في كتابه بالعلم بانه موجود
لانه رد عليه انه ان اريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصويره بديهي وان اريد به الوجود المقيد
بالاضافة فهو فرع نبوت الوجود المطلق ولا نسلم نبوته ولا في بداهة تصويره منافسة سواء اريد به
الوجود الخاص او المقيد حيث انكر جهو المتكلمين الوجود الخاص والنبوتوا الخصص والشيخ انكر
الخصص لفيه الوجود المطلق ثم لا يخفى ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة
فتخصيص الاستدلال بداهة هذا العلم الجزئى اعنى العلم بوجوده بناء على انه اسبق العلوم الضرورية على
ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق سابق على العلم الضرورى والسابق
على الضرورى ضرورى اما الكبرى فظاهرة واما انه يرى فانه جزء من العلم الضرورى مائه موجود
والجزء سابق على الكل اما جزئيته منه فانه مطلق وذلك مقيد والمقيد جزء من المقيد راما ضروريته
فلمحصله من غير كسب وكل ما شاء كذا فهو ضرورى قوله والجواب عنه ان الضرورى حصول
علم الخ) فان قلت سمعنا في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالمعلم لا يتوقف الا على الانقضاء ولهذا ظن
ان العلم بالشيء عين العلم بالمعلم وحيث يدفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت
المذكور فمما سألني ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به لان العلم لا يتوقف الا على الامتثال الى المشبهة

تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزمه واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فضلا عن ان يكون) تصوره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضا بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بداهة وكلاهما ممنومان (لا يقال) نحن لا تقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد تصوري هذا التصديق) وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولا بداهة شيء منهما (فان) التصديق (البديهي) ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر (فجاز ان تكون تصوراتهما باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراتهما اصلا) قلت (في رد هذا الجواب (ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم ولا في شيء من اطرافه (ادلائخه عنه البه والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لافي حكم ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بان التصديق اعمها والحكم وحده وتصورات اطرافه شروطه خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بداهته مستلزما بداهة تصوراتها (لا يبعد طائلا) في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله (لا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما

الخصم في ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لانسله والحق ان المذكور في الالهيات وان كان ما ذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئا والثبات اليه علم بمجرد التفاته انه يعلمه واليه اشار في مباحث العلم من وقف الاحراض في جواب الشارح اظهر (قوله فلا يكون حصولها عين تصورها) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات اليه ضروري على ما نص المص عليه في الاحراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فيتم التقریب فليس بشيء لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضروري لان تصوره ضروري حتى يلزم ضرورة المطلق قوله والعلم احد تصوري هذا التصديق الخ) انما لم يقل احد تصوراتها انما لما للتقدمين فان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات التأخرين (قوله والعلم احد تصوري هذا التصديق) انما قال احد التصورين من غير تعيين لانه يجوز ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضروري وان يجعل محمولا بان يقال كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة وبهذا ظهر انه لا يجوز ان يقال احد التصورات الثلاثة فن قال انما لم يقل احد التصورات انما للتقدمين وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات التأخرين فقد ركب شططا (قوله في جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه تخلل بين التقرير الثاني وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العلم الحاصل اعني العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بانه ضروري ليكن ان يقال لا يلزم من كون العلم بانه موجودا ضروريا بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضروري ولا يلزم من بداهته بداهة اطرافه فتدبر قوله ولا في شيء من اطرافه (لا يقال فحينئذ يلزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذي براد اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة جزء معين تفصيلا اعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع تقييده كما يسمى في بحث الوجود (قوله ادلائخه الخ) اشار بهذا الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت بداهة التصديق بداهة العلم الذي هو احد طرفيه بخصوصه فلا دور (قوله مستغن عن النظر مطلقا) اي باعتبار الحكم واللدرة سواء كانا جزئين او شرطين قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (ولوسلم فاما يتم

امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعوريه * قال * واجيب عن الاول بان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء يمتنع ان تكون نفسه ومعناها ومعرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغنائها باسرها وتعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من تصوره تصوره عينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لاعلى العلم بها وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل وبمجموع ليدل على العبارة وكانت الاجزاء باسرها حتى الصوري معلومة كانت الماهية معلومة والا لم يقد التحديد ولو استلزم الخارج تصوره تصوره فان كان متصورا كان المزموم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على افرادها معلومة والتحديد استحضارها بمجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد فلا يفيد عن الثاني فان توجه الطلب نحو الشيء المشعوريه ببعض اعتباراته فلا استحالة * اقول * اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف باداخل والخارج صحيح اما التعريف باداخل اذا كان جميع الاجزاء فلان ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه فان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد

بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بأنه شاغل بحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الخير والشعل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس اولا وان لم نعلم حقيقتها) بكنههما بل (باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صائغا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما يديها ولا نزاع فيه بل في تصويره بحسب الحقيقة الوجه (الثاني ان) العلم لو كان كسبيا معرفا قاما ان يتعرف بنفسه وهو باطل قطعيا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومة كل منهما على معلومة الآخر حينئذ (وهذا الوجه) على تقدير صحته (حجة على من يقول انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذ لم يعلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصويره بكنهه متمما (والجواب ان غير العلم) انما (يعلم بمحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا بتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي نحاول ان نعلمه) اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه في الذهن (و) بين (تصويره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بنفسه ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقفت على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستلزما له على قياس حصول لشجاعة

لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئى كما ذكره الشارح فيما مر ثم لو استدلل بان كل واحد يعلم ان له علما مطلقا تعين جواب المص (قوله بنسبه) من غير ان يغيره بوجه ولو بالاجال والتفصيل (قوله) وهذا الوجه الخ (ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله معرفا قوله اى نطلب ان نحصله) اشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة (قوله اى نطلب ان نحصله) اشارة الى ان ما في المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصيله ثم في عبارة الشرح ايضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فلاحسن ان يقال فالذى نحاول حصوله (قوله وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا على تقدير القول بوجود الطيايع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتى لما تحته واما على القول بانها امور انتزاعية اوانه ليس ذاتيا لما تحته فكلا (قوله قد توقف الخ) اى يكون تصور ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئى المتعلق بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفا ايضا على تصور ماهيته وهو الدور (قوله واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الاتصافى وبين العلم الارتسامى الذى هو حصول الشيء بصورة بانسكاك كل منهما عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينهما وبين العلم الحضورى بان حصول الشيء على وجه الاتصاف لا يستلزم الالتفات اليه لان الكلام في بيان المعبرة بين حصول العلم المطلق وبين تصويره ولا شك ان العلم المطلق امر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الارتساميا قوله وذلك حصولها وليس تصورهما) اى المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلى اعنى العلم الحضورى لانه المتنازع فيه بالضرورة والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بمحصول حقايقها في النفس لا بقدر قيام كره كالا ينفى

للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تصورها والثاني ان ترسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورهما لاحصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية في المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني) انما قال ربما لان النصر به تحيلية الا يرى انه ان ثم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي ان تميز عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق امانات او غير ثابت فقد خرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكانة في العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيدان هما) اي القسمة والمثال (ان افادتهما) لماهية العلم عامدها (صلحا معرفا) وحدالها ادلايعني

قوله وهذا هو تصورهما لاحصولها) فان قلت تصورهما فرد من افرادها وجزئي من جزئياتها ففي تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها كما في الاول فامعني قوله الاحصولها قلت معناه ان النفس لا يوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما يوصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام المثال وهذا حق لاشبهه فيه (قوله لاحصولها) اي ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فردا من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد (قوله لان البصرة به تحيلية) اي وهمية ليست في الواقع فكلمة ربما للتقليل والقللة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير ان يراد بالعسر ضد اليسر واما اذا اريد به ما ليس بيسر فيتناول امتناع التحديد ايضا فالتقليل باعتبار ان الدليل المذكور شبهة (قوله فهي ان تميزه الخ) يعني لاشبهه بالعلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا لالم التصوري انما الاشياء لاهما التصديقي والقسمة المذكورة تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقي من الاعتقادات فلا يكون مفيدة لمعرفة قوله فقد خرج من القسمة الخ) ان اراد انه لا يخرج الا عن القسمة فمنوع والافحص الطريق في القسمة والمثال ممنوع فتدبر (قوله العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابه صفة لادراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة الذي لا يكون مشابها لادراك البصر اعني ما يكون فيه شبهة وحيث يرد ان هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز والكلام في المثال المفيد لمعرفة فالوجه ان يجعل قوله ادراك البصيرة عطف بيان او بدلا من العلم لتعيين المعنى المراد فانه قد يطلق على الملائكة وعلى الملائكة وعلى الملائكة خبرا له ويؤيده ما في شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لادراك الباصرة (قوله او يقال هو الخ) اذ به ان المثال في كلام الغزالي يجوز ان يكون بمعنى الشبهة والنظير او بمعنى الجزئي للعلم وذكره في المسبقي الاول لا يدل على الحصر قوله صلحا معرفا) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتها للتعريف ولورسما انما يلزم لو افادتهما لازما بينا وايست الحصلة بالقسمة مثلا لو ازم بينة والالم بجهله احد من العقلاء فهذا يظهر جواز كون شيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لاتقاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت في جميع اراده وبين الانتفاء عامدها وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المثال الى التعريف الرسمي ليس بشيء منها على اطلاقه (قوله صلحا معرفا وحدا لهما) بناء على ما هو التحقيق من ان ما يستلزم معرفته معرفة الشيء فهو معرف له واشترط المساواة وكونه لازما بينا ومحولا انما هو بكماله والاي لم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب قوله اذ لا يعني بتعديدها سوى تعريفها) لانك ان المتنازع فيه تصور حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طريقه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح (قوله اذ لا يعني) على صيغة النائب اي لا يعني العرالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره

(ههنا)

الخاص ولو لم يكن شاه لا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف واقادة الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المنقذ للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف فجاز ان يكون بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصورهم الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولش سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف لكن لانهم يزعمون الدور ومعرفة مالا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة عامدها من الادوار الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجهما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المصنف وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضى الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون حيث جازم جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لا امتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استثناءها ما سرها فيقال لو كان الاجزاء باسرها حتى الجزء الصورى معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة

ههنا يحددها سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بنى لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الامام الغزالي رحمه الله صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدرجات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتشابه بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده (وذكره تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به (وهو) اي هذا التعريف (فيري مانع) لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة او دليل فاندفع) دخول التقايد لكن (بقى الاعتقاد الراجح) المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني

ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كان مراده التحديد الحقيقي لكان الواجب ان يقول فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التي ذكرها القوم قوله للجنس والفصل الذاتيين انما قيد الجنس والفصل بالذاتين لان القدماء كانوا يسعون ما به الاشتراك جنسا كالتفصيل للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المستصفى ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد يقال كلام الامام في البرهان صريح في ارادة عسر التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذا اظهر حيث ان يقال طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه اذا امكن الى ما هو غير متعارف غاية ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بشارة نقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاحرف فيه تأمل (قوله للجنس والفصل الذاتيين) قيد ههما بالذاتين للتخصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز قوله والتشابه بادراك الباصرة يفهمك حقيقته (فيه تأمل لان تفهيم الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال وتوجيهها لا يخص به حصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه لتخصيص (قوله يفهمك حقيقته) ولو بوجه ما (قوله فظهر انه انما قال الخ) لان كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكر سابقا ظاهر في ارادته التعريف مطلقا فيجب صرفه عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته التحقق المطلق عليه القسمة والمثال وان كان يمكن معرفته بالرسم ايضا الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم (قوله اعتقاد الشيء على ما هو به) اي على وجه ذلك الشيء ملتبس به في حد ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشيء الموضوع او النسبة الحكمية (قوله عن ضرورة او دليل) اي كاشا ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة او دليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئا عن دليل لان قول المقلد جهة المقلد الان مطابقة ليست ناشئة عن دليل بل اتفاق ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ فاندفع ما تعبر فيه الناظرون من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة او دليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة الى الضروري والنظري غير حاصر لخروج التقليد وتكلفوا لدفعه بما يحججه الاسماع قوله فاندفع دخول التقليد الخ) فان قلت حصول مطلق الادراك لا يتخلو عن ضرورة او نظر فابال التقليد خلا عنهم اقلت اجيب بان مبنى كلامه على ان التبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يتخلو عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحديسيات والتجريبات مثلا وابطا يخرج الاهيات الان لا يقول المعزله بها او بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب في الجواب ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يستنبط منه الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقسام فيخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يتخلو عن ضرورة

عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزء الصوري لم يشد التحديد معرفة الحدود لكنه مقيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء معرقا لها واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه به وشموله في نفس الامر لاعلى العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره فان كان الخارجي متصورا كان المزموم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارج متصورا امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معشرفان الاجزاء على افرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل في الذهن صورة معلومة مطابقة للحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وهذا الاعتبار هو المحدود ونايتهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حدة لا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بل ان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء يفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لا جميع تصورات الاجزاء

عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الاخر اما بالذات او بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات جميع الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشيء بنفسه فان قيل لا يخلو اما ان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع جل احد هما على الآخر بالواطئة وامتنع ايضا جعلها المجموع الحاصل منهما بالواطئة وشرط المرف ان يكون مساويا للمرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالواطئة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجود بوجود واحد في الذهن فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر في الذهن وامتنع جل احدهما على الآخر بالواطئة بهذا الاعتبار ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن

داخلا فيه (الان يخص الاعتقاد بالاجزاء اصطلاحا فلا يدخل الطن فيه (ويرد عليهم) اي على اصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا) بخلاف المدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل ما قل يحد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والتقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بانه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم (العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئا لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء) بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك (اي كونه شيئا لغة) (الثاني للقاضي ابي بكر) (الباقلائي) (انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله) سبحانه مع كونه معترفا بان الله علما (اذلا يسمى) علمه تعالى او نظره فهو النظر المطلق سواء كان محكما او فاسدا فلا محذور فتأمل (قوله خروج العلم الخ) يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء ماهو المصطلح لانه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج العلم التصديقي التعلق بالمستحيل كالعلم بان القيصين يستحيل اجتماعهما وان شريك الباري محال سواء اريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع او النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل ايضا لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه قوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الاستناد المحقق ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله اجتماع القيصين واقع وارتفاع القيصين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذا ادراك المتعلق به جهل لاعلم وان راد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فعمل لكن لا وجه لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح اخرا وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع القيصين بانه محال الا باعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذا الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسبة عند المتكلمين باسمها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج (قوله فان كل ما قل الخ) يعني انه يتعلق به العلم التصديقي وهذا الحكم تصديقي يقتضي ناش عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج ولا ياتي مطابقها للواقع فاقيل ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا اجتماع القيصين واقع وارتفاع القيصين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذا ادراك المتعلق به جهل لاعلم وان اراد به تعلق العلم التصوري فعمل لكن لاجهته لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد فتشأ عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر (قوله ولا يتصور الخ) ذكره استطرادى للبالغة في الرد على من انكر تعلق العلم بالمستحيل بانيات تعلق نوعه به والافلا دخل له في النقض (قوله نعم قد يعتذر الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة لان المعنى القوي سواء كان حقيقيا او مجازيا معنى مجازي عند اهل الاصطلاح قوله يسمى شيئا لغة) اي عند اصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على المدوم لانه مذهب اهل الحق وحل التسمية على الاطلاق المجازي بآباء مقام التعريف (قوله يسمى شيئا لغة) حقيقة او مجازا وما سيجي من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على المدوم فالمراد الاطلاق حقيقة (قوله مع كونه معترفا الخ) حيث ثبت له تعالى علما وعالية وتعلقا اما لاحدهما او لكليهما كما ثبت

(معرفة) اجاما لاصطلاحا ولالغة (وايضا فقيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته) لان المشتق مشتقل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا (فعلى ما هو به) قيد (زائد) لاجابة اليه (اذ المعرفة لا يكون الا كذلك) لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا لمعرفة (الثالث للشيخ) ابي الحسن الاشعري (ففسال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاختلاف العالم في تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور) لاختلاف المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العالم) لان معناه الحقيقي هو التحقق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان احيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يتدفع بذلك تعريف الشيء نفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني ان قوله في الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكا معنويا فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون بالعلم الزائد يقولون انه عين ذاته تعالى فلمعد العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواء ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اخار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى واثبات العالية التي فسرهما بالتعلق بين العالم والمعلوم قوله وايضا فقيه دور الخ) قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يتخصص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق لواقع الناشئ عن دليل طئي والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرج ان بلقظ المعلوم لان الاعتقاد بالظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلواريد بالمعلوم ذاته لاختلاف التعريف المهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطابق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشراةون من بعض وقديقال في دفع الدور العلم المعروف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق قائما بتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو في الوجود الخارجى لا في العقل فلا دور فامل (قوله اذ المعلوم الخ) يعني ان المعلوم وان كان المراد منه ما صدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة للملاحظة افراده ومفهومه ما يتعلق به العلم والمراد ههنا ما من شأنه ان يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله وايضا فعلى ما هو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بماعلم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا (قوله جهالة لا معرفة) اذ يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس اعرفهم فاقبل انه كون اعتقاد الشيء لا على ما هو عليه جهالة غير مسلم ليس بشئ (قوله باشتهاره في العلم) اى اشتاره عند الملمين في العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفة قصص استعماله في التعريف من غير قرينة وما قيل ان المعنى المجازي للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا زيادة قيد على ما هو به قد فوج بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لا عند اصحاب هذا التعريف قوله لان المعنى المجازي هو العلم الخ) اجاب الاستاد المحقق بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه وردبانه مبنى على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون سيما القدماء ويمكن ان يقال لاشبهة في تحقق المعنى الاول التناول للعلم المعروف وغيره وهو الوصول الى معنى او اضافة مخصوصة بين العالم

(معرفة) اجاما لاصطلاحا ولالغة (وايضا فقيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته) لان المشتق مشتق على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا (فعلى ما هو به) قيد (زائد) لاجابة اليه (اذ المعرفة لا يكون الا كذلك) لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا لمعرفة (الثالث للشيخ)
ابي الحسن الاشعري (ففسال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالما او) هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاختلاف العالم في تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور) لاختلاف المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العالم) لان معناه الحقيقي هو التحقق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان احبب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يتدفع بذلك تعريف الشيء نفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني ان قوله في الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكا معنويا فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون بالعلم الزائد يقولون انه عين ذاته تعالى فلعلنا العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواء ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اخار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى واثبات العالية التي فسرناها بالتعلق بين العالم والمعلوم قوله وايضا فقيه دور الخ) قيل سؤال الدور الالزام من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يتخصص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق لواقع الناشئ عن دليل طئي والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرج ان بلقظ المعلوم لان الاعتقاد بالظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلواريد بالمعلوم ذاته لاختلاف التعريف المهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطابق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشراة من بعض وقديقال في دفع الدور العلم المعروف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق قائما بتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو في الوجود الخارجى لا في العقل فلا دور فامل (قوله اذ المعلوم الخ) يعني ان المعلوم وان كان المراد منه ما صدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة للملاحظة افراده ومفهومه ما يتعلق به العلم والمراد ههنا ما من شأنه ان يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله وايضا فعلى ما هو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بماعلم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا (قوله جهالة لا معرفة) اذ يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس اعرفهم فاقبل انه كون اعتقاد الشيء لا على ما هو عليه جهالة غير مسلم ليس بشئ (قوله باشتهاره في العلم) اى اشتاره عند الملمين في العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفة قصص استعماله في التعريف من غير قرينة وما قيل ان المعنى المجازى للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا زيادة قيد على ما هو به قد فوج بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لا عند اصحاب هذا التعريف قوله لان المعنى المجازى هو العلم الخ) اجاب الاستاد المحقق بان المعنى المجازى المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه وردبانه مبنى على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون سيما القدماء ويمكن ان يقال لاشبهة في تحقق المعنى الاول التناول للعلم المعروف وغيره وهو الوصول الى معنى او اضافة مخصوصة بين العالم

على ماهو به زائد فان المعلوم لا يكون إلا كذلك (الرابع لابن فورك ما يصح من قام به اتقان الفعل) اي احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وان اراد ماله دخل فيها (فقدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذلامدخله في) صحة (الاتقان على رأينا) فان افعالنا ليست بايجادنا (وقدورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده (علم احدنا بنفسه وبالبارى تعالى) وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا ما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذان (الوراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لوراد ما يصح به) (الاتقان) (في الجملة) وان لم يكن محصياً بحسب شخصه (ملا) ورود هذان عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) (العبارات المذكورة) (تحتويين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدوروان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (اوابائه) اي اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم متابو وجوده تعالى مثبته وهو محال وايضا الانبات يطلق على اليجاد وعلى تسكين الشيء من الحركة ولا مجال لهذا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجاوزاً فيلزم تعريف الشيء بنفسه (او الثقة بانه) اي المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يجب كون البارى تعالى وانقضا بما هو عالم به وذلك مما يتعمق اطلاقه عليه شرماً (الخامس للامام الرازى) انه اعتقاد جائز مطابق

والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور (قوله فان المعلوم الخ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شأنه ان يعلم ولا يلزم ان يكون الادراك المتعلق بما هو من شأنه العلم ان يكون على ماهو به نعم لو اراد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لاتبه ذلك قول الرابع لابن فورك ما يصح الخ) لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعياً ايضاً في الاتقان بل بكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا ينظر خلافه بالبال فتنقض التعريف بهما (قوله ما يصح من قام به الخ) والتقليد والظن الغالب لا يدخلان في هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالماً بالفساد والمصالح لما يقتضيه تفصيلها ولذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى (قوله اذلامدخل الخ) يعني ان الاتقان مناته اليجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجود فيكون يعلمه بوجوده المصالح مدخل في الاتقان واما غير الموجود فلا تعلق له باليجاد فلا يتصور منه الاتقان اذ لا يمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعمله في صحة الاتقان واما القول بانه على تقدير فرض ايجادنا لافعالنا يكون علماً ما يصح به اتقان الفعل فمنوع ولا دليل على ذلك فانه فرض محال فيثبت بجواز ان يستلزم المحال وكذا ما قيل ان المراد به اتقان الفعل كسياكان او ايجاداً اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولا تعلق له باليجاد قوله فان افعالنا ليست بايجادنا) اجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالفعل فعلاً الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا لو كان افعالنا بايجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسياكان او ايجاداً فلا يخرج علمنا (قوله تبين المعلوم) على صيغة التفعّل ليكون صفة للعالم فيصح حله على العلم لا على صيغة التفعّل فانه صيغة المعلوم فكأنه قيل تبين المعلوم وكشفه على ماهو به (قوله وان الذين مشعر الخ) لانه مشتق من البيئونة وهو الفصل بين الشيتين بعد الاتصال فكأن الشيء قبل العلم به كان مشتقاً بانثاله عند العالم فاذا علمه فصله عنهما واظهره (قوله يلزم ان يكون الخ) يعني ان معنى الانبات هو جعل الشيء ثابتاً بأى معنى يفسر الثبوت فالعالم متابو وجوده تعالى في انقضاء مثلاً يكون جاعلاً لوجوده ثابتاً وهو محال لان ذاته ليس محلاً للجعل وانما خص الوجود بالذكر لانه ائبن استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الامةراض بعلمنا بالبارى تعالى واندفاع ما قيل لاستحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن بوانه لا يترقّف الاستحالة المذكورة على تفسير الانبات ولذا قدمه على التفسير قوله مثبته (وهو محال) قيل لاستحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمى (قوله وانه يجب الخ) يعني انه تعريف العلم المطلق فيكون شاملاً لعله تعالى فيوجب كونه تعالى واثماً بما علمه قوله وذلك مما يتعمق اطلاقه عليه تعالى شرماً) اجيب عنه بان امتناع اطلاقه

(لموجب)

الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق اما ان تكون بسيطة او مركبة وكل منهما اما ان يتركب منه غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب منه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب منه غيره لا يحد ولا يحد به كالجوهر والمركب الذي لا يتركب منه غيره يحد ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به كالحيوان فالحد للمركب وكذا الرسم التام اما الرسم الناقص فيشملها بقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق الحقائق اما ان تكون بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا تلتزم من شيتين او اكثر او مركبة اي يكون لها جزء بان تلتزم من شيتين فصاعداً وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب عنه اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لاحداثاً ما ولا حد ناقصاً لان كلامه الحد التام والناقص لا يمكن الاطلاق عليه والبسيط لا يحد به ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءاً لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره ولا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ولا جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ولا يتركب عنه غيره لانه جزء للجواهر فلا يحد لغيره والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءاً ولا يحد لغيره ضرورة عدم كونه جزءاً لغيره بالانسان فانه مركب من الحيوان والناطف ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعاً ما فلا يحد ولا يحد به والمركب

لوجب) اما ضرورة اودليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه النصور) لعدم اندراجها في الاعتقاد ولا يفتنى ورودها ايضا على التعريف الاول المقول من بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا في الاعراض (علمت معنى المثلث و) في الجواهر علمت (حقيقة الانسان) او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء) كليا كان اوجزيا موجودا او معدوما (في العقل)

عليه تعالى شرما لكون اسمائه توفيقية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه تعالى لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوقوف مشعر بانه فيما يحتمل غيره ثبتت الامتناع مطلقا (قوله وذلك الخ) اي كون الباري واقفا بما علمه مما يتنوع اطلاقه عليه شرما بأى لفظ عبر عنه فلا يصح اطلاقه العالم لانه دليل الجزم والضعف في شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمد عليه وفي الحديث الثقة بكل احد عجز وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعدى بالبلاء قوله لوجب) فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاجم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة مع انه ليس بنابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعبر في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز (قوله لموجب) اي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة اودليل فقيد الجرم لاجراج الجهل المركب وتقليد المخطئ ولوجب لاجراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقتها ليس ناشئا منه بل اتفاق وقدم قوله غير انه يخرج عنه النصور) فان قلت امه خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سنذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار الخ بانه يخرج علم الله تعالى ايضا ادلا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج النصور واجيب بان التعريف للعلم الحادث المتقسم الى الضروري والكسبي والنصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى وفيه انه اعتراض على تعريف القاضى بخروجه في دفع هذا الاعتراض عنه ايضا الان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضى ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته كما اشار اليه المحقق التتقائى في الالهيات اي في الهيات المقاصد فيحيث لا غبار فتأمل واما حديث تخصيص العلم المعروف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادئ التصورية فان مسألة اثبات العلم الواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور الحصول في التصديقات فالناسب ان يجعل العلم المعروف المصدر لمباحث في الكلام شاملا للالهى اللهم الان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في اوائل الكتب الكلامية فتأمل قوله لعدم اندراجها في الاعتقاد) ادلما يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه واتخاذها في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عيلد الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص في التعريف الاول بخروج النصور مطلقا وانما حكمهم في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون الا في النسبة لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض باناه مقام التعريف (قوله حصول صورة الشيء) ان اريد بالصورة ما به يميز الشيء في الخارج او الذهن ليشتمل العلم الحضورى ايضا لانه صورة خارجية فكونه تعريفا لمطلق العلم ظاهر وكذا علم الواحد على القول بكونه بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الاشارات او بحصولها في الجردات كما في شرحه واما على القول بكونه عين ذاته او عبادة عن التبريد فلا وان اريد ما يميزه في الذهن على ما قيل الاشياء في الخارج ايمان وفي الذهن صور فهو مبنى على نفس العلم الحضورى وان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ايضا حصول قوله اي عنده) لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل في معنى مع كقوله تعالى ادخلوا في امم اي مع امم فيكون محمل معناه معنى عند والا فكون في معنى عند لم يذكر في كتب الفريسة (قوله اي عنده) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية داعيا ان الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه كما يقال هذا المال

الذى يتركب عنه غير محدد لان له جزأ ويحد العبره ضرورة كونه جزأ له كالحوان فانه مركب من الجسم والناهي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشتمل البسط والمركب وكل ماله خاصة لازمة ينه غير بدى يرسم وكل ماهو خاصة لازمة ينه لشي غير بدى التصور يرسم ذلك الشيء بها قاله الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في انواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى او بأحد المتساويين على الاخر ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان لم يكن او يجرى على جزئ آخر ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والجزئى الاول اصلا والثاني فرعا والمشارك جامعا وتأثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر والتقسيم وبغيرهما وقد استقصينا الكلام في منهاج الوصول الى علم الاصول * اقول * لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في انواع الحجج الثاني في القياس واصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في انواع الحجج وهى جمع حجة وهى الموصلى القريب الى التصديق والحجة والدليل متراد فان ورسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول و اراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم

التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد بالزوم ما هو اهم من الزوم العادى والعقلى سواء كان بينا اى بغير واسط او غير بيناى بواسطة وقوله بوجود المدلول لا يقتضى خروج الدليل المفضى الى المدلول العدمى لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المثقلة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اهم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود فى الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول اهم من ان يكون المدلول من المركبات السلبية او التبوئية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتعاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحرز فيها من امثاله والدليل على ثلاثة انواع ووجه الحصر ان الدليل امرضا فى استدعى شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والاخر ما يكون العلم به لازما والاول يستدل به والثانى يستدل عليه فلمستدله اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عاياه واذا كان المستدله والمستدل عليه كليين يجب تساويهما فى الصديق ليلزم من العلم باحدهما العلم بالاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلى على الجزئى كما يستدل بدوت الامكان لتأليف الذى هو كلى على سواه الجسم الذى هو جزئى بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف يمكن فكل جسم يمكن او يستدل بالكلى على الكلى اى باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بدوت الضحك لا تعجب بالقوة الذى هو كلى مساو

اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (فى نفس المدرك) بكسرهما (وهو) اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسببث منه) اى عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) اى ما ذكره فى تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) ايضا (وتسميتها علما) اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما هو فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على لظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لاحقيقة (ولامشاحة) اى لاضائية ولا منازعة (فى الاصطلاح) بل لكل احد ان يصطلىح على ما شاء الا ان راية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراهته عما ذكر من الخلل فى غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (انه صفة) اى امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لحملها) وهو موصوفها (تميزا) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالتجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لحملها تميزا عن غيرها ضرورة ان التجاع بتجاعته يمتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لحملها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا لدر كاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدر كاتها وتميزها عما سواها (بين المعانى) اى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به (لا يمحتمل النقيض)

فى يد زيد لان فى معنى مع على ما هو لانه لا بد من حمله على مقارنة الحال للحمل فالاشكال بحاله قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بها لما الوجه فى تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص فى الاولى ايضا لاشك ان الظهور وانفقاء امر ان نسيبيان فراده ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص فى الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهى لفظة فى وفى الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله فى نفس المدرك (قوله ظاهرة الاختصاص) اى بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة فى وان كانت ظاهرة فى الظرفية الحقيقية لكنه يمحتمل الظرفية التوسعية ايضا بخلاف فى نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فانه لا يمحتملها (قوله) تمثل ماهية المدرك فى نفس المدرك (لم يمتز عليه بكونه دوريا بناء على ما ذكره الحق فى شرح الاشارات من انه تعرف انطقى لا يتعاشى فيه عن لزوم الدور اذ ليس الغرض تحصيل الجهول بل تعيين العلوم (قوله اعلمهم به) اى باعتبار تلك التصديقات الجهرية والا فلا لزوم بالنسبة الى من له تصديقات حقيقة اكثر اذ النوات حيثئذ مسميان بالعلم فامل (قوله اولى واحب) اذ لم يكن للتحالف باعث كما فى هذا المقام فان النطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لابلدهم من تعميم العلم (قوله اى امر الخ) بيان للمعنى المراد فانها قد يطلق على ما يمحتمل على الشئ كما سيجى واشارة الى ان دلالة الصفة على الغير الذى هو المحل والموصوف دلالة تضمينية وهى معتبرة فى التعريفات فيكون قرينة على تقدير محلها وموصوفها (قوله توجب الخ) يعنى ان الصفة ليست متميزة والا لوجب المغارة غير تميز فعلم ان ايجابها الامر وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة (قوله اى تجعلها بحيث الخ) يعنى ان ايجابها للتميز ليس بالفعل ضرورة ان التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات وتصور ماعداها فالمراد توجيهها هذه الحينية فلا يفتنى عليك ان ياتيه هذا يسهر بان التميز ههنا بالمعنى المصدرى وهذا بالظر الى الظاهر والتحقيق ماسيجى من ان المراد به ماهية التميز فالعنى صفة توجب ماهية التميز اى كونه بحيث تميز (قوله ادراك هذه الحواس) اى ظاهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى انما لبعض قوى داخلية فى العلم عندهم اما التوهم فلكونه متعلقا بالمعنى الجزئية الغير المحسوسة واما التحيل

للإنسان على ثبوته للإنسان الذي هو
كل مساو للمتعجب بالقوة بأن يقال
كل إنسان متعجب بالقوة وكل متعجب
بالقوة ضاحك فكل إنسان
ضاحك ويسمى هذا القسمان قياسا
او بعكسه أي يستدل بالجزئي على
الكلي ويسمى استقراء تاما أن كان
الاستدلال بجميع جزئيات الكلي
عليه مثل أن يقال كل جسم ذو
وضع لأن الجسم إما بسيط أو مركب
وكل منهما ذو وضع واستقراء
ناقصا أن لم يكن الاستدلال بجميع
جزئياته بل ببعضها مثل أن يقال
كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند
المضغ لأن الإنسان والطيور والدواب
كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد
اليقين لجواز أن يكون حال البعض
الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض
الذي استقرأ كالتساح فانه لا يحرك
فكه الأسفل فلا يصدق الحكم الكلي
او يستدل بالجزئي على جرتي آخر
لاشتراكهما في وصف كما يستدل
بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما
في الاسكار بأن يقال النبيذ حرام
كالخمر لاشتراكهما في الاسكار
وبسمي تمثيلا في عرف المتكلمين
وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي
الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى
اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ
في المثال يسمى فرعا والوصف
المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا
يسمى جامعاً والجامع إنما يفيد اذا
ثبت كونه مؤثرا في الحكم أي معرفته
وتأثيره يعرف تارة بالدوران وهو
ترتب الاثر على الشيء الذي له
صلوح العلية وجودا وعندما أي
يوجد بوجوده وينعدم بعدمه
كترتب الحرمة على الاسكار وجودا
او عندما اما وجودا ففي ماء العنب
عند وجود الشاة المناربة واما

أي لا يمكن متعلق التغير نقيض ذلك التغير وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق
التغير الحاصل فيها لا يمكن نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل
صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك ويحصله ان العلم صفة قائمة بحمل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا ماديا
كون محلها ميمرا للمتعلق تميزا لا يمكن ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي
هو العالم لان التميز المنفرد على الصفة انما هو له لالصفة ولا شك ان تميزه انما هو شيء يتعاقب به تلك
الصفة والتغير وذلك الشيء هو الذي لا يمكن القيقض وهذا الحديث اقول التصديق اليقيني وهو ظاهر

فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتمييز امر خيالي الا انه لما طبقته للمحسوس صار
موجبا لتمييزه الا يرى أن تخيل زيد موجب لتمييزه عامدا سواء كان زيد موجودا او معدوما (قوله أي
لا يمكن الخ) يعني ان المذكور في قياس القيقض والتميز ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته
في قولهم تميز لا يمكن القيقض فتميز الثاني فحينئذ الضمير في يمكن لا يجوز الرجاء الى التميز اذا الشيء
لا يمكن نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون
راجعا الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز وهي المعاني (قوله خرج الظن والشك والوهم) أي تصور النسبة
من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللا وقوع على التساوي فانه بهذا الاعتبار ليس يعلم قدخوله من
حيث ذاته في التصور الذي هو قسم العلم لا ينافي ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبل التصور (قوله
بلا خفاء) لكون الاحتمال فيها متحققا في الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لا احتمال فيها بالفعل
لكنهما يحتملان ما لا كما يذهب والمراد بالاحتمال المنفي اعم من الاحتمال في الحال او المآل قوله صفة قائمة
بحمل (قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام بالتغير كما اشار اليه فيما سبق (قوله
قائمة بحمل الخ) تصريح بما علم ضمنا من قوله صفة توجب تميزا للتصديق على انه صفة حقيقية ذات
تعلقين (قوله ايجابا ماديا) هذا على تقدير كونه تعريفا للعلم الحادث واما على تقدير شموله للعلم الحادث
والقديم فالإيجاب اعم من الحقيقي والعادي (قوله نقيض ذلك التميز) فالتميز في التصور نفس الصورة
والتعلق الماهية المتصورة وفي التصديق النبي والاثبات والتعلق الطرفان فكذا افاده الشارح
في حواشي شرح مختصر الاصول قوله والتصوير ايضا اذ لا نقيض له (أي لتمييزه على حذف
المضاف اذ المعترف في العلم عدم احتمال نقيض التميز ثم التميز في التصور نفس الصورة والتعلق الماهية
المتصورة وفي التصديقات الاثبات او النبي والتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاولى لا نقيض لها والاخيرين كل
منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا بد لزوم ان لا يكون التصور علما بل
تميزا مترتبا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنبي بل
صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لهما وهذا مخالف لما
قرر عندهم على ان العلم انما صفة موجبة توجب الاثبات والنبي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع
الا حدها فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية والتغير المعنى المصدري ويكون المعنى لا يمكن
متعلق ذلك التميز نقيض تلك الصفة اذ لا يمكن متعلق التميز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التميز
في التصور اعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا متعلق التصديق اعني وقوع النسبة في نفس الامر له
نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وايضا لا يمكن متعلقه
نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر واما التصديق فلانه اذا كان مسببا جازما لم يمكن بالقياس
اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق انما يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما
ذكره المصنف في شرح الاصول من ان متعلق التميز في التصديق الطرفان وان المعنى نقيض التميز هذا
واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور لا يمكن غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصوره ايضا
فمتعلقه لا يمكن نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض واجيب بان هذا في المتصور بالكلية لا في المتصور
بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما
يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شيء في الواقع لا ينافي وجوده بمعنى آخره في التقدير وما ذكرنا ان

والتصور ايضا ادلائق له لان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولا تمنع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللائسان مثلا لا يتماثلان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتماثلان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رتبة شروط التناقض فيهما وإطلاق التقيض على اطراف القضية سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم

التميز في التصديق هو الاثبات والنفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاد بان المراد من التقيض التقيض المصطلح كيدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لا تقيض له فيلزم نقول تفسيره للتعريف منظوره لان التميز الذي هو اضافة بين التميز والتميز ليست قضية حتى يكون له قضيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتميز من قبيل الازدواج فكيف يكون اياهما قلت التميز مجازا به التميز وما ذكرته من الجواز عني ههنا بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجمل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان الثاني انه ان اريد بما به التميز الذي جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ الشيء لا يوجب نفسه وان اكتفى بالغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في الحواشي من ان المراد تقيض التميز لا تقيض الصفة والمتعلق وان اريد امر آخر يلزم صحة في امور ثلاثة الصفة والتميز وشيء ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه اللهم الا ان يحاب عن اصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل (قوله اذ لا تقيض له) اى لتميزه بناء على ان التصور والتصديق البقيى صبارتان مما يوجب الصورة والنفي والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمنع بين التصورات فان مفهومى الانسان الخ بأياه فيحتاج الى العناية في مواضع عديدة فلا يظهر ان يأول قوله وهذا الحد يقاوم بمعنى يقاوم ما يوجبهما ويحتل التصديق والتصور على المعنى المعارف اعني الحكم والصورة (قوله المتماثلان) لذاتيهما اى يكون ثبوت احدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر وبالعكس (قوله فان مفهومى الانسان) اللائق ان يقال فان تصورى الانسان واللائسان لا يتماثلان كما في حواشى الابرى الا ان الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لا يتماثلان لا في الخارج ولا في الذهن لتحقيقهما فيهما قوله متافيتان صدقا وكذبا) ان اخذ اللائسان بمعنى السلب حتى يكون القضية المشتبهة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافى القضيتين كذا ظاهر وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي ان يقيد بوجود الموضوع والا فالوجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان اظهر كافي حواشى المضد فتأمل (قوله يحصل هناك قضيتان متافيتان) اى في الخارج وفي الذهن (قوله صدقا) وقع في اكثر النسخ صدقا وكذبا وفي حواشى شرح مختصر الاصول صدقا وفي حواشى المطالع صدقا لا كذبا ولاتنافى بينهما لانه لم يعتبر وجود الموضوع كأنما متافيتان صدقا فقط وان اعتبر كأنما متافيتان صدقا وكذبا وان اعتبر اللائسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوت قضية سالبة المحمول كأنما متافيتان صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى العدول كأنما متافيتان صدقا فقط (قوله الا بملاحظة الخ) التماثل بين المكونين التقيدين يتحقق على اعماء ثلاثة باعتبار ثبوتها لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة او لا وقوعها في الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا على نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقيدية يعتبر فيها العلم ولذا قبل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلاث في حواشى مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات (قوله مجاز على التأويل) اى التأويل في مفهوم التقيضين بأن يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متماثلين او لا والتأويل في الحكم على الاطراف بالتقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهوان هذه الصورة لذلك الشيء والاول اوجه الى الثاني ذهب الفاضل الابرى (قوله فعلى هذا) اى اذا لم يكن

عدما فعد كونه عصيرا لم يحدث فيه شدة المطربة او عند صيرورته خلا و اخرى بالسير والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والفاء البعض لتعيين الباقي له عليه كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرهما وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذى يفيد ابطال علة الوصف فتعين الاسكار العلية او غير الدوران والسير من الطرف الدالة على علة الوصف كالنص والاجماع والمسايسة والشبه وقد استقصى المص الكلام في القياس في مناج الوصول الى علم الاصول قال * الثاني في القياس واصنافه القياس قول مؤلف من اقوال متى سلت نرم منه لذاته قول آخر وهو اما ان يشتمل النتيجة او تقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا او لا ويسمى افتراضيا * اقول * البحث الثاني في القياس واصنافه واعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكل امان يكون تبينها بالذاتيات او بالعرضيات اوجهما والاول يسمى اقواما والثاني اصنافا والثالث اقساماً ولما كان جزئيات المعروف وهى الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تبين بعضها بالذاتيات كتبين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتبين الرسم التام والناقص سمها اقساماً ولما كان تبين جزئيات الجملة وهى القياس والاستقراء والتبثيل والذاتيات سمها اقواما ولما كان تبين جزئيات القياس وهى الاستثنائى والاقتراى على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والاربع بالعرضيات سمها اصنافا

والقول يطلق على المجموع
اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى
القائم بالنفس والمراد به ههنا
المعقول لانه هو المستلزم المطلوب
وتسمية القول المجموع قياسا بطريق
القياس قوله مؤلف من اقوال اراد به
قضييتين فصاعدا ليشمل القياس
البسيط والمركب ويخرج منه القضية
الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس
نقيضها ولا ينقض بنحو قولنا فلان
يطوف بالبلبل فهو سارق وبقولنا
لما كانت الشمس طالعة كان النهار
موجودا فان كلا منهما قضية واحدة
مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا
قياس لاننا لم ان قولنا فلان يطوف
بالبلبل وحده يستلزم قولنا وهو سارق
بل هو مع قولنا وكل من يطوف
بالبلبل فهو سارق يستلزمه ولانهم ان
قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود قضية واحدة فان كلمة لما
كادلت على الاتصال دلت على
وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين
احديهما الاتصال والاخرى وضع
المقدم وقوله متى سلت لا معنى به
كونها صادقة في نفس الامر بل
كونها بحيث اذا فرض صدقها ليندرج
فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لم
اي من القول المؤلف فيقد كون
هيئة التأليف داخلية في القياس
فلذلك لم يقل لم عنها فان
المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال
الامع الهيئة الخصوصية وقوله
لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة
مقدمة اجنبية اي لا تكون لازمة
لاحدى مقدمتي القياس او بواسطة
مقدمة في قوة المذكورة اي يكون
لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن
حداهما معايران لحدود القياس
والاول اي اللزوم بواسطة مقدمة

مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد
شجها هو حجر مثلا وحصل منه في اذهانتنا صورة انسان فقلت الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به
والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشج المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي
تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او محتجا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة
لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهي العلوم المستندة
الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهبيا فانها تحتل القبيض (
فتخرج عن الحد مع كونها من افراد الحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا
في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والجرية
اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم بوجوب ذلك الاحتمال و اذا قل انها
لفهومات التصورية تقيض يكون جميع التصورات اي ما يوجب الصور علوم ما مع ان بعض الصور غير مطابق
كما اذا تصورنا شيئا بوجه لا يكون ذلك الوجه وجهه اقول فانا اذا رأينا من بعيد شجها الخ قيل يرد عليه انه
فرق بين العلم بالوجود والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشج والصورة
الذهبية آلة للملاحظة ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة
انسان فالصورة الانسانية مرآة للملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ
في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة للملاحظة ذلك الشج المرئي فان هذا الحكم والحكم بأن الحاصل
في الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول
على غيرهما وان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر
الانفادح بأن الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور
كما يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ
لا يخفى ان المطابقة مثلا هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما ثم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار تميزه
الهم الان يراد بالمطابقة يتعلق بما في نفس الامر فليفهم (قوله فانا اذا رأينا الخ) ان كان ادراك
الحواس داخل في العلم فهو مثال والافظير (قوله انما هو في حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة للنفس
لاعتيادها بادراك الاشياء على ما هي عليه واعلم ان ما ذكرناه حل لعبارة الشرح واما تفصيل الكلام
في التعريف والابرادات عليه والاجوبة عنها فذكر في حواشينا على الحواشي الخيالية فان شئت فارجع
اليه (قوله وهي العلوم المستندة) اي العلوم التي سببها جريان مادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابقائها على
على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم
مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما ان الحس ونظر
العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسران كثيرا من الامور الجارئة في انفسها يعلم اتفاقها في الخارج
بالبداهة قوله فانها تحتل القبيض) ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على غلط قوله تعالى
او كصيب اي كمثل ذوى صيب والمعنى فان متعلق تميزها يحتمل القبيض ليلام ما حققه في التعريف من ان المعبر
عدم احتمال المتعلق نقض التميز وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الخ اي
احتمال متعلق تميز العاديات فليفهم (قوله بوجوب ذلك الاحتمال) لانه اذا كان الجواهر متماثلة
كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان يتصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت
متخالفة فان الجواهر التي تتألف منها الجبل يمنع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بانه
لم يتقلب ذهبيا محتملا للقبيض فلذا قال الشارح فانا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما
كالشافل للكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلا فلا يكون الحكم واردا على
خصوصية الجبل حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهبيا قيل التصف بالجرية في نفس
الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لا مفهوم الشافل الذي جعل عنوانا وآلة للحكم
فلي تقدر تخالف الجواهر لم يحتمل القبيض في نفس الامر وهو ظاهر واما الحاكم فالظاهر
انه اراد بالشافل الفلاني العهد الخارجي فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتمل عنده ايضا والاحتمال لكن

كانت اوجزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تمييزا في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه) اي ادرك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كسبائي (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل التقبض (وهم من يزيد) قيدا في الحد المختارو (يقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخطى بالطرده) اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه القوي دون الاصطلاح (ادخرج) بها من الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بالامننا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد العلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالعلوم) ومن قال انه نفس التعلق (المخصوص بين العالم والمعلوم كسبائي) حده بانه تميز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل المطابق يمكن تقبضه بالذات وهو معنى التمييز العقلي ويستعمل بالعبر وهو معنى نفى الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذي افاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية) قيل رد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند رؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا اخذ جزئيا فعين وعلى وجه كلى فغنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلى كسب صرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبه عن الحواس مشكل قلت اجب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر خيالي فلا يكون غيبا وهو لا شيء محض عند المتكلمين فليست من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما شبه الحال قوله ومن يرى انه من قبيل العلم الخ) قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس بخلاف العرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس من اولى العلم في شيء منها لكن هذا المؤيد يدل على ان الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علما بهما ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة قوله مع الغنى عنها تخطى بالطرده) ليس معنى الغنى هنا ان في التعريف قيدا آخر يؤدى مؤداها ويقوم مقامها والا فالتعريف ايضا بدونها يتخل بالطرده بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها مضرة والا قرب ان يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعاني يقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنة كالعلم بالامننا ولذاتنا (قوله مع الغنى عنها) ادلا في استخراج شيء ليس من افراد المحدود يتخل بالجمع لانه يخرج بعض افراد المحدود (قوله فهو محمول الخ) فلا يردان الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع قوله ادخرج بها العلم بالجزئيات) اجيب بان من قيد المعاني بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكلية والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان تخصيص امر حادث اصطلاحا والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اثرنا اليه فيما سبق فان مراد الجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه ما نقلناه من شرح المقاصد لتخصيص ماهية بعد ثبوت عمومها (قوله ومن قال انه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تبادى بان التمييز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لا تقبض له والانكشاف التصديقي اعني النفي والاثبات كل واحد منهما تقبض الآخر ومتعلق الاول لا يحتمل التقبض اصلا ومتعلق الثاني قد يحتمل ولا يحتمل وليس المراد به في التصور الصورة على ما افاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول اذ حيث لا يكون العلم نفس التعلق ولعله لاجل هذا لم تعرض ههنا لبيان التمييز في التصور قوله بانه تميز معنى عند النفس الخ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذي هو معلوم والقول بان تمييزه عند النفس صفة العالم وان كان التمييز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح في اوائل البيان في حواشي المطول فالمراد بانه التمييز اعني التمييز واعتمده فيه على ظهور المراد (قوله تمييز معنى عند النفس) هذا معنى على ما قلنا الشيخ الرئيس ان التعاميم والتعميمات بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف في شرح مختصر الاصول من اتحاد اليجاب والوجوب بالذات فالتمييز اذا اعتبر نسبته الى النفس كان تمييزا فلا يردان التمييز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف احدهما

الجوهر وماليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقبض الثاني وهو قولنا كلى ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجوهر فانه يعمل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لنتيج المطلوب وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدها مغايرين لحدود القياس لتلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس تسمى لم يتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس التقبض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد بالزوم لذاته اهم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخرى يفسر كل واحد من المقدمتين والاي لم ان يكون كل قضيتين متباينين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضى ان لا يكون الاستدسائي الذي استثنى فيه من المقدم قياسا كقولنا ان كان آ ب فح د لان القول باللازم عين احدي المقدمتين لانا نقول القول باللازم في الاستدسائي هو التالي واحدي المقدمتين هي اللازمة بين المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول باللازم مغاير لكل منهما قال القول باللازم ج د واحدي المقدمتين ان كان آ ب فح د والمقدمة الاخرى اب ثم القياس لا يتخلو اما ان يشمل التبع او تقبضها بالفعل ويسمى اسنادا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة نتيج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار

موجودا فلم يكن الشمس طالعة
فالتجربة وهي قولنا لم يكن الشمس طالعة
تقيضها مذكور في القياس بالفعل
اولم يشغل النتيجة ولا تقيضها
بالفعل ويسمى افتراضيا كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم
حادث كقولنا فالعالم حادث نتيجة
ولم يشغلها القياس ولا تقيضها
بالفعل * قال * والاول ان
يستدل بوجود المزموم على وجود
اللازم او بعدمه على عدم المزموم
او بوجود احد المتعاندین على
عدم الآخر او بعدمه على وجوده
فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة
بالملازمة بينهما ويسمى شرطية
منصلة او بالمعانة ويسمى شرطية
منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا
ومانع للجمع ان تعاندا صدقا
فقط ومانعة للخلو ان تعاندا كذبا
فقط واخرى تدل على وضع
المزموم او العائد مطلقا او صدقا
او رفع اللازم او المعاند مطلقا
او كذبا تسمى استثنائية * اقول *
والاولى القياس الاستثنائي
هو ان يستدل بوجود المزموم على
وجود اللازم كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو
حيوان او يستدل بعدم اللازم على
عدم المزموم كما اذا قيل في المثال
المذكور لكنه ليس بحيوان فليس
بانسان او يستدل بوجود احد
المتعاندین على عدم الآخر او بعدم
احد المتعاندین على وجود الآخر
كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
او فردا لكنه زوج فليس بفرد
لكنه فرد فليس بزواج لكنه ليس
بزواج فهو فرد لكنه ليس بفرد
فهو زوج فعلى هذا يكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة
بالملازمة بين المزموم واللازم ليلزم

القيض) واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يعجز بها المذكور لمن
قامت هي به فالذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد
والركب والكل والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن
شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباها فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تفعل به العقدة
* المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد *

* المقصد الاول انه * اى العلم معنى الادراك مطلقا يتناول الظنيات ايضا وبالعلمي المفسر بالحد المختار
(ان خلا عن الحكم) اى ايقاع النسبة وانتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لانسبة فيه اصلا كالانسان
او فيه نسبة تقييدية كالحیوان الناطق وانشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما
اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اى وان لم يخل عن الحكم

بالآخر والقول بان المراد بالتمييز ما به التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد بما لا يرصى به الطبع (قوله ان
احسن ما قيل الخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعريف السابق قوله والتجلى هو الانكشاف التام) فان قلت التجلى
هو الانكشاف مطلقا للتقيد بالتام عناية في التعريف وذا في جاز قلت او سلم قلت ابادر من المطلق الكامل منه
وحل التعريف على التبادر مما يجب نهر بدان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اى شئ غير معلوم والانكشاف
بلاد دغمة حالة موجودة في التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغمة فيه لاحالا ولا مالا
فان قلت انتفاء الدغمة في المآل لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال القيص بوجه من الوجوه (قوله والتجلى هو
الانكشاف التام) اما لان صيغة التمثل للبالغة كالتكبر واما لان المطلق ينصرف الى الكامل (قوله لمن قامت)
يخرج به النور فانه تجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لخراج التجلى الحاصل للحيوانات اجم قول له لية اول
الظنيات) انما يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق
الادراك اياها لان شيئا منها لا يطلب بالظن من حيث هو كذلك لما سيجي في المرصد الخامس
من هذا الموقف وهذا التقدير يكفي وجهها في عدم التعرض لها (قوله ليتناول الظنيات) اراد
بالظن ههنا ما يقابل اليقون كما سيجي في مبحث تعريف النظر فيشمل جميع التصديقات الغير اليقينية
(قوله او بالعلمي المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم
ويوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز
عبارة عن النفي والاثبات وهو الحكم قوله ان خلا عن الحكم) اراد بالخلو عن الحكم على تقدير
ان يفسر العلم بالحد المختار عدم انتجابه اياه (قوله ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به ان يكون الخلو
عن الحكم معتبرا فيه يلزم ان لا يكون ماصدق عليه هذا القسم معتبرا في التصديق ضرورة ان تصورات
الاطراف المعتبرة فيه انما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لان عند تصور
الاطراف يقول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان اراد به ان لا يكون الحكم معتبرا
فيه سواء اعتبر عدم الحكم اولا يلزم تكليم الشئ الى نفسه والى غيره والمحقق الرازي اختار
الاول والعلازمة التفاضل اختار الثاني وكلاهما صحيح والله اعلم بأسرار كلام عباده (قوله وانشائية)
اى النسبة التي لا يشعر بالنسبة الخارجية قولها او نسبة خبرية الخ) قبل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة
الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بينهما استفهامة وانت خير بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية
فيما سوى الانشآت واما التي فيها فقد اندرجت في قوله وانشائية فلا محذور (قوله او نسبة خبرية) اى
مشعرة بنسبة خارجية قوله كما اذا شككت الخ) فيه انه قد اخرج الشك من تعريف العلم المختار وكيف ادرجه
ههنا في التصور مع الدخول في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق معنى على ما قاله
الشارح في حواشي التميز يدوكان الشك عندهم معنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج ههنا معنى على
مذهب الفلاسفة والا قرب ان يقال الذي ادرج في التصور في صورة الشك تصورات ذات نسبة فلا مخالفة

نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فلا كان الحكم اودراكا (وهما) اى التصور والتصديق (تومان متميزان بالذات) اى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعاً فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوماً آخر من العلم يمتاز عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احوال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور المقصد الثاني العلم بالحادث (قيد بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم فلا يوصف بضرورة ولا كسب) ينقسم الى

الكتب المعبرة هو ابو علي بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فضل فاذا كره صلح لاعتراض القسامين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حيث ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد بعض الكتب المعبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالضمير في ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حيث ورد تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازى في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس المحصر بل ان العلم يقع على احد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما واعتبار حصوله في الذهن تصورا فراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم واطلاق المصطلح بالنظر الى المفارقة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويستقيم المحصر لكننه خلاف المتبادر (قوله كما وقع الخ) وفي بعض النسخ كما ورد اى تقسيما كما لا يورد في الكتب المعبرة كالاشفاء والنجاة وان اوله المحقق الرازى بان المراد ان العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على ان الحكم عنده ادراك فبطل المحصر قوله فلا وجه له فلا كان الحكم اودراكا قال رحمه الله اما اذا كان فعلا فلان المركب من الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلا اما اذا كان ادراكا فليطالان المحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كسب له هذا وقد يمنع بطلان المحصر بالزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل (قوله فلا وجه له الخ) اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا واما اذا كان ادراكا فليطالان المحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لتركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كسب كذا نقل عنه قوله متميزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعى ان التمايز ليس بالالعوارض واما الوجدان فربما يمنع به الخصم (قوله اى بالماهية) لا يخفى ان تمايزهما بالماهية لا يصح على تقسيم المتن بناء على حله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حيث يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعرض لا تمايز القسمين فان توجيه حل قوله بالذات على معنى نفسه قوله نوماً آخر من العلم) قد يمنع ذلك يجوز ان يكون الامتياز بالهوية او بالعوارض كما سيأتى مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس يمنع للجاحد قوله فلا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاقتصاص الضرورى بالعلم بالحادث محل نظر قلت التقابل بين الضرورى والنظري تقابل لعدم والملكة والاستعداد المعبر فيه قديكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى المقرب على ما سيأتى تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علما على ان كلامهما لا يتخلو عن إيهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما (قوله ولا يوصف) اى تنسب التشكيك ولذا اخذوا في تعريفهما المخلوق واما عند المنطقيين فداخل في الضرورى لعدم توقفه على نظر ولذا جعل المحقق الدواقي المقسم شاملا لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الحيرة فلهذا الضرورى

(ضرورى)

في الصغرى وموضوعها في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعها فيهما او محمولا في الصغرى محمولا في الكبرى * اقول * لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب منه من القضايا ينقسم الى حلى وهو المؤلف من الجمليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحلى والمص لم يتعرض الا لاقتراني الحلى ولا بد في كل قياس اقتراني حلى من مقدمتين تشتركان في امريناسب طرفي المطلوب ويعنى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وينفرد احدى المقدمتين بالحكم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وينفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اهم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة التى فيها الاصغر بالصغرى لاشتغالها عليه والمقدمة التى فيها الاكبر بالكبرى لاشتغالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس وهو المطلوب والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التى هى جزء للقياس تسمى مقدمة واما نخل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس فلا كل قياس ثلاثة حدود الا صغروا الاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر الى الاوسط بالوضع والحل

ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي (ابو بكر في تفسيره) هو (العلم) الذي يلزم نفس المخلوق (وما لا يجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سيلا) كالمجدى جوازاً لجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله) اي زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداده كالتوم والنقطة) واورد ايضا انه (قد يفقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كإفقد (قبل الحس) اي الاحساس (والوجدان) وسأثر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق لادائماً ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ماورد عليه (اذ عباره مشعرة بالقدرة) اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدوراً للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقدته قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكاً مقدوراً بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدوراً كان او غير مقدور ينافي لزوم المذكور

معتبر في مفهومه عما من شأن جنسه ان يكون حاصلًا بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفاً بالجنس لعلم الممكن اما لو كان مخالفاً بالنوع فلا (قوله الى ضروري) قال الأمدى الضروري يطلق على ما اكراه عليه وعلى ما يدور الحاجة اليه دما قويا كاللائي في الخصصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والتزك تحركة المرتعش واطلاق الضروري على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله (قوله واورد عليه الخ) لا يخفى عليك ان خلاصة الابرار ابطال جامعية التعريف وهو حاصل زوال العلوم الضرورية بطريقتين الاضداد سواء اريد بالانفكاك مطلقا او الانفكاك بعد الحصول وان قوله وانه قد يفقد لا يفيد الا بطلان جامعته على تقدير اعادة الانفكاك مطلقا فهو تمكثير لمواد النقص وليس ايراد آخر لقوله واورد ايضا تقدير محض لانه يوهم انه عطف على اورد وان اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله انه لا يمكن اعادة الانفكاك مطلقا ولا اعادة الانفكاك بعد الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال اعادة الانفكاك بعد الحصول في ابطال اعادة الانفكاك مطلقا الان يقال انه قد يفقد لان التبادر من الانفكاك هو الفقدان بعد الحصول فإبطال ارادته اهم (قوله انه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه انه علم لا يجد سيلا الى الانفكاك منه مطلقا لانه قد انفك في بعض الاوقات فلا يرد انه في وقت الفقد ان ليس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم (قوله فلا يكون العلم الضروري لازماً الخ) الظاهر ان يقول فلا يكون العلم الضروري مملاً لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سيلا لادائماً ولا بعد حصوله لان منشأ الاعتراض ليس اخذاً لزوم في التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا انه تسامح فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه اعتماداً على ظهور المقصود وفي تقديم قوله لادائماً ولا بعد حصوله اشارة الى ما قلنا من ان اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله قوله فهم منه انه لا يقدر عليه فراد القاضي الخ) فيه بحث لاناساً ان هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله فمميز صدق التعريف صد حصول اصل الانفكاك مع انتفاء القدرة اخرج له عن التبادر (قوله فهم منه انه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وهنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل في وقت حصول العلم الضروري (قوله فان قلت الخ) يعني النقص المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لا يجد الخ لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الابرار بالنظر الى قوله لا يجد الى الانفكاك سيلا يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله كإشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى ان تقرير الابرار بالنظر الى قيد اللزوم المذكور في التعريف فان اللزوم ينافي جواز الزوال وانه قد يفقد الفقدان المقتضى وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فالمراد باللزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لا يكون

يسمى شكلاً واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضرباً والقول اللازم يسمى مطلوباً ان سبق منه الى القياس ونتيجة ان سبق من القياس اليه والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى وهو الشكل الاول سمي بالاول لانه يديهي الانتاج يتوقف عليه الباقي ويتبع المطالب الاربعة واشرف المطالب او الاوسط محمولاً فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانياً لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتغالها على موضوع المطلب الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلّي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلّي سلباً والجزئي ايجاباً او الاوسط موضوعاً فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثاً لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعاً مخالفة الاول في المقدمتين * قال *

قالوا ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط او سلبه عنه على صدق الاكبر على كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه * اقول *

الضروب الممكنة الاثني عشر شكل من الاشكال اربعة بحسب الكية اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربعة الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبرى الاربعة كانت وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون

في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد بالزوم الثبوت مطلقاً فبده يكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراده امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيراً لاوله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) اى هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ القدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضرورى والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك من النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقاً) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً وذلك انما يوجد في الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكه قبل حصوله بأن يترك النظر فيه (ونقول) نحن في تلخيص تعريف القاضى (هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً

الاراد وحدا فتدبر قوله قلت لعله اراد بالزوم الثبوت مطلقاً الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفصول المطلق مبين للراد من عامه واما ارادة الثبوت المطلق من الزوم ففى قبيل الجواز الخفى قرينة فالاولى ان يحتجب في التعريف عن مثله (قوله ثم قيده الخ) بأن يكون قوله لا يوجد الخ صفة لازوماً فيكون المقول المطلق للنوع كما في ضربت ضرباً شديداً (قوله فيكون آخر كلامه الخ) بأن يكون قوله لا يوجد جلة لا محل لها من الاحراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان الزوم على الاول محمول على المعنى القوى وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحى (قوله والفاء في قوله فكذا الخ) يعنى ان الفاء الاول للدلالة على ان ما قبله مورد لهذا السؤال والفاء الثانى للدلالة على ان ما قبله اعنى الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبرنى القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظرى بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك (قوله ونقول نحن الخ) لم يظهر لى وجدة زيادة نحن فى التاج التلخيص هو بدا كردن فيه اشارة الى ان التعريفين متحدان مفهومهما لا فرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يردانه لم يحمله على انه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين فى الصدق لا يقتضى كون احدهما ملخص الآخر كالتعريف المختار والاحسن العلم قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً الخ) الان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من انقسام العلم الحادث (قوله هو ما لا يكون تحصيله الخ) اى العلم الحادث الذى لا يكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير المنتهية كالاعداد والاشكال قوله واذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً) منع الملازمة لجواز توقف حصول شئ من الاشياء بعضها مقدور كالحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدوراً قيل ويمكن ان يكون السبب فى عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره فى المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات الفسائية من ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر حيثن على الكون فى مكانه باجتماعه ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضى خارجاً عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور يفتى مع انتفاء المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم بمجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما ولا يلزم التوارد التحصيل على ما سأتى ان شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدوراً فالانفكاك فى الصورة المذكورة لا يكون مقدوراً اصلاً وانت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون انتفاءه خرافة القناد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلاً فيكون التحصيل حيثن ايضا مقدوراً لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن علة ايجاب كما ان العلم النظرى مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب والتوايد على ان زمان الحصول حيثن معلوم وقوله لا يعلم متى حصلت هى يدل على مجهولته (قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لا معنى للقدرة الا ان يتمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدوراً يكون تركه الذى هو التحصيل مقدوراً فاندفع ما توهم من منع الملازمة بان العلم بالحسيات غير مقدور التحصيل لتوقفه على اشياء غير

(وذلك)

الايوسط مسلوباً عن الاصغر فلا يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يعد الحكم بالا كبر على الاوسط ايجاباً وسلباً الى الاصغر لان الحكم بالا كبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جلة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالا كبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جلة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فمقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهى الحاصلة من ضرب كل واحدة من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع من الكبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهى الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقى الضروب المتبقية اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى السالبة الكلية كقولنا ولا شئ من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اى يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط

من الضروري وقد يطلق مرادفا له (والكسي يقابل الضروري) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الامدى معنى تضمنه له انهما يحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الامعه (ولم نقل ما يوجب) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (اذ ليس) ايجاب النظر العلم (مذهبنا) بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقبيه اذ يدخل) في الحد حيث (بعض الضروريات) اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم والهذه والفرح والتم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواء فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلنا فيهما مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) اى النظرى (عنده الكسبي) وتعريفهما متلازمان (فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا) ومن يرى جواز الكسب بغيره (بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه) جعله اخص (بحسب المفهوم (من الكسي لكنه) اى النظرى (يلزمه) اى الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين هو المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان (فان كل ما قل يحد من نفسه ان بعض تصوراتها وكذا

وذلك بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات والبحريات والعاديات وغير ذلك فاستقم فانه قد دل في اقدم قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد زيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او تعلقاتها اما على الاول فلانها بطريق الايجاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى واما على الثانى فلما صرحوا به من وجود تعلقاتها بكل ما يجوز تعلقها به (قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لاخراج العلم الضرورى لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح (اى علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يرتب عليه فلا نقض بالمعدومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلى القطعى على ما ذكره الامدى فلا يطل طرد التعريف بالضرورى الحاصل عقيب النظر كالمعلم بان لنا ذلك في هذا النظر لكن يرد على القاضى العلم بالمعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك من الثانى عنده كما سيأتى في موقف الاعراض الا ان يلزم كونه نظريا كما نقل عن الرازى ولا يخفى بطلانه او يقيد الترتب بوجه مخصوص (قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الالم والهذه والفرح فانه ينفك النظر الصحيح عنه (قوله مع انه لا يحصل الامعه) متعلق بل ينفك اى مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصا حصوله بالنظر خرج به العلم بالمعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابع العلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاصل بالنظر او بدون ولا يخفى ان تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يرد ان دلالة التضمن على القيد خفية (قوله غير مقدورين) لكونهما فعل الغير قوله لاحتياجها الى مجاهدات الخ) قد يناقش فيه بان الاحتياج الى ما ذكره يقتضى صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ المعنى في الحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقفة قبل التوجه التام المستتب للالهام استنباطا ماديا كما ستبينه النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند بطريق مقدور ايضا وسيأتى تمتة لهذا الكلام (قوله لاحتياجها الخ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه ان يكون مقدورا لكل ارا الاكثروا التصفية ليس مقدورا الا بالنية اى الاقل الذى يفي من اجده بالمجاهدات الشاقفة فاندفع ما قيل ان الاحتياج المذكور يقتضى صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية (قوله ولا معنى لكون العلم الخ) اذ لا قدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبنى على ما اثرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتبارها بالحسيات قوله ضرورى بالوجدان) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الفقرة المنكرة اما معانيد بحجة الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المنكارة بسبب المناظرة واما جاهل بمعنى ما نكره فيهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا

الاصغر وقوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر من بعض الاصغر * قال * الثانى ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه من كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر من بعض الاصغر وذلك بشرط ان يحدد زمان السلب والايجاب او يكون احديهما دائما * اقول * الشكل الثانى شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجوا اذا شراك المتعلقات والتفقات في ايجاب شئ واحد عليهما وفي سلب شئ واحد هنيئان ف يتألف القياس في الشكل الثانى من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضهما مع تباينهما وكذا يتألف من سالتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضهما مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعين وهو الاختلاف الموجب لهم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس وكقولنا لاشئ من انسان بفرس ولا شئ من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل الكبرى بقولنا ولا شئ من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو

بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (واذا لولاه) أى لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزوم الدور او التسلسل) اذ حيثئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب او يتسلسل الى مالا يتناهى (وهما ينعان الاكتساب) لانهما باطلان يمتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا يمتنعنا وحيثئذ يلزم ان لا يكون شئ من التصور والتصديق حاصلانا وهو باطل قطعاً (لا يقال) اذا فرض ان الكل نظرى (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومغضيين الى ان لا يكون شئ من الادراكات حاصلانا (ايضا نظرى) على ذلك التقدير وحيثئذ (يمنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (ولانا نقول) ماد كراهه في دليلنا من التصورات والتصديقات

ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم ان الثبوت بالوجدان تارة يسمع فى باب المناظرة واخرى يردبانه ليس بحجة على الغير وكائن المر فى ذلك ان الاحكام متعاقبة جلا وحقا فيدور عليه القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة قارة بانها لا تسمع فى محل النزاع واخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للتدرب فى مباحثهم ثم من العلوم ان مانحن فيه من المقام الذى يقبل فيه (قوله فان كل ما قل الخ) اشار بذكر كل الى ان الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون جهة بخلاف الوجدان الذى لا يقطع باشتراكه فانه لا يكون جهة على الغير الابدائيات الاشتراك قوله لزوم الدور والتسلسل) هذا استدلال على المدعى بعد التزل من دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة الفرض منه انما انحصر ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل واحد من افراد العلم المفرد بالحد المختار فلا يجوز ان يكون التصديقات الحقيقية نظرية وتكتسب من الظنيات البديهية اذ لا شك ان تراكم الظنون قديفيد اليقين كما فى العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظر فى الطن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر فى بعض كتبه ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادئ للمطالب بالابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد الحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فتم الدليل فى كلا القسمين (قوله واذا لولاه الخ) استدلال على تقدير التزل عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ما ذهب اليه بعضهم من كون الكل ضروريا اذ التصورات ضرورية (قوله فاما ان يدور الخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادئ للمطالب بالابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور او التسلسل وان جوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم فى الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيموز ان يكتسب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وان لم يعلم مناسبة له (قوله لانهما باطلان الخ) لا يخفى انه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما ينعان الاكتساب اذ يكتفى ان يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منهما يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا يمتنعنا فيلزم ان لا يكون شئ منهما حاصلانا فالأوفق للثبوت ان يقال وهما ينعان الاكتساب لاستلزام الدور حصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول مالا ينهيه وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين (قوله فهذا الذى ذكرته) أى التصورات والتصديقات المثبتة فى هذا القياس الاستثنائى (قوله والحاصل الخ) قرر الاعتراض بالنقض ليجب الجواب المذكور لانه منع (قوله لانهما باطلان الخ) منع لقوله وحيثئذ يمنع اثباته يعنى

قولنا لاشئ من الانسان بجمار وكنية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الناس ليس بناطق والصادق فى الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان بقرس وكقولنا لاشئ من الانسان بقرس وبعض الحيوان قرس او بعض الصمى قرس والحق فى الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان بصمى فسطه بمقتضى الشرط الثانى تمسية اضرب وهى الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المصنوعات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهى الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فسبى الضروب النتيجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثانى ان يستدل بصديق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شئ من آ ب او بعكسه أى يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصديق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لاشئ من ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لاشئ من ج آ

فان ثبتت ما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من آ ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالاضربين الاخيرين فان ثبتت ما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط اتناج هذه الاضرب الاربعة احد الامرين اما اتحد زمان السلب والايجاب او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قر مصنف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لادائما ولا شيء من القمر ينخسف وقت التربع بينه وبين الشمس لادائما مع كذب قوائنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام * قال * الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط او احدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدق بعضه على سلب الاكبر عن بعضه الاصغر * اقول * واما الشكل الثالث فيشرط لاتناجه ايجاب الصغرى وكلية احدهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان

(نظري) وغير معلوم (على ذلك التقدير لا في نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ حيث يجب ان الاستدلال بها يتوقف على معلومة صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجمعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يمجدها مطلقا) اي يمجدها معلومة تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الجملة لا تقوم عليه قطعاً لان كل ما يورد في اثبات معلومة صدق مقدماتها يجمع عليه منع المعلومة اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ماذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حيث ان الكل من كل منهما ليس كسبياً لم يكن بعض كل منهما ضروريا واما من يمجدها بالمعلومات ولا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتنع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل ما قل يحد من نفسه احتياجه

ان تلك القضايا وتصواتها نظرية على التقدير لا في نفس الامر ولا نسلم ان يكون اثباتها بنظري آخر حتى يلزم الدور او التسلسل اذ المحتاج في حصوله الى نظري ما هو غير معلوم في نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا القدر يتدفع القصد الا انه قصد المستدل اثبات مطلوبه اعني ابطال نظرية الكل فقال فيبطل ذلك التقدير اي اذا كانت تلك القضايا معلومة في نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع (قوله والحق الخ) يعني اذا اورد السؤال المذكور بطريق القصد يمكن التخصي عنه بالنوع المذكور واما اذا اورد بطريق المنع فلا يتم الدليل المذكور الا اذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس الامر واما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سيل للمستدل الاستدلال (قوله ان تلك القضايا) فاللام في قوله فالمعلومات للعهد (قوله معلومة عليه) اي على ذلك التقدير (قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلا يكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كانه قبل فزعم انه كيف يجوز التمسك بها في ابطال ذلك التقدير (قوله اذ حيث يجب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف (قوله فلا كلام) في انه يجوز التمسك بها (قوله كان ذلك التقدير الخ) اذا الامور الواقعة في نفس الامر متجمعة قوله وقد يقال اراد الخ) فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدلالها فلا يتم دليلها عليه حيث لا وجه لجم كلام المص على هذا القبيل قلت مدار في معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا بالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال (قوله بان لنا معلومات الخ) فاللام في قوله فالمعلومات للجنس (قوله لانا اذا اثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدما صادقة فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفها فاقبل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدلالها فلا يقوم حجة عليه حيث لا وجه لجم كلام المصنف على هذا القول ليس بشيء لان ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الامر ارضى على تقدير صدقه على الدليل المذكور قوله بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثاني ليس بالوجدان وتنبه على ان مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي ان ضرورة البدهي يادراك عدم النظر فهي انسب بالوجدان الذي هو الادراك الباطني وضرورة وجود النظرى يتحقق وحوادث النظر الذي هو انسيب يادراك العقل والحس الظاهر الذي يعرف مبادئ النظرى على ان في العبارة الاولى حذر من شاعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن لمقالة (قوله بالضرورة الوجدانية) يعني ان

في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب في المقصد الرابع في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي (اربع المذاهب بتأويل الطرائق) اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس) من اصحابنا وهو قول الامام ارارى وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) اي توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لاننا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر مادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء اولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم لزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضروري معنى البقي دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري (وفرقة تمنع ذلك) اي توقفه على النظر (وهؤلاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اي العلم (لا يتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عاده او ارادوا به) (ان العلم) الحاصل (بعده) اي بعد النظر (غير واقع به) اي بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا)

مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قيل نالخاص يراد به ماعدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبها على ان هذا الوجدان لا خفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيجي في المقصد الذي يليه قوله بتأويل الطرائق (وجه التأويل ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكر بالتاء فاول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال في شرح اللب واعلم ان اعتبار لحق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لفظا وواحدة مؤنثا غير العلم حذف التاء منها نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام لم يكن (قوله بتأويل الطرائق) جميع طريقة ليصح تدكير اربع فانه ينظر في تدكير العدد وتأنيثه الى واحد المعدود ان كان جمعا لا الى لفظ المعدود قوله اي توقف بعض من الكل الخ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو وكل بعيد وكذلك الى المحصول اعني الضروري لان المراد به هو المفهوم (قوله اي توقف بعض الخ) يريد انه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل او الى الكل لكن توقفه باستتار البعض الى العلم المفهوم من الضروري قوله قال الامام ارارى الخ) يشير بقوله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام ارارى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلائلها على ان مراد الامام بالضروري معنى الاصطراحي لا ما يقابل النظري (قوله قال الامام الرازي الخ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضروري ابتداء والى ما لم يمتد به ضروريا وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد سمي كل اليقينيات ضروريا بدلي اطلاق الضروري عليهما بمعنى انه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع في حيص يصيق يقال يشير بقوله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام ارارى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلائلها على ان المراد بالضروري معنى القطعي لا ما يقابل النظري فان الاشارة الى ما ليس في الشرح اثر منه لا معنى له (قوله دون البديهي) والالم يصح تقسيمه الى القسمين (قوله ان ارادوا الخ) الفرق بين الوجود الثلاثة انه على الاول نفي لتوقف الوحدى مطلقا سواء كان سببا او لا وعلى الثاني نفي لتوقف السببى وعلى الثالث نفي التوقف كناية عن نفي التأثير لاستلزام التأثير التوقف (قوله بذلك) اي بقوله اهل الحق قوله او ارادوا الخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى حواجز حصوله بعبر النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل بجماع ظاهرا

بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الفرس ناطق ولويدل بالكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصها لاولا شيء من الانسان يحمار بصير الكبرى سالية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صها ل وفي الثاني التخالف وهو لا شيء من الفرس يحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين يلزم اختلاف الموجب لهنم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس ولويدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان ناطق وليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالية والحق في الاول التوافق وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالتين صغرى مع المصنوعات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى فبق الضروب المتبعة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المصنوعات الاربع كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الاجزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبة الكليتان والكليتان والكبرى سالية وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق اول شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول

على وجه التأنيـر (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى في الحصول من القول بوجوب العلم من النظر لاعلى سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا (وان ارادو) بعدم توقفه عليه (انه لا يتوقف عليه اصلا) اى لاثاثيرا ولا وجوبا ولا مادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يحده كل عاقل من ان حله بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها (المذهب الثانى) في هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصل بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه يتقـم الى ضرورى ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره فى كتبه (الوجهين احدهما ان المطلوب التصورى (اما مشعور به) مطلقا (فلا يطلب لحصوله) بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة (اولا) يكون مشعورا به اصلا (فلا يطلب) ايضا (لان المغفول عنه) بالكلية وهو السمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (واجب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعور به من جميع الوجوه اوفى مشعور به اصلا (ممنوع لجواز ان يكون معلوما) ومشعورا به (من وجه دون وجه) آخرو لم يتبين عما ذكره ان هذا القسم يمنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا) يمكن (طلب شيء منها) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجهه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال (لانقسام الوجه المجهول مجهول مطلقا) اى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته او عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل

توقفه عقلا على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بأن كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة الى شيء ليس اشارة الى عدمه فأقول بل كل ما يحصل منه (الخ) قبل لم لا يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يترتب اشياء يرى انه هل يؤدي الى شيء ام لا فينتق ان يؤدي الى تصور مخصوص ثم يمكن الارام لمن يقول بالطلب (قوله بخلاف التصديق (الخ) لان ما يتعلق به التصديق اعني النسبة امر واحد معلوم تصورا مجهول تصديقا فلا يجرى الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر قوله ان المطلوب التصوري اما مشعور به (الخ) قيل عليه انه متقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه اجيب بأن ما يتعلق به التصديق كالتقصية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا ادلا على قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور (قوله ان المطلوب التصوري) لمحصه انه لو كان المطلوب التصوري مكتسبا لما امتنع طلبه والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان المطلوب التصوري اما مشعور به او غير مشعور به وكل منهما يمتنع طلبه فالطلب التصوري يمتنع طلبه وبما حررنا يدفع ما قبل لم لا يجوز ان يحصل شيء فيه بطريق ان يترتب اشياء يرى انه هل يؤدي الى شيء ام لا فينتق ان يؤدي الى تصور مخصوص قوله لكننه ولا شيء مما يصدق عليه الواقع في بعض نعم الخ والاشيء بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ لكننه تعينا اما عطف عليه قوله ولا شيء وفي بعض النسخ ولا شيء بارفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافيا بمجهوليته المصدقة وليس المنافي لهما الا لتصوره ولو بوجهه والتوجيه ان مراده شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم القريب (قوله لكننه) قدر بهذا اللفظ ليصح مقابلته بقوله ولا شيء مما يصدق عليه فان هذا ايضا تصور للذات الا ان المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ما تقرر من ان العام اذا قوبل بالخاص رآه ماعدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا شيء صدق

بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس
بعض الحيوان بقرس و اذا لم
يتبع هذان الضربان الكل لم يتبعه
الباقية لكونهما اخص من الضروب
الباقية فان الاول اخص من كل
ضرب تألف من موجبتين والثاني
اخص من كل ضرب تألف من جبة
وسالبة ومعنى لم يتبع الاخص شيئا لم
يتبع الامم والالاتجه الاخص لان
لنتيجة الامم لازمة له والاعم لازم
للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل
الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين
الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق
احد الطرفين على كل الاوسط
والطرف الاخر على بعض الاوسط
وهو على وجهين احدهما ان يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدق الاكبر على بعض الاوسط
كالو بدل الكبرى المذكورة في المثال
بقولنا بعض ب ا وثانيهما ان يستدل
بصدق الاكبر على كل الاوسط
وصدق الاصغر على بعض الاوسط
كالو بدل الصغرى بقولنا بعض ب ج
على صدق الاكبر على بعض
الاصغر اى يستدل بالضروب الثلاثة
على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط وسلب
الاكبر عن كل الاوسط او يستدل
بسلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا
كل ب ج ولا شئ من ب ا وليس
بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر
على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن
كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا
شئ من ب ا على سلب الاكبر عن
بعض الاصغرى اى يستدل بالضروب
الثلاثة على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا
قال **ابن ابي اربع** ان يستدل بصدق

هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه و **م**كل غير مشعور به يمتنع طلبه فالطلب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الجملتان معا لكن قولنا (كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يمتنعان على الصدق اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل) منهما (ينافي الآخر) فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينا فيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينا فيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم تصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء

والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور مكتسبا لما امتنع طلبه لكن التالي باطل لان المطلوب لابد ان يكون معلوما وبمجهولا ولا شيء من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا قوله اذ العكس المستوي لعكس نقيض الخ لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي بعكس نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي وكأنه اراد ان يثبت الثاني تصريح احدي المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الجملتين معا وجها آخر غير مذكوره المص وهو ان عكس نقيض كل واحدة منهما ينظم مع عين الاولى قياسا منتجا للجمال فيقال مثلا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا (قوله وهذا العكس الخ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافي بعكس نقيض الاخرى فلا حاجة الى اعتبار العكس المستوي وليس بشيء لان المستدل لا يعترف بالمافة بينهما فانه يقول ان كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقي وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بأن ضم عكس نقيض احدهما الى عين الاخرى لينج الحاصل هكذا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه قوله وهذا اخص من نقيض الثاني لان نقيض الثاني سالبة لا يحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول محتاج اليه (قوله اخص من نقيض الثاني) لان نقيضه سالبة جزئية اعني ليس كل ما هو غير مشعور به يمتنع طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضي وجود الموضوع (قوله الى موجبة كلية) معدولة واما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما اثبت شارح المطالع فلا يفيد ههنا لان الموجبة السالبة الطرفين في حكم السالبة البسيطة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فيثبت يجوز ان يقال بصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانماء الموضوع فلا ينافي الاصل المقتضي لوجود الموضوع وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الاخرى لا ينتج لانماء ايجاب الصغرى وما ذكرنا تينا ان الجواب المذكور تام وان دفع ما قيل ان قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمي عكس النقيض او لا وهذا القدر كاف في امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لانه ان اراد انه بمعنى العدول لازم له فغير مسلم لان الشيء اما مشعور به او غير مشعور به وكل منهما يمتنع طلبه فليس باللا يمتنع طلبه فرد حتى يصدق ايجاب العدول وان اراد بمعنى السلب فسلم لكن لا يفيد لما عرفت قوله عالم يقم عليه برهان) اي على زعمهم والافتد ايد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي اوردها الكاتب ههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم لزوم في بعض المواضع لكننا نعلم انها تنعكس اليها بالبعنى العرفي في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان اطلق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحى كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل بصدق التعريف عليه والانعكاس فيما نحن فيه

والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاخص فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان فرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاخص فستقط من الشرط الثاني ضربان آخران فالنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلاث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربع الاول لا ينتج الا الجزئية لحواذ ان يكون الاصغر اهم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه اخص من الثاني وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل آ ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج

بما لم يبق عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى) اى نحن استدلال هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه فكل تصور يمتنع طلبه وحيث ان تصورك الحولية الاولى بعكس التقييد الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحولية الثانية لان موضوعه اهم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحولية الثانية فان العكس المستوى لعكس تقييدها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اهم من موضوع الحولية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه (الثانى) من ممسكى الامام فى امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) اى المفهوم التصورى (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) باسرها (باطلا اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة العرف الموصل متقدمة على معرفة العرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهية (واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (والبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه) وقد ابطال (والخارج) اى وعرف الجزء الخارج هو منه (وسنبتل) وهذا ان المندور انما يلزم ان معا اذا كان ذلك البعض معرفا

محقق فيكنى فى اثبات مطلوب المراهى فالحق ان الجواب هو الثانى واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الراى عنه فليطلب من شرح المطالع (قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ) وعندى جواب آخر للاعتراض وهو ان القضية المأخوذة فى القياس قولنا كل مشعور به مطلقا اى من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس تقييده كل ما لا يمتنع طلبه ليس مشعورا به مطلقا وعكسه المستوى بعض ما ليس مشعورا به مطلقا لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعورا به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديق قوله اى المفهوم التصورى (فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديق لان النزاع فى المفهوم التصورى فان قلت ماهية الشيء ما به الشيء هو هو سواء وجد الفاهم اولم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم اولم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شأنه ان يتعلق به الفهم بالمفهوم بالفعل (قوله اى المفهوم التصورى) اى ما من شأنه ان يتصور وقائمة التفسير اخراج المفهوم التصديق فان الامام قائل باكتسابه والقربة على ذلك التفسير قوله ان عرفت (قوله فاما بنفسها) اى من غير تصريح بالجزء فيخرج منه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل فى قوله بجزئها سواء كان الخ فيشمل المركب من الداخل والخارج كارسام التام قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لا جزؤه وحل الجزء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا فى التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقال التعريف فتأمل قوله اى وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها فاما لما يقال القدى سبطل هو التعريف بالخارج (قوله وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشيء للخارج وما سبطله هو التعريف بالخارج والتعريف بالخارج لا يستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح (قوله بالخارج) صفة جرت على غير ما هي له فالمستتر فيه راجع الى البعض دون موصوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لا يجب ابراز الضمير فيما لا يرتفع اللبس بالابراز كائن عليه فى الرضى وحل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح والعل وجهه انه لا يجوز احتمال احد الجزئين على الآخر لامتناع التكرار فى الذاتى فيكون كل منهما خارجا عن الآخر فالتعريف

(لكن)

وبعض آب على صدق الا كبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج اى يستدل بهذين الضربين على صدق الا كبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء من آب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من آب على سلب الاكبر من بعض الاصغر اى يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاكبر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر قال * فلقرائن القياسية المنجزة ثلاث وعشرون اربع استثنائية وتسعة عشر افتراضية والكلام المستقصى فيها فى الكتب المنطقية * اقول * قدينا ماذكر ان القرائن القياسية المنجزة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية اثنتان من الاربع مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة العنادية ومن وضع مقدمها او من رفع نالها واثنتان مع الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية واما مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئها وتسعة عشر افتراضية اربع فى الشكل الاول واربع فى الشكل الثانى وست فى الشكل الثالث وخمس فى الشكل الرابع والكلام المستقصى فى الاقوال الشارحة واجزائها والجميع واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها وفى الكتب المنطقية قلنتصر على ما ذكرنا

ليكون المشرح مواثيقه * قال
الثالث في مواد الحجج الحجة
اما ان تكون عقلية او نقلية والاولى
اما ان تكون مقدما لها قطعية
ويسمى برهاناً ودليلاً او ظنية
او مشهورة ويسمى خطابة وامارة
او مشبهة بأحدهما ويسمى مغالطة
* اقول في البحث الثالث في مواد
الحجج وهي القضايا التي تتألف
منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية
بان تكون مأخوذة من العقل من غير
اقتدار الى الصالح او نقلية بان
تكون للصالح مدخل فيها والاول
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب
والثاني كقولنا تارك الماء موريه
عاص لقوله تعالى انصبت امرى
وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فانه
نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه
يجوز ان تكون الحجة مركبة من العقلي
والعقلي فتكون الحجة اما عقلية
محضة او نقلية محضة او مركبة
منها لانا نقول العقلي المحض بحيث
لا يكون للعقل فيه مدخل محال
فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية
لها صورة ومادة فصورتها عقلية
لامدخل للسمع فيها ومادتها يتوقف
صدقها على العقل فالعقلي المحض
محال فالحصر في العقلي والعقلي على
الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا ان
يراد بالعقلي المحض ما يكون مقدمته
ثابتين بالعقلي والنقلية بحيث لا تكون
الحجة مقتصرة في العقلي المحض
والنقلية المحض بل يتحقق قسم ثالث
وهو المركب من العقلي والنقلية بان
تكون احدي مقدمتيه ثابتة بالعقل
والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء
عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله
عليه السلام

لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك
الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله
من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء
بما حدها) ليكون مميزا لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولي (يتوقف
على تصورهما وانه دور) لتوقف تصور الماهية حيث تد على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه
اياها على العلم بذلك الاختصاص التوقف على تصورهما (وتصور ماعداها مفصلا وانه محال)
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهي تفصيلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد
المحصل (بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من اجزائها (مقدم) عليها بالذات
(فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لا متناهي تقدم الشيء على نفسه فجاء تعريفها
بجميع اجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية ان كانت غير) جميع (الاجزاء
فاما معها) اي قلنا ان يكون نحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك
من امر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (اودونها) اي او يكون
تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصيل الماهية بدون اجزائها

للمخرج مستلزم لتعريف بالخارج ههنا قوله فلا بد ان يعرف جزءا منها (ادلولم يعرف شيئا من الاجزاء
بان كانت ماسرها معلومة اوبان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن مافرضه معرفا سببا للمعرفة الماهية وموصلا الى
تصورها فلا يكون معرفا لادلا معنى للعرف الا الموصول (قوله فلا بد ان يعرف جزءا منها) ادلولم يعرف شيئا
من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بدية او بشيء آخر او مجهولة فلا يكون الجزء المعرف معرفا لها
قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج (فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف خارجا عنه
لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج
وان التجاعلى ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين
قلت لم يثبت اليه لانه يقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء الجزء خارج
هو عنه واما لقول يجوز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشئ من اجزائه فهو
الجواب الحق على ما سألني من الكلام الآتي في تقرير الاعتراض (قوله لان كل جزء الخ) والالزام
التكرار في الذاتي فلا يكون الذاتي ذاتيا (قوله شاملا لافرادها) اي معلوما شموله واختصاصه ليكون
مرجعا لا اعتبارا لتعريف دون ماعداه قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط
ليس مكررا ظاهرا ولوقال اذا علم شموله لافرادها دون شيء ماعداها لم يرد هذا (قوله مفصلا)
ادلولم يعلم مفصلا لاحتمال وجوده في بعض ماعداه فيلزم قصد التمييز التام قوله واجاب عنه بعض المتأخرين
الخ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء الامتناع وسندا
والا لكان الكلام الآتي عليه كلاما على السند ثم ان منع النسبة وان لم يستلزم جواز التعريف
بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فادامت لزوم الجواز
بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز
التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه (قوله قلنا الخ) الاعتراضات
الثلاثة مبنية على حل الجواب الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات
شبهة الامام وهي قوله جميع اجزاء الشيء نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعربه
قول الشارح فجاء تعريفها بجميع اجزائها لكن لا خفا في جواز جعله على المنع والسند بل الحق ذلك
وحيث يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة المتنوعة واما الثاني والثالث فغير موجه واما حمل
ما ذكره صاحب النقد على النقض على ما فهم فغير موجه لانه ذكر دليلا برأسه على عدم النفسية
ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال (قوله بطريق المعارضة) فيه انه اذا كان المذكور في النقد
معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة فان المعارضة للمعارضة لا تنفع الا ان يقال للماستدل اولا

والأظهر في العبارة ان يقال اولم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) فلما في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل) عليها فان الكل المجموع وكل واحد قديضا لكان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المصنوع الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه ايدها المناقضة بقوله (والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم الكل) اي كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المحجب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصوربة معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضها داخلا في القسم الثاني (ولا كفاية في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضي الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء) وبحصله على ما خصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انها يتعارفان بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فجميع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعروف الموحد الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان التبادر من هذه العبارة هو اننا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه بمجموعة (فهي) تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعني ان تلك الصور المجموعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما سترهه (لان ثمة مجموعا) من التصورات (بوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) اي تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء

على تلك المقدمة فكان للمعارض مستدلا على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لمعارضة المعارضة قوله فان اراد هذا المحجب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه قوله وان اراد الاجزاء المادية الخ) محذوف ومثله غير عزيز في التراكيب لكن القول بالجزء لصور رأي الطوسي ومن تبعه ومختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست يجزء لامن المحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه قوله والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف حد تام قوله يعني ان تلك الصور المجموعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف بفيد القدح في كون مجموع الاجزاء امرا بوجب حصولها حصول امر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا بوجب حصولها حصول امر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام المصنف بحيث افاد القدح في ذلك التبادر حيث قال نعتي ان تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد و اشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلى هنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم (قوله يعني ان تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد من ظاهر ما ذكره القاضي التاثير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى ما هو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وان قوله فهي الماهية على حذف المضاف اي تصورها (قوله بل عينها) اي تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف طاية ما في الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن (قوله كما سترهه) اي في بحث العلم من العلم والمعلوم متعديان بالذات

انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية عقلية والمص اعتبر الوجه الاول فيجعل قسمين العقلي والقلبي والامام اعتبر الوجه الاخير فيجعل ثلاثة اقسام عقلية محصى ونقلى محصى ومركب منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة ويسمى برهانها ودليلا واما ان تكون مقدمتها ظنية او مشهورة ويسمى خطابة وامارة واما ان تكون مقدماتها مشبهة بأحد هاتين القطعية او الظنية او المشهورة ويسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية منجبت بنتيجة قطعية والامارة مؤلف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة منها او من احدهما او من قطعية مفيد للظنية والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية او الظنية او المشهورة قال في المبادئ اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفه وتسمى اوليات وبديهيات او بواسطة يتصورها الذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج وتسمى قضايا قياساتها معا والحس وتسمى مشاهدات وحسبات او كلاهما معا والحس هو حس السمع مثل ان تخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواترهم على الكذب وتسمى متواترات او غيره مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل اتفاق والامام كان دائما ولا كثيرا كترتب الاسهال على شرب السقوي وتسمى تجربات وقد تكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام القرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات فيقول في لاد كر اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان ين

مباديها وهي القضايا التي تؤلف منها
الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي
اليقينية هي المبادي الاولى للبرهان وهي
قضايا يحزم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها سواء كان تصور طرفيها
بالكسب او بالبدية او تصور احدهما
بالكسب وتصور الاخر بالبدية
كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن
في وجوده يحتاج الى مرجع وتسمى
اوليات وبديهيات او قضايا يحزم
بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل
بواسطة تصور الذهن عند تصور
طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل
يحزم بأن الاربعة زوج لا بمجرد تصور
طرفيها بل بواسطة تصور الذهن
عند تصور الزوج والاربعة وهو
الانقسام بتساويين فان العقل
عند تصور الزوج والاربعة تصور
الانقسام بتساويين فحصل عند
تصوره قياس وهو ان الاربعة
منقسمة بتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى
هذه قضايا قياساتها معها لانه عند
تصور الطرفين يكون الوسط متصوراً
فيحصل القياس من تصور الطرفين
والوسط او قضايا يحزم الحس بها
اي قضايا يحزم العقل بها لا بمجرد تصور
طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر
كقولنا الشمس مضيئة والناحرة
او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا
فراً وغضباً وخوفاً وعطشاً ويسمى
هذه القضايا مشاهدات وحسيات
فان الحاكم هو العقل لكن بواسطة
الحس فسمى الحس حاكماً لان الحكم
بسيده او قضايا يحزم بها العقل والحس
هو حس السمع مثل ان يخبر عن
محسوس ممكن وقوعه جمع كثير
يحزم العقل بامتناع توافئهم على
الكذب ويسمى تلك القضايا

مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احدهما بالآخرى صارتا
معاً مرآة واحدة يشاهد بها مجموع تلك الجزئين قصداً ويشاهد بها كل واحد منهما ضمناً وهذا
هو تصور الماهية ولكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومعهما بالذات ومغاير لهما
بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالعرف) للماهية (مجموع امور
كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل
في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن
ما قيل : حدثت تصورات مجموع * مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية في الذهن
(كالاجزاء الخارجية وتوقعها للماهية) في الخارج (فانها متفومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء
من الاجزاء الخارجية (الاولى مدخل في التكوين والكل) اي جميع الاجزاء مجتمعة (هو الماهية)
بمعناها (لانها تترتب عليه) اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة
من الماهية واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن
عين الماهية والماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكان كل واحد من الاجزاء الخارجية
مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها
في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملاً لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزءاً بل اشار بقوله
والحق الى اشعاره بما ليس حقاً (وستراه) اي الامام الرازي (بطرد هذه المغلطة) الثانية
(في نفي التركيب الخارجى من بعض الاشياء بتغير ما) فيقول في نفي التركيب عن الوجود

محتلمان بالاعتبار فمن حيث القيام بالذهن يسمى علماً ومع قطع النظر عنه يسمى معلوماً قوله فكما ان جميع
الاجزاء الى قوله امر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجاً عن الماهية لازماً لها ام لا يكون
الماهية بمجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلة من غير اثر لظهور الاكتساب
اذ لانسك في حصول الشيء عند حصول جميع اجزائه فامعنى ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من ان
هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها قوله وستراه الخ (قبل
قائده هذا الكلام هي النقض الاجالى على التمسك السابق بأنه اوضح بجميع مقدماته لما تخلف
الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بجميع فبقية ان النقض انما يصح لولم يغير الشبهة لجواز
ان يكون الخلل عارضاً بعد التغيير فينقض المغير لا الاصل على ان التغيير في حد ذاته اخرج من الاصل
بالكلية بقوله لتغير ما ليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان معنى المغلطة
الثانية وهو الطرد هو ان يقال ان الاجزاء تحصل الكل والكل مرتب على ما يحصله ذهنا كان كما في التعريفات
او خارجاً تامل (قوله هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث اما اولاً فلان ايراد هذه المقدمة في اثبات الجواب
عن الشبهة لا وجه له حيث ان ثانياً فلان ما نقله الشارح في الوجود مالا اساس له بهذه الشبهة
بحسب الظاهر فكان على الشارح رجحان الله ان يبين ان ماد كره في الوجود مرصه هذه الشبهة وان وقع فيها
تغيير ما واما ثالثاً فلانه على هذا التقدير لا قائدة في قوله وستراه الخ وما توهم من انه نقض اشبهة الامام
فليس بشئ لانه لا دخل لطرد الامام في كونه نقضاً ولا نه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد
هذه الشبهة بمعناها في نفي التركيب الخارجى لانه بالتغيير لا يبقى تلك الشبهة فيحوز ان يكون استلزامها
لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى في حل هذه البارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط
في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذي هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وقائده قوله وستراه الخ
الاشارة الى ان ما ذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما اوردته في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيده مرة
ثانية بل يكتفى فيه عن الجواب اجمالاً ويان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان
الوجود محض ما ليس بوجوده انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرضت غير وجودات لدى هو مجموع
الاجزاء والا فلا لازم ان يكون جميع اجزاء الوجود محض ما ليس بوجوده وكذا قوله فذلك الزائد هو

مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله فى تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض مالىس بوجود وان حصل ذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معرضاته لاجزاؤه وانت خير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعارا بأن هذه المخلطة سقسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقا مع شهادة البدئية بتركيب بعض الاشياء فى الخارج (هذا) اى هذا كما ذكرناه (او فختار انه) اى تعريف الماهية (بعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بأن يكون تصويره ضروريا (او) يكون (معايرته) ان كان تصويره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه لماهية تعريفه لقضه فاذا كر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لابد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد الصورتين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه معايرتها عما عداها وايس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من اجزائها

الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهى نفس الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق (قوله ان كانت اجزاؤه وجودات) اى ما يصدق عليه الوجود صدق الذاتى سواء كان تمام ماهيتها فيكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد او داخلها فيها فيكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع (قوله ساوى الجزء كله فى تمام الماهية) اى الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشئ على نفسه كما فى المباحث المشرقية (قوله وان كانت غير وجودات) اى لم يصدق عليها صدق الذاتى (قوله امر زائد) اى مارض كابدل عليه قوله ومعرضاته (قوله لاجزاؤه) وقد فرض انها اجزاؤه هذا خلف وبما حررناك ظهران الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل (قوله وانت خير الخ) فيه بحث لان دلالة على نفي التركيب لا ينافى ما ذكره المصنف من طرد الامام اياه فى نفي التركيب الخارجى حيث قال الوجود بسيط فلا يحد فان مقصوده انه بسيط فى نفسه فالمراد بالتركيب الخارجى التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب فى الاعيان اذ لا مسترة فى عدم كون الوجود مركبا فى الاعيان (قوله اشعارا الخ) فيه بحث اما اولافلان الاشعار المذكور خفى غاية الخفاء واما ثانيا فلانه حيث لا يكون ترك التقييد بالخارجى شعرا بأن ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقا واما ثالثا فاعلم ان الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بأن ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب قوله او فختار انه الخ لا يخفى ان القدح فى بعض مقدمات الاستدلال المذكور كافى فى دفعه الا انهم لما جاوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعث وبالخارج احتاج الى التنصيص عن الاشكالات كلها (قوله لا يقال لابد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء قوله الا يرى ان الجزء الصورى الخ قيل اراد به ماهو بمنزلة الجزء الصورى من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلا ينافى ما ذكره قبل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجى وما صرح به فى اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وقيل هذا على المشهور وما ذكره فى الموضوعين على التحقيق (قوله ان الجزء الصورى الخ) يعنى ان الجزء الصورى فى المركبات كالسرير والبيت آلة لحصول الماهية اذ الصورى مابه الشئ بالفعل وليس آلة لحصول شئ من اجزاء المركب اما للجزء المادى فتقدمه على الصورى واما للصورى فلا متاع غاية الشئ لقضه واذا كان الجزء الصورى آلة لحصول المركب الخارجى مع عدم كونه آلة لشي من اجزائه فليجز مثل ذلك فى المركب الذهنى فان الوجود الذهنى بمسابة الوجود الخارجى وما ذكره سابقا من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كالانضمام الصورى مع المادى خارج عن الماهية فلا مناظرة فلا مناظرة تدبر فانه دل فيه اقدام (قوله

مشواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية وانما اعتبر كون الخبر عن المحسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبرا لجمع الكثير منه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرة واعتبر جزم العقل بامتناع توأطهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع توأطهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به او قضائيا يجزم العقل بها والحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب الشئ على غيره مراداً كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفى اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا كثرنا حكما بأن شرب السموم يسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيد مراراً متكررة ونسمى تلك القضايا تجربات وقد تكفى المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هبته شكل البور فيه بسبب قرينه وبعبده من الشمس ويسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحس ان الاوسط ان انتهضت النفس اليه طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او عقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل ماهو وسط له وهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المنطق له بواسطة فان الانسان مالم يجرب الدواء اما تناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم

الا يرى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختصار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعروف بالماهية معرّفاً لغيره كما ذكرتم ما اذا الاشكال بهذا فيعرفه الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته (او) تختار (انه) اي تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) في تعريفه ايها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازماً لها مختصاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصويره الى تصويرها صلح ان يكون معرفاً لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصويرها الحاصل بتعريف الخارج ايها (فلا دور) يتوقف على (تصور ماعداها باعتبار شامل له) اي بجملاً (لا) على تصور ماعداها (مفصلاً عنه) اي تصور ماعداها باعتبار شامل (يمكن كاختصاص) اي كلياً باختصاص (الجسم بجزء) معين (دون ماعداها من الاجزاء) التي لا تنحصر ولا يحيط بها علماً الا جبالاً باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً لان الشبهة عامة فيها كما ان جوابها المذكور يتناولها ايضاً (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة) ومنزلة للعلم بالماهية فاما معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن

ذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد ان يعرف شيئاً من اجزائها (قوله لغيره) باللام الجارة لان الكلام في تعريف الجزء لشيء من اجزاء الماهية الذي هو خارج فضمير هو راجع الى البعض الذي رجع اليه الضمير في تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج (قوله فان قلت الخ) اعتراض على قوله او يكون معرفاً لغيره وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على ما فهم ففهم قوله لغيره الذي هو خارج عنه الى الباء الجارة نظراً الى هذا السؤال قوله ما اذا الاشكال بهذا فيعرفه) حذافير الشيء اماليه ونواحيه ويقال اعطاء الدنيا بهذا فيعرفها اي بامرها والواحد حذافير واراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهي لا الاشكال المتعلق بطلاق التعريف حتى يرد ان الغرض انه معرف لغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه او غيره او جزؤ او خارج عنه (قوله ما اذا الاشكال الخ) اي الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويعود اليه ايضاً الجواب برمته فانه ما اجاب عن التعريف بنفسه ولا يجوز حله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ما فهم لانه يستلزم استدراك قوله محذافيره ورمته (قوله اذا كان لازماً لها) اي شاملاً لجميع افرادها فغنى اللزوم للماهية ثبوته لها في ضمن جميع الافراد بأن لا يوجد فرد من افرادها بدونه فالحال الى الشمول وانما حللنا على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة (قوله بحيث ينتقل الخ) وكان فاعلاً من اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لو لم يعلم الاختصاص احتمال عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتمييز التام قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضي كون ذلك الوجه مختصاً فيقبل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلل قلت الجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرفة لاني كل وجه فتأمل (قوله فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب في التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كاسيد كره مثله في موقف الجوهر (قوله ضرورة) قده لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام (قوله فاما معلومة معها) اي مقارنة معها في الحصول بحيث لا تفك عنه ولا يخلل بينهما زمان فلا يرد ان المعية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم عقيب العلم بالضرورة والمعية الذاتية لا تنافي كونها معرفة للماهية اذ المعرفة ما يستلزم معرفته معرفة الشيء لا ما يتوقف معرفته على معرفته (قوله فلا تعرف الماهية

عليه بكونه سهلاً بخلاف الخلدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادئ اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المص لها امرضاً عنها قال

واما الظنيات فتقدمت بحكم العقل بهامع تجوز نقيضها تجوزاً مرجوحاً واما المشهورات فاعترف به الجمهور لمصلحة عامة او بسبب رقة او حجة مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء مجودة لا اقول

لمافرح من مبادئ البرهان شرع في مبادئ الخطابة فيها الظنيات وهي مقدمات بحكم العقل بها مع تجوز نقيضها تجوزاً مرجوحاً كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بأن كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا اعترف بها الجمهور والمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او لسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء مجودة او بسبب حجة مثل قولنا كشف العورة مذموم الناس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بأن الانسان لو جرد نفسه عن جميع الهيات النظرية والعملية وقدراته خلق دفعة من غير ان يشاهد احداً او يعارس عملاً ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها كما قاله واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياساً على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم وقد يستعمل فيها الخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس

حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلا احتياجا حيثئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فلما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزما للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معا مرتبة وانه) اى ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخرى فاذا جع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا يكون لمخلوطة قصدا فاذا استحضرت واوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك

بها (اى بتوسطها وجعلها آلة للشهادة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية قوله او ينتهي الى ما حصوله ضروري) اذ الانتهاء لنافاته الغرض تعيين التسلسل المحال وفيه المطلوب وهذا سقط ما يقال ليس الانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المتأخوذة في المعرفة كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتبهة الى الخارجة الضرورية او بالعكس فالحكم عليه بالنظرية مثلا كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما فقيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده هو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة والخارجة واختياراته بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فأمثل (قوله واما اذا لم تكن الخ) لا يفتنى ان حاصل الاستدلال انه لا شئ من التصورات يمكنه كسب بالامور الداخلة او الخارجة ادلوا كسب شئ منها بها فلا يخلو واما ان يكون الامور الداخلة فيه والخارجة عنه معلومة ضرورة ومستلزما للعلم اولا وعلى كلا التقديرين يتمتع التعريف اما على الاول فلا امتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهروا ان كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف آخر فلما ان يتسلسل او ينتهي الى امور يكون حصولها بالضرورة فاللازمة بين المقدم والتالى ظاهرة اذ المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في ماهية ما كسبية لا في كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بأن المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في المعرفة كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل التصوري مطلقا لا نهى مبنى على توهم ان المدعى ابطال الموجبة الكلية وبما ذكرنا ظهر فساد ما قبل في بيان بطلان التالى اعنى قوله او ينتهي الى ما حصوله ضروري من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالى بانه يستلزم خلاف المفروض جوابا عن المنع المذكور الموجد على الملازمة (قوله قلنا الخ) حاصله انها ليست مستلزما مطلقا حتى يكون الماهية معلومة معها ولا غير مستلزما مطلقا حتى يتمتع التعريف بها بل مستلزما بمجموعة غير مستلزما متفرقة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع (قوله بوجه اكل) كونه اكل مما سبق بناء على ان الشئ اذا انكشف انكشافا قويا عند النفس لا ينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشئ بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكل مجموع الوجهين السابق واللاحق (قوله قد لا تكون لمخلوطة قصدا) بان تكون حاصلة بتبع بعض المعاني المقصودة قوله فاذا استحضرت ولو حظت قصدا الخ) هذا الجواب يتأتى في المركب ايضا لكن عنه مندوحة واهل ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج او ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعروف لا يكون نفس المعرفة والارم تعريف الشئ بنفسه ولا تفصيل فيه

في شئ او تغيرها عنه وقد تكون صادقة واكثر ما يستعمل فاما يستعمل في القياسات الشعرية * اقول * واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في امور غير محسوسة يحكم بها الوهم قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فعلمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود فانه جسم او حال في جسم ولو لان العقل والشرائح دفعتها لعدت من القضايا الاولى وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لتقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة تكفى الوهم على عقبيه واستبعده وقد يستعمل في المغالطة الخيلات وهي قضايا تدكر لثغيب النفس في شئ او تغيرها عنه وتؤثر في النفس عند ورودها تأثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد تكون صادقة واكثر ما يستعمل من الخيلات فاما يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرزب في الخمر الخمر ياقوتة سيالة فيسط النفس وترغب فيها وكقولهم لا ترغب عن العسل العسل مرة مقبأة فيتفر عنها الطبيعة * قال * والثانية ما صح نقله عن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتثقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لا ترامد تكذيبه * اقول * لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة العقلية والثانية اى الحجة النفاية دليل صح نقله عن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على

صادقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا
المجزة على وفق ما ادعوا وذلك
يدل على صدقهم عقلا واما قل عقلا
لانه يمنع ان يعرف صدقهم بالقل
والدليل القلي انما يفيد اليقين اذا تواتر
عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب
الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر
عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفدنا
اليقين وعلمنا صحة رواية العربية اي
فرداتها واعرابها وتصريفها وتركيباتها
لان القلي انما يفيد المقصود بحسب
الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية
انما تستفاد من رواية العربية فلو لم يكونوا
معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل
اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك
لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون
المعنى الذى فهمناه من المشترك غير
المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار
وعدم التخصيص لان احتمال احد
هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر
من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم
النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم
بقائه المراد في الزمان الثانى الذى
ورد فيه النسخ وعلمنا عدم المعارض
القلي الذى لو كان لترجح على النقل
اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم
بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح
المعارض العقلي على النقل لترجح
النقل عليه او وقعنا في حيز المعارض
والاول يوجب تكذيب الاصل
الذى هو العقل لتصديق الفرع
الذى هو النقل وتكذيب الاصل
لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب
الاصل لتصديق الفرع تكذيب
الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبنى
على تصديق الاصل فاذا اتقى
اشقى هذا اذا ترجح النقل على
العقل ولما اذا وقعنا في حيز

نادرا جراح المذهب الثالث في هذه المسئلة (ان ما اعتقده لازم) لتكليف ما يتوقف عليه ابيات
التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن
تابه (ونبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا ما شرعا) كاذب اليه الاشاعرة (او عقلا)
كاذب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولا شئ من غير
المقدور كذلك) اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا
المذهب (بانه) اي بان ذلك اللازم المذكور (لولا يمكن خلاصا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف
حصوله على الظار (كان العبد مكلفا بتحصيله) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه)
اي التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع
وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعا) لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا
كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا (والجواب ان الغافل) الذى لا يجوز تكليفه اجماعا
(من لا يفهم الخطاب) اصلا كالصبي والمجنون (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذى
لم تبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالنبوة عليه فلا تكليف على الاول
اتقانا ولا على الثانى عندنا (لان لا يعلم انه مكلف) مع انه حوطب بكونه مكلفا حال ما كان قاهما فانه

ليمكن اعتبار العارية بالاجال والتفصيل فليس هناك الا ان يكون الماهية غير ملحوظة قصدا او يلاحظ
قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتباره معرفة ومعرفة بما لا يرضى به احد (قوله فاذا استحضرت الخ)
هذا في المعنى البسيط الداخلى والخارج ظاهر واما في نفس المعرفة في التعريف اللفظى عند من يقول
باقادته التصور فانه ليس فيه الا اخطار ذلك المعنى الحاصل في ضمن هذا اللفظ المعرفة (قوله ما يتوقف عليه الخ)
لما كان ما اعتقده لازم للتكليف يشمل جميع الاعتقادات بل العمليات لان اعتقاد حقيقتها لازم خصه بما يتوقف
عليه التكليف فالمراد ما اعتقده لازم للتكليف من حيث انه مكلف فالحقيقة لتعليل فيؤول الى ما ذكره الشارح
(قوله نحو اثبات الصانع) اي ثبوته وكذا الحال فعماسا في والمراد بالصفات الصفات التى تتوقف عليها
التكليف (قوله وبطله الخ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتاج به عليه
(قوله ان معرفة الله تعالى الخ) لا يخفى ان كون المسائل التى يتوقف عليها التكليف اعنى وجوده وعلمه
وقدرته وارساله الرسل ضرورية لا ينافى كون معرفة الله واجبة اجماعا فلعلمه يستثنى تلك المسائل عنها
كما يفهم من احتجاجة بانه لو لم يكن ضروريا كان العبد مكلفا بتحصيله فانه شعر بانه على تقدير كونه
ضروريا ليس العبد مكلفا بتحصيله (قوله حاصلا بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم
الحصول به ولذا قيد الشارح الظري بقوله يتوقف حصوله على النظر فا قيل ان الضرورة لا تستلزم
الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم (قوله ليثبت به الشرائع الخ)
بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب بوجوبه قوله لا يعلم التكليف
قطعا الخ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله ولان العلم بوقوع التكليف الى آخره
فيردانه لم لا يكتفى الظن او التقليد وايضا بالضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له
ما يتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم
الاصفاء حينئذ تأمل (قوله ان الغافل الخ) يعنى ان الغافل الذى حكم عليه بانه لا يجوز تكليفه اجماعا
له فردان احدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا ينافى الاختلاف
في صدقه على بعض الاشياء فلا ينافى قيد الاجماع بقوله ولا على الثانى عندنا وما قيل ان المراد ان الغافل الذى
لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فلا يخفى
ركا كذا اذا الحكم عليه بعدم الجواز اجماعا ليس الا الواحد المعين فلا تأمله لضم النوع الاخر اليه والحكم
على سبيل الاهام قوله والجواب ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا الخ) فان قلت قيد الاجماع مناف
لقوله ولا على الثانى عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثانى قلت المراد ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه
اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه وتأمل

خاف من التصديق بالتكليف لامن تصوره وذلك لايمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين)
اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق
بالتكليف شرطا في نفعه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف يتوقف على وقوعه)
فالعلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزوم الدور)
المذهب (الرابع) في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصورا او تصديقا بما يلزم اعتقاده
اولا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) السابيعين لهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية
(ويطلبه مامر) من شهادة الوجدان يكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير
كون الكل نظريا (واحتجوا) على مذهبهم (بأن الضروري يمنع خلو النفس عنه وما من علم)
تصورى او تصديقي (الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج
بحسب ما يتفق من الشروط) كالاتساق والتجربة والنواز وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو
المراد بالنظري (والجواب ان الضروري) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه)

(قوله فانه عاقل الخ) اشار بذلك الى ان الجواب بالترديد وحاصله انه ان اريد بالعلم في قوله لا يعلم التكليف التصور
نمى الصغرى اعنى قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم التكليف لان تصور التكليف لا يتوقف على التصديق
بالامور المذكورة وان اريد به التصديق نمى الكبرى اعنى قوله واذا لم يعلم التكليف اى لم يصدق به كان
عاقلا فان العاقل من لا يقهه ولم يقل له انك مكلف وان اريد به التصديق البقنى كاهو اللازم من الحد المختار
فدائرة البحث اوسع لجواز ان يكون غائبا بالتكليف او مقلدا به وانما لم يقيد الشارح التصديق باليقين لان
العاقل في الاصطلاح هو العاقل عن التصور (قوله عطف على ما تقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله
لان لا يعلم انه مكلف وحاصله ان اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بأن مراد الجاحظ ان الموقوف عليه
لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا اساس
له اصلا قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزوم الدور) قد يدعى الدور ، أن مدعى الجاحظ
ومتبعه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف على
الوقوع بل الامكان الذى ليس الوقوع شرطا لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة
الكتاب على هذا وانما يمكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف اى لا يعلم امكان
التكليف الا انه لا يتم حيثنذ قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف
لا يتوقف على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر
قوله ويطلبه مامر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما
يكون في النظر الذى يحتاج الى الطر لا فيما يقاوله وغيره من التجربات والوجدانيات وغيرها فالابطال
بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذى يظهر من الاحتجاج
ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضرورى توهمان منهم
ان الضرورى ما لا يجد النفس الى الانعكاس عنه سيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة
فرد عليهم اولا بأن مدعاهم اعنى نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذب الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد
ذلك الدور وقد يقال النزاع لفظى وان مرادهم بالضرورى الذى نفوه بالكلية ما لا يتوقف على امر اصلا
والنظري الذى اثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتأمل (قوله ويطلبه) اى كون الكل نظريا بالمعنى
الذى مرفى تحرير محل النزاع حيث قال في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظري بمعنى
ما يتوقف على شيء كان خروجنا عن محل النزاع (قوله بأن الضرورى الخ) لان الضرورى ما يلزم نفس
المخلوق لزوما لا يجدى الى الانعكاس عنه سيلا ولزوم هو امتناع الانعكاس ولم يفهموا ان المراد منه امتناع
الانعكاس المقدور (قوله ان الضرورى المقابل للنظري) اى الضرورى بالمعنى الاعماله ماذكر لان
الضرورى وان كان بالمعنى الذى يرادف اليدى ايضا يمكن توقفه على شرط وليس هذا القيد احترازا
عن الضرورى المقابل للكل اذ لا طائفة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر بل اشارة الى تعليل جواز

(كالمعتزلة)

التعارض لم يحصل اليقين
في مقتضى القلب ثبت عدم اليقين مع
وجود المعادض العقلى قال *
الفصل الرابع في احكام النظر وفيه
مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد
العلم والسمية انكروه مطلقا
والمهندسون في الالهيات لما نعلم
بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء
وعلمه وجود المزموع او عدم
اللازم علم من الاول وجود اللازم
ومن الثاني عدم المزموع وايضا
من علم بأن العالم ممكن وان كل ممكن
فله سبب علم قطعا ان له سببا اقول *
لما فرغ من الفصل الثالث شرع
في الفصل الرابع في احكام النظر
وذكر فيه ثلاثة مباحث * الاول
النظر الصحيح يفيد العلم * الثاني انه
كان في معرفة الله تعالى * الثالث
في وجوبه * الاول ان النظر
الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمية
بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة
الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه
مطلقا وجمع من المهندسين انكروه
في الالهيات زاعمين ان المقصود
منها الاخذ بالابقى والاولى واما
الجزم فيها فلا سبيل اليه واعتزوا
به في البدديات والهندسيات ولما
ان النظر الصحيح اى المستجمع للشرائط
يفيد العلم مطلقا سواء كان في
التصورات او في التصديقات الالهية
او في غير الالهية اما في التصورات فلما
مرفى الاقول الشارحة واما
في التصديقات مطلقا فلانما نعلم
بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء
كلزوم ما لمع الشمس لوجود النهار
وعلم مع ذلك العلم بوجود المزموع
وهو وجود النهار مثلا او عدم
اللازم وهو عدم طلوع الشمس
علم من الاول اى العلم بوجود المزموع

كالعزلة والفلاسفة (على شرط) كالوجود والاحساس وغيرهما (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك علم الضروري (فلقد علم) أى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (وإما عندنا) يعنى القائلين باستعداد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء (فأدق لا يخلقه الله تعالى) في العبد حيناً (ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظراً) منه يترتب عليه ذلك العلم مادة فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

الرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية
أى بيان ثبوتها وتحقيقها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (إذا لهما المنتهى) فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنهى إليها (وهى المبادئ الأولى ولولاها لم تحصل على علم أصلاً) وإنها تنقسم إلى الوجدانيات (وهى التى نجدناها ما بنفوسنا أو بالآلات الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وفضولنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا) وإنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة (أى غير معلومة الاشتراك) يقيناً (فلا تقوم حجة على الغير) فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (والى الحسنيات) أراد بها ما لمس مدخل فيها فيتناول التجريبات والتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبدهييات) أى الأوليات وما في حكمها من القضايا القطرية القياس فهذان القسمان اعنى الحسنيات والبدهييات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير

الخلو وهوان الضروري المقابل للنظرى انما يقتضى عدم توقفه على النظر لا امتناع انخلو عنه وإلى ان خلاصة الجواب يرجع إلى التزديد وهوانه ان اريد بالضرورى ما ليس بنظرى فلا تنسل امتناع الخلو عنه وان اريد به معنى آخر فهو لا يقابل النظرى فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله يكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى قوله في اثبات العلوم الضرورية (أى اثبات انواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منته إلى بعض معين منها والبعض الآخر إلى البعض الآخر فلا يكتفى اثبات مطلقها بل يحتاج إلى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب فلا يردان هذا قد علم مما سبق من حيث بين ان الكل ليس بنظرى على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات وهو انما يحصل بدفع شبهة الخضم (قوله أى بيان ثبوتها وتحقيقها) ليس المراد تحققها في نفسها فقط بل حصولها في النفس واتصافها بها (قوله وإنها تنقسم إلخ) بفتح الهزة عطف على اثبات العلوم فهو كالتفسير له أى اثبات اقسامها إلى اقسامها المذكورة وقوله إنها قليلة بكسر الهزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بإلقاء لبيان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكريها (قوله وإنها قليلة النفع) لا فائدة العلم لصاحب الوجدان (قوله أى غير معلومة الاشتراك) صرف اللحن عن ظاهره لان غاية الامر عدم العلم بالاشتراك ثم عدم العلم أيضاً أكثرى والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان في بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان وأشار إليه بكلمة ربما وقال المصنف إنها قليلة النفع لقلة مواد اشتراكها قوله (والحدسيات) قيل ادراج الحدسيات في الحسنيات التى لمس الظاهر دخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة إلى بعض الأشخاص نظرى بالنسبة إلى آخر مع ان النظريات انما يحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها والجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعاً والجواب اولاً ان الكلام في الضروريات العامة والحدس العامة الا وقد تقدم الحس عليه مثل الحكم بأن نور القمر مستمد من الشمس وثانياً ان ما دخلناه في الحسنيات من الحدسيات هو الذى لمس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج في البدهييات لانه في حكم الأوليات كالقضايا النظرية القياس في ان العقل لا يحتاج إلى نظر فأمل (قوله والحدسيات) ادراجها في الحسنيات بناء على ما صرح به فيما بعد من انه لا بد في الحسنيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الحاصل بلا يتجشم كسب لانه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس عدم ما يحصل للمس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كالمصاحب النفس القدسية واماباه على ان المراد بالحس مدخل فيها اهم من مدخليته في جميع انواعها او بعضها قوله (أى الأوليات) وجه التفسير ان البدهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس في حكم الأوليات بناء على ان الوسط للملم

أى بوجود النهار وجود اللازم
أى طلوع الشمس ومن الثانى أى العلم بعدم اللازم أى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم أى عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح فى الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثانى من الالهيات وزم منه بطلان المذهبين قال **ب** اجبت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضرورياً لما بان خلافه وان كان نظرياً عاد الكلام في لازم النظر الثانى ولزوم التسلسل **ب** الثانى المطلوب ان كان معلوماً فلا يطلب فان لم يكن معلوماً فاذا حصل فكيف نعرفه **ب** الثالث ان الذهن لا يقوى على استحصار مقدمتين معاً لاننا نجد من انفسنا اذا توجهنا إلى مقدمة تعمدر علينا في تلك الحالة التوجه إلى اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج واجيب عن الاول بان العلم به واستلزام المقدمتين معاً على الترتيب الخاص له ضرورى وظهور الخطأ بعد النظر الصحيح **ب** وعن الثانى ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمه والمطلوب تعيينها فاذا حصل تميز عن غيره بطرفيه **ب** وعن الثالث بان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفى الشرط ويحكم باللازمة او بالمعانة بينهما **ب** اقول **ب** اجبت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضرورياً لما بان خلافه أى لما ظهر خطاؤه لان الضرورى امتنع خطاؤه لكن كثيراً ما يكسب الامر بخلافه وان كان نظرياً عاد الكلام في لازم النظر الثانى وزم التسلسل فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظرياً وعاد الكلام في لازم النظر

اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسبيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة (والناس فيها فرق اربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما ومعاقبول احديهما دون الاخرى الفرقة (الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة (الثانية القادحون في الحسبيات فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلهم ارادوا) بقولهم ان الحسبيات غير يقينية (ان جزم العقل بالحسبيات (ليس بمجرد الحس بل) لا بد له (مع) الاحساس من (امورتضم اليه) اى الى الحس (فيضطره) اى تلجئ تلك الامور العقل

يفارق تصور الطرفين فكأنه لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين قوله واما الحسبيات فاذا ثبت الاشتراك الخ قال الاستاذ المحقق قد اشبه الكلام واضطرب ههنا وفي المقصد السابع من المرصد السادس في بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور بأن الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكى الشارح على غير ما بانها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات قطعا واما سائر الاقسام فادانبت الاشتراك في الاسباب ولقاتل ان يقول فادانبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات بما لا يعلم قطعا قلت كذا في غيره مما الحسبيات واعلم ان هذا ما يرد على ما حمل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله اى غير معلومة الاشتراك يقينا يفهم منه انه يجوز الاشتراك فيها فكذا قوله فان ذلك الغير بما يجد من باطنه ما وجدناه واما اذا جلناه على ظاهره وقلنا الوجداني ما يحده الانسان من نفسه كجموعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بأنها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلنا لخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا النظرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما الجبريات والحسبيات والمتواترات فهي وان كانت حجة لثبوت مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان ينفع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطابقة لاندراجها في المشاهدات وان يكون الحسبيات حجة على الاطلاق لعددها اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه ههنا بأنها ايضا مشروطة بالاشتراك وجعل التجريبات والحسبيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذ ادانبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بأنه لا يمكن اتقاء الجاحدين وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالتجريبات والحسبيات فدفع الاشياء ورفع الاختلاف عن الكلام فيقتصر الى تكلف بعيد بلغ الى ههنا كلام الاستاذ وسيمى منازيعة تفصيل للقيام ان شاء الله تعالى (قوله او مشاهدة) اى ادراك ياحدى الحواس الظاهرة او الباطنة لبعث الوهميات وهذا هو الحق فان شاهدك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر والشعور وانما ترك هذا القيد قياسا على ظهوره وذكره ههنا واما ما سأتى من ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا النظرية القياس ثم المشاهدات الخ فلا يقتضى ان يكون المشاهدات بجميع اقسامها عمدة حتى يلزم ان يكون الوجدانيات من العمدة لكونها فيما منها سيما اذا ذكر ههنا ان الوجدانيات قليلة الدفع في العلوم وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي عرضت للبعض في هذا المقام قوله باعتبار قولهما معا الخ يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخرى باعتبار قبول بعض احدهما مع كل الاخر او مع بعضه (قوله باعتبار قولهما الخ) واما الاحتمالات العقلية باعتبار قول بعض احدهما مع الاخر او بعضه فبعد عن الاعتبار لم يذهب اليه احد قوله ليس بمجرد الحس) والا لا وقع العطف في احكام الحس قيل احتجنا بهم المذكور بظاهره

(الى الجزم)

الثاني لزوم التسلسل بمنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم الحكم والتفصيل بلا محض وحينئذ يلزم التسلسل ولقاتل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذى ذكره المص ليس مستقيم اما اولافلان العلم الحاصل عقيب النظر وهو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر فهو نظري فالترديد فيه فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر لمفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شئ مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والازم التسلسل وهو محال ولعل المص اراد هذا لكن عبارته لا يفيد * الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لاستناع طلب العلوم ولعدم النافذة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لان نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تمذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا يتبع بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضرورى والعلم باستزمام المقدمتين

على الهيئة الخاصة للطلوب ايضا
 ضرورى، وقوله لو كان ضروريا بالبان
 خلافا لما ظهر خطأه قلنا الملازمة
 مسئلة ونفى اللازم ثم فان ظهور
 الخطأ بعد النظر الصحيح ثم ولقائل
 ان يقول اختيار هذا الشق وهو
 ان العلم الحاصل عقيب النظر
 ضرورى في الجواب ليس بمستقيم
 اما لا فلان العلم الحاصل عقيب النظر
 مستفاد من النظر والمستفاد من النظر
 نظرى لا يقال اراد بكونه ضروريا
 ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على
 الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة
 ضرورة لانه حصل بغير نظر لانا
 نقول لا يكون الجواب مطابقا
 للسؤال لان الضرورى في السؤال
 ما هو مقابل للنظرى لا الضرورى
 بهذا المعنى واهذا جعل النظرى
 في مقابلته عند التزديد وايضا
 لا يكون ح قوله وظهور الخطأ بعدهم
 مستقيما فان انتفاء ظهور الخطأ
 بعده لازم للضرورى الذى هو مقابل
 للنظرى لا الضرورى بهذا المعنى
 واما تأييد فلانه لا مدخل لعوله
 والعلم باستلزام المقدمتين معانى الهيئة
 الخاصة له ضرورى في الجواب هذا
 تقرير الجواب عن الوجه الاول على
 ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا
 واما على الوجه الذى قرره الامام
 فبان يقال العلم بأن الاعتقاد الحاصل
 عقيب النظر علم ضرورى فانه اذا
 حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة
 او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة فاستلزم
 الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
 الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير
 افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق
 بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
 الصحيح علم ضرورى وان كان المحكوم
 عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد

(الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا يعلم ما هي) اى مائلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة
 للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها
 يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (والا) اى وان لم يردوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (قالها)
 اى الى الحسيات (ينتهى علومهم) فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا في علومهم التى يقتضون بها
 وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليهما
 لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال بالاحوال المحسوسات المعلومة
 بمعاونة الحس واكثر اصولهم العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالمعنى بالسماء والعالم بالكون والفساد
 وبالاتار العلوية وبأحكام المعادن والتبسات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة
 المنسوب الى بطليموس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب
 الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد
 يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات
 (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات) اى في القضايا الكلية (او في الجزئيات) اى في الاحكام
 الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات
 (فظاهر) لان الحس لا يدرك الا هذه الدار وتلك النار لاجمع التيران الموجودة في الحال ولو فرض
 ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطى حكما كلياً
 على جميع افرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار
 موجودة في الخارج) في احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد المتوهم) الوجود
 في الخارج (ايضا) لاشك انه (لا تعلق للحس بها) اى الافراد المتوهم (البته) فكيف يعطى
 حكما متنا ولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطى حكما ~~كلية~~ اصلا لاحقيقها ولا خارجيا
 فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا (واما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات
 (فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا) واذ كان كذلك فحكمه في اى جزئى كان في معرض
 العاط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة
 في الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ماحولها من الهواء يستضيء بضوئها

لا يلائم حل مداهم على هذه الارادة (قوله بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط فيها قوله فالقدح
 في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات (يمكن ان يناقش فيه ان القدح في الحسيات بمعنى ان الحس
 لا يفيد اليقين والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤول الى القدح في البديهيات لجواز ان يكون
 الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الظن كافيا في الاستعداد في البديهيات
 (قوله في لقضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره في القضايا الجزئية والمهمة والطبيعية لان الحكم
 فيها اما على امر لا يتعلق بالحس او على امر مخصوص يتعلق به فهو يشارك الشق الاول والثانى
 وانما لم يفسر الكليات والجزئيات بالمفاهيم الكلية والجزئية مع انه حيثئذ يكون التزديد حاضرا
 رماية للفظ في ان المناسب على هذا التفسير كلمة على واجزاء للاجمال على وفق التفصيل بقوله اما
 الاول واما الثانى فانه صريح في حل الكليات على القضايا الكلية حيث قال لان الحكم في قولنا
 كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم الجنس في الجزئيات الخ
 قوله اى في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية لا يخفى انه يبقى احتمالا آخران وهو ان يكون
 الحكم في القضية المهمة او الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انهما تشاركان للشق الاول في
 العساد هذا واولاى ان لا يحمل الكليات والجزئيات منا على القضايا قوله لان الحس لا يدرك الخ
 ولان حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثير اكاسنيته فلو فرض ادراكه بجميع الجزئيات حتى الافراد
 المتوهمه ايضا لم يكن حكمه الكلى يقينيا (قوله انا نرى الصغير كبيرا) لاحقا في ان الرؤية البصرية
 لا يتعدى الى الفعولين وجعل الشئ حالا لا يصح من حيث المعنى فلا بد من القول بالتضمن اى نرى

الحاصل عقب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطأه قلنا ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ثم واختار الامام في الحاصل ان العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم التتبع من المقدمات اذا كان ضروريا وكانت المقدمات ضروريتين اى يقينيتين اما ابتداء او بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضرورى بأن اللازم من الضرورى اى يقينى ضرورة ان الحاصل اى يقينى علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شئ آخر فلا يلزم التسلسل واما اختار الامام من التردد الشك الثانى وهو انه نظري لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظرى وما يتوقف على النظرى نظري على رأى الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضرورى على معنى ان كل من حصل له هذا العلم اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثانى بأن طرق المطلوب معلومان والنسبة بينهما مبهمه اى يكون النسبة الانجسائية والسلبية متصورة ولم يحصل عند العقل ان يتما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فإطلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يتمتع طلبه لانه حينئذ من حيث التصور توجه الذهن فيطلب حصول احدهما اى الحكم الايجابى او السلبى على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابى او السلبى على التعيين الذى هو المطلوب يتميز عن غيره وهو بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم

والشعاع البصرى المصادى لما حولها لا يتخذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرأى جرم النار عن الهواء المضى بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا بجملة واحدة وبحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضى بمجاورتها فأدركها على ما هى عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالربيات البعيدة التى ستعرف حالها (وكالمنبة في الماء نرى كالأجاسة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرقى ويتفاوت مقدار المرقى صفرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى بنفذ الصغير ونحسبه كبيرا مثلا وقس على ذلك ما سبأ فى قوله فلا يتميز عند الرأى جرم النار عن الهواء المستضى بها (فالأقرب على هذا الرأى ان يجعل المثال المذكور من باب الظن الشبيه بالثبوت ذلك الشئ وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لا يخفى (قوله فيدركهما معا بجملة) فالدرك ههنا بمجموع النار وما يشبهه فليس هذا من اشتباه الشئ بمثله على ما فهم فان معناه ان يعتد مثل الشئ نفسه (قوله على القول الاظهر) اى الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشئ الذى بين البصر والمرئ يتكيف بكيفية الشعاع البصرى ويصير ذلك آلة للابصار ومما ذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرئ الرأى على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة (قوله بخروج الشعاع) المتحقق او المتوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متحقق والرؤية بان اتصال الشعاع بالمرئ من غير الطبع الصورة في الحدقة والطبعين يقولون بأن الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سبأ فى بحث الادراك بالبصر قوله على هيئة مخروط (المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هى قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضايق الى نقطة هى رأسه فان قلت اذا كان المرئ مستديرا فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعا فيذنب ان يكون المخروط ايضا مضلعا بناء على ان قائمته تنطبق على سطح المرقى قلت لا يجب ان ينطبق قاعدته على سطح المرقى بل هى تشتمل على سطح المرقى وعلى امور اخر غيره نعم المخروط الصغير الداخلى فى المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرقى يكون تابعا لسطح المرقى ان كان مضلعا فضلع وان كان مستديرا فمستدير قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط (كلامه يدل صريحا على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي فى الابصار الانطباع فى الجليدية والا يرى شئ واحد شئين لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى العصبين الجوفين وإلى الحس المشترك لانهما اذا لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعاتها فى الجليدية معد لقيصان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لقيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة البصر للباصرة توجب استعداده يفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال فى بيان سبب رؤية الواحد كثيرا وقعت الخطوط الشعاعية على المرقى من محاذاة واحدة هى ملتقىهما لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا المذهب ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بأن سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الرؤية انما يناسب مذهب الطبيعيين اعنى القول بالانطباع اولا يرى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئ ليس مدركا وكذا كان المرئ ابعد كان الانقراج فيما بين الخطوط اكثر فالدرك من المرئ اقل فبرى لذلك اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التى ترسم فيها صورة المرئ قلت لا يخفى على المصنف ان عبارته لاتساعد هذا المعنى فليتأمل (قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كان الزاوية متحققة او متوهمه والصورة منطبعة عندها اولا قبل كونه على هيئة المخروط الخصوص من الاصول الموضوعه لا اظر وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن

الى المرقى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرقى. تشابه الغلظ والرقعة فان فرض فيد تشاوت بأن يكون مثلاً مايلي الرائي رقيقاً كالهواء وما يلي المرقي غليظاً كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم الخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرقى فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرقى شيئاً واحداً فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل

فانطلق الان لاجران هما الواصلان الى طرفي الغنية اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيهما اذا كانت في الماء والزواية التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك نرى في الماء اكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا زاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول (وبالعكس) اي ونرى الكبير صغيراً (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرقى فكما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرقى كأنه نقطة وبعد ذلك ينحني اثره فلا يرى اصلاً (و) يرى (الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غزاحدي العينين) وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبين يجو قوتين متلاقين قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعداً وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرقى من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحداً فاذا انحرختا او انحرقت احدهما امتدت تلك الخطوط الى المرقى من محاذتين فيرى لذلك اثنتين (او) نظرنا

وفيه تأمل (قوله فان تلك الخطوط) اي التي على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ماسوى السهم فانه يتخذ على الاستقامة في الشفاف المتشابه وغير المتشابه اذا الخطوط الداخلة متفاوتة في الانعطاف بحسب القرب من السهم وبعدها عنه فعلم من ذلك ان الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وماعداء متفاوتة في الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه (قوله تنعطف وتميل) بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان مايلي المرقى اغلظ والى جهة السهم ان كان ارق وبسبب هذا يصير الزاوية عند الحدقة اوسع في الاول بصيرورة وتراه اطول واضيق في الثاني لقصور تراه مع اتحاد ضلعي الزاوية فيها لان المفروض عدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعد واللكان من الصورة الثانية اعني والخاتم المقرب من العين الخ قوله فالزاوية التي ضلعاها اقصر الخ هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر قولهم وبعد ذلك ينحني اثره فلا يرى اصلاً الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انحاء الاثر وانقضاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية غاية ضيق الزاوية وكونها كالمعوم (قوله بعد ذلك) اي بعد كونه كالنقطة ينحني اثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالمعومة وليس ذلك اشارة الى التقارب جداً حتى يردان ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه ان انحاء الاثر بعد انحاء الزاوية مع انه ذكر في بحث الرؤية من الالهيات ان انحاء الاثر عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصيرورتها كالمعومة قولهم متلاقين قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعداً يعني كهيئة الدالين ظهر احدهما على ظهر الآخر ههنا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي (قوله فيرى واحداً) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرقى دفعة واحدة عند الرضايين ولحصول صورة واحدة في الملتقي عند الطبيعيين والابصار انما يتبع حصول الصورة فيه بل وفي الحس المشترك لا يجبرد الانطباع في الجليدية والا لراى الشئ الواحد شيئين (قوله فيرى لذلك اثنتين) لعدم وقوع الشعاع من العينين على المرقى دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرضايين وبحصول الصورة في الموضوعين من الملتقي لاجل الحاذتين عند الطبيعيين قولهم من محاذتين الخ) فلا يلتقي مؤداهما في الحس المشترك على الموضوع واحد بل موقع احدهما حيث غير موقع الآخر فينتقل المرقى الى موضعين منه فيرى اثنتين وفيه بحث فانه اذا كان قد امكن جسمان احدهما

المط على ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب لاوجه له لان المطلوب هو العلم الذي لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بأنه هو المطلوب ولم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملاً لتصور ايضاً لان الجواب عن التصور قد تقدم واجيب عن الثالث بأن الذهن يقتضيه المقدمتين معا كما يقتضيه طرفي الشرطية ويحكم باللازمة في الفصلة او المعادة في الفصلة بينهما وذلك بدل على امكان اجتماع العينين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم باللازمة او المعادة موقوف على تصورهما معاً لا متناع الحكم باللازمة او المعادة بين الشئين بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لابد فهما نفس الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصل دفعة واحدة وان امكن تصورهما معاً والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب لعدة لحصول العلم بالمطلوب وكذلك القدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعدوا واحداً قال به واحتج الهندسون بوجهين + الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله غير معقولة ولا جائزة العقل كما سدد كره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوماً عليه الثاني ان اقرب الامور الى الانسان هو هيته التي يشير اليها

(الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فانزاه) على التقديرين (قرين) اما على تقدير الاول فلما رمى واما على الثاني فلان الشعاع البصرى ينفذ في الهواء الى قعر السماء او ينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكلا حول) اى الذى يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبين أو في احدهما واما لاحوال الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتباده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اى ويرى الكثير واحدا (كارجى اذا خرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بألوان مختلفة فانها اذا دارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الألوان الكثيرة (كاللون الواحد الممزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك ان ما دركه الحس الظاهر يتأدى أولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال

على مسافة خمسة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني بحيث لا يصحج الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب ووجهنا البصر عليه وجدنا بالنظر كأننا لانظر الى غيره فاننا نراه في تلك الحالة واحدا ونرى الابد اثنين واداعكنا بنعكس الى القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم في لصورة المذكورة ان يكون تركيب القضيتين باقيا بحاله متزا يلا معا وهذا معقول ولو بالنسبة الى اثنين (قوله فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر اذا كان قريبا من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقا بسطح الماء نافذا الى الهواء فيرى ذلك الشعاع قرا السماء بطريق النفوذ اليه وقر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قرين (قوله او ينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قرا السماء من سطح الماء كوضع قر الماء وانما قالوا الوارد ارتفاع قرا السماء بالآلة وانحطاط قرا الماء به في دائرة الارتفاع لوجود كل واحد منهما مساويا للآخر وانما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفع لان ذلك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيرى احدهما بعد الآخر بتقلب الحدقة والاتفات اليه قوله اى الذى يقصد الحول تكلفا) قيل فحيث يكون معناه عن حديث القمر في القمر لان ذلك من صور الحول الجملى وانت خبير بأن المقصود تكثير امثلة الغلط فلا ضير في التعميم بعد ذكر صورة منه ولا في ان يحمل على غيره من الصورة قوله وذلك لاعتباده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتقاد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا فرجا يورد اثنين لكن باعتباده المذكور يحزم بأن ما يراه اثنين واحدا قد يحجب بأن الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا رأيت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى الصورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قرين من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة وانت خبير بأن اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحوال الجملى ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاحوال الفطرى ربما عرف العصبين من الوضع الخلقى بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقى بالنسبة الى نوعه اذا انصرف الى نوعه الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحوال الفطرى لما كان واقعا على خطأ حكمه بمقتضى جنبيه حال كونه على الوضع الطبيعى بالنسبة الى شخصه بحرف العصبين طالبا لادراكه بوجه آخر مغايرا لما دركه أولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتباده بالوقوف على الصواب وكيفية الابرى انه اذا انظر الى شيء يعتبر وضعه في النظر فنه من هو كأنه ينظر بمؤخر عينه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجد انه الاستقامة وبه يظهر ان قلما في عبارة الشرح ليس لتنفى الصبر وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به ابو على فتأمل فانه دقيق وان عمل عنه الناظرون كلهم (قوله لاعتباده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذى يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذة واحدة فيرى واحدا اما اذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله قلما (قوله ان ما دركه الحس الظاهر) سواء كان الادراك باتصال الشعاع او بالانطباع (قوله يتأدى) ليست المراد بالتأدى الانتقال لاستحالة على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر قوله ثم الى الخيال) هذا مما لا دخل

بقوله انما وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انما ماهى وكيف هى فاعتكك بأبدها عن الاحوال والمعقول واجب عن الاول بأن التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك ومن الثاني انه دليل على صبره ولا شك فيه اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الاراء وتصادمت فيه الاحوال والسلف ذووا منه الا افراد من الاديان بل الكلام في الامتناع اقول * احتج المهندسون المذكرون لقاعدة المكر العلم في الالهييات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهييات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فاللزوم كذلك اما اللازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف على تصور الحكوم عليه وبه لا ممتنع العلم بانسبأ أمر الى غيره بذكر تصور كل منها فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانه غير معقولة ولا جازية التعلق لما سذكروه في الكتاب الثاني في الالهييات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه وبه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هو به التي يشير اليها كل احد بقوله انما لم يكن النظر مفيدا للعلم به لانه لو كان مفيدا للعلم به لما اختلف العقلا فيها واللازم باطل اما اللازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ماهى وكيف هى فان بعضهم قالوا ان النفس هى هذا الهيكل المحسوس والى

هذا ذهب أكثر المعتزلة وجامعة من
الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس
اجسام لطيفة تورانية سارية في هذا
الهيكل المحسوس سرعان ما الورود
في الورد والشار في الجمرة وذلك
السارى هو المضطرب والمصاب
والمعاقب والمخاض لهذا الهيكل
المحسوس عن تعارق الفساد اليه
فاذا فارقه تدعى الى الانفكاك
والى هذا مال امام الحرمين وطائفة
عظيمة من القدماء ومنهم من قال النفس
جزء لا يتجزى في القلب ويعزى هذا
الى النظام وابن الراوندى ومنهم
من قال ان النفس مزاج فادام البدن
على ذلك المراج الذى يستحقه
بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد
فاذا خرج عن ذلك القدر
من الاعتدال بطل المزاج وتدعى
البدن الى الانفكاك وهذا مذهب
القدماء من الاطباء ومنهم من قال
انها عبارة عن النفس الناطقة وهى
جوهر مقارن لا تميز ولا حال
في التمييز مدبر لهذا الهيكل المحسوس
حافظ له قائم مخاطب مناوب معاقب
والى هذا صار المحققون من الحكماء
وهو اختيار الامام الشراى واكثر
ارباب المكاشفات من الصوفية واذا
كان حال الانسان مع اظهر الاشياء
له واقربها اليه ذلك فاضلك بأبعدها
عن الاوهام والعقول وهذات الله
تعالى المقدس عن احاطة العقل به
وادراك الوهم اياه واجيب عن
الاول بان التصديق متوقف على تصور
الطرفين باعتبار ما على تصور
الطرفين بحقيقتيهما وذوات الله تعالى
كذلك اى تصور باعتبار ما فيصور
ان يتحقق التصديق بانساب امر
اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات
مفيدا لهم واجيب عن الثانى بان
اختلاف العقلاء في مباحث النفس

فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس
المشترك عند ادراك اللون الثانى ووصول اثره اليه فيتميز الاثران هناك فتراهما النفس لا متزاج
اثرهما متميزين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصرى على تلك
الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فذلك رآها متمزجة
(و) ترى (المعدوم موجودا كالسراب) قبل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا
بل هو شئ يترامى للبصر بسبب ترجزح الشعاع البصرى النعكس من ارضه سحبة كما ينعكس
من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة) بما لا وجود له في الخارج اصلا
وسيه عدم تمييز النفس بين الشئ وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبيهه
واما بسبب اقامة البدل مقام البديل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال

له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان اولية التأدى الى الحس المشترك بالنسبة الى التأدى الى
اخيال الحس الظاهر (قوله ثم الى الخيال) ذكره امطرادا ولا مدخل له في الغلط (قوله وايضا الخ)
الوجه الاول مبنى على الامتزاج في الحس المشترك والثانى على الامتزاج في الباصرة (قوله قيل هذا الخ)
اعتراض على المصنف بأن السراب ليس بما ذكره لان السراب ليس معدوما مطلقا اى باعتباره ذاته وباعتبار
ما أخذه بل ما أخذه هو الشعاع المترجرج موجود الا انه اشتبه عند الناظر بالماء بسبب تشابهه به فيكون من
اشتباه الشئ بمثله وعندى ان في السراب غلطين احدهما رؤية نفسه فانه امر بخيل وليس في الخارج الا
الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته وبحسب
الناظر انه موجود وهو الذى قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا
ما ذكره صاحب القيل وهو من اشتباه بخيل بمخيل مله اذ ليس شئ من السراب والماء موجودا ولك ان
تقول معنى كلام المصنف كالسراب كافي السراب فانه يرى الماء المعدوم موجودا قوله من باب اشتباه
الشئ بمثله (كان القائل بهذا يريد الاعتراض على المصنف بأنه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة
في الوجه الثانى من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا مثلية في نفس الامر
لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فيهن لان الماء معدوم في نفس الامر وان وجد شئ يترامى للبصر
(قوله يترامى للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراءين الممهلين والجليين الاضطراب والحركة
وتحقيقه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصعبة التى في الارض السجدة انعكست
مترجرجة لان الشعاع المعكس يكون مترجرجا كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان زوايا
الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الرأى يكون زوايا الانعكاس ايضا كذلك
لوجوب التساوى بين زاويتي الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالارض يرى كالماء الجارى
على الارض لمشايمته له في القطافة والسيلان (قوله والشعبذة) الشعبذة خفة في اليد بمعنى
واحد كالمهر يرى الشئ بغير ما عليه كذا في القاموس وفي شمس العلوم قال الخليل الشعبذة ليست من
كلام اهل البادية (قوله بما لا وجود له في الخارج اصلا) لاذنا ولا ما أخذنا ولذا يتعجب الناظرون منه
لفظوره عن ما يتطرونه والمراد انه لا وجود في المكان الذى رقى فيه لانه لا وجود له مطلقا فلا بد ان
كان سبه عدم التمييز بين الشئ وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجودا وتحقيقه ما ذكره
الامام في التفسير الكبير ان المشعذ الخاذق يظهر عمل شئ ويشغل اذهان الناظرين به وبأخذ عيونهم
اليه حتى اذا امتفرقهم الشغل بذلك الشئ والتصديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة فبقى هذا العمل
خفيا لتعاون الشئين اشتغالهم بالامر الاول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثانى وحينئذ يظهر لهم شئ آخر
غير ما انظروا فيتعجبون منه ولوانه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريدهم ليعمله ولم يتحرك
الفوس والاهام الى غير ما يريد اخراجه لظن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعذ
يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التى يحتال وكما كان اخذه العيون والخواطر
وجذبها الى ماسوى مقصود اقوى كان احذق في عمله انتهى وبهذا ظهران بيان الشارح لسبب قاصر
فانه انما يجرى في صورة يكون الانتقال الى المشابه دون المخالف قوله واما بسبب الخ) الفرق بين

(وكالحظ لتزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت مريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجوده قطعاً (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا ادبرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واذاها الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كما مرمتدا اما على سبيل الاستقامة او الاستدارة وايضالما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة (و) ترى (المتحرك ساكنا وبالعكس) اي و ترى الساكن متحركا (كالظل نرى ساكنا) وسيله ان البصر اذا ادرك الشئ في موضع محاذيا لشيء بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة واذا كانت المسافة في غاية الالة لم يميز النفس بين الموضعين والحاذئين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) ابدالان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا وانحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او زيادا فان قبل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازياده وانتقاصه مع انه لا يتخلو عن احدهما قطعاً (وكراكب السفينة) المتحركة (يراه ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركاً) وذلك لانه لما تبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تحيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركاً (و) ترى (المتحرك الى جهة متحركاً الى خلافها كالقمر) نراه (سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب ابداً فاذا كان بيننا وبينه غيم غير سائر اياه ونظرنا اليه تفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضاً كانت هذه الحركة تقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد تفذ الشعاع فيه قريباً من القمر وتنفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتحيل

الصورتين ان في الاولى يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثانية يرى في المكان الاول (قوله ان البصر الخ) يعني ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل يتوقفها الوهم عن الشئ المبصر او الملموس بتوسط اختلاف اوضاعه بالقياس الى غيره فاذا كان تغير الاوضاع مستفاداً من الاحساس حكمت النفس بالحركة والا فلا (قوله الظل مرتبة من مراتب الخ) فان النور القاسم بالضئ لذاته يسمى ضوءاً والقائم بالضئ بغيره يسمى ظلاً (قوله المقصوداته الخ) يعني ليس المراد بالسكون والحركة الثقل بل التغير وعدم التغير فالعنى ان الظل يرى غير متغير وجوداً وعدمه في اجزاء ما وقع عليه وهو في الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاته ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفي على بعض الناظرين وزل فيه قدمه (قوله مع تحيله السكون الخ) لعدم تبدل الاوضاع بينهما واما تبدل اوضاعهما بالنسبة الى الماء فلا يحس به ايضاً لتشابه اجزاء الماء وانما يحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركاً بخلاف راكب القرس فانه يحس بتبدل اوضاعه بالقياس الى القرس بالحركة القيسرية ويحس بتبدل اوضاع القرس بالقياس الى الارض متحركة الى خلاف جهة حركة القرس (قوله فاذا فرضنا الخ) فرض حركة الغيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاماً بخلاف ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر في الجهة فانه يظهر حركة القمر فيداسرع من حركته في الصحو لكن الغلط في هذا الاعتبار اخفى من الغلط في الاعتبار الاول (قوله اسرع في الرؤية) وان كان في الواقع حركة القمر اسرع منه باضعاف لانحصى قوله وتنفذ الشعاع في جزء آخر (اي غير ملاق للجزء الاول) والالم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة (قوله فيتحيل ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين الغيم واشتغال الحس بالقمر لكونه اضواء من الغيم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركاً فقد اشتبه

لا يشعشع عدم افادة النظر الصحيح بسبب اختلافهم ببعض الشرائط المتغيرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عصر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عصره اذا الوهم يلايس العقل في مأخذه فان مأخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هو مدركة بالوهم اذا الوهم اي يتخالط الوهم العقل في مأخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياساً عليه ولاجل ان الوهم يلايس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت في الالهيات الآراء وتصادمت الالهيات والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يتخرف عنها بالشبهة قال فروغ الاول انظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة نقبض عليه عقيب مائة عند الشج ابي الحسن الاشعري ووجوباً عند الحكماء وقال المعتزلة انظر بولدها في الذهن ومعنى التوليد ان بوج وجود شئ وجود شئ آخر حركة اليد والمفتاح وتبين فساد بيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء الثاني الاشبه بالحق انه لا بد بعد استحضار القدمين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانباج وخفائه الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصوراً على المادة استلزم والاملا

* اقول * لما بين النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروما ثلاثة الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبادئها والنتيجة تقيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اى النظر الصحيح يستعقب العلم لا طراد العادة بذلك كحصول الشيع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوب عند الحكماء اى النظر الصحيح يبعد الذهن والنتيجة تقيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود آخر قالوا الفعل الصادر من القاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركته اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات قائل بجميعها ابدء بالاختيار فلا يكون صدور العيا بالنتيجة منه واجبا بل واقعا مادة ولما قل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويحوز ان يكون الاثر الصادر من القاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم بالنتيجة في نفسه امر ممكن فيكون مقهورا لله تعالى فينتج وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول

ان القمر يحرركه الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأينا) اى القمر (متحركا اليها) اذا كان هناك غيم رقيق وسبه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتحيل ان القمر يحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلاها) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منكمسا) في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدياء المسماة في الفارسية بـ شجر فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ماتحت رأسه من موضع ابعده منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الاريئك اذا سرت سطح الماء من جانبك تستر عنك رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المعكسة الى مادونه ويكون ماهو اقرب منه اطول مما هو ابعده منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فحسب الشعاع المنعكس فاذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء (و) يرى (الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة) اذا فرض المرأة كصنف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حيثئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله

على البصر حركة الغيم بحركة القمر (قوله الى جهة) اى مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذا تحركنا نحو المغرب او لا كما اذا تحركنا الى جهة الشمال او الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة واذا كانت بطيئة فبطيئة (قوله اذا كان هناك غيم) اما متحرك او غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا اما اذا كان متحركا الى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء الغيم بيننا وبينه على التعاقب في جهة حركتنا (قوله فيتحيل الخ) لانه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال الحس به (قوله وزى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء (قوله انما ينعكس الخ) لوجوب تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الابصار (قوله كان الامر الخ) اى في انعكاس ما ينعكس الى رأس الشجر من موضع ابعده من الرائي والى ماتحت رأسه من موضع اقرب منه لوجوب تساوى الزاويتين واما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الاولى سواء كان الرائي قريبا من الشجر او متصلا به كما يرى نفسه منكسا لكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأسه من موضع ابعده الى رأسه من موضع اقرب قوله على عكس ما ذكر) يعنى انه ينعكس الى رأس الشجرة من موضع ابعده من الرائي والى ماتحت رأسه من موضع اقرب منه وينفى ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائي لانه اذا حدثت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذى ينعكس منه الشعاع الى رأس الشجر الذى في جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخييل (قوله طويلا بقدر طوله) فمضى قوله نرى الوجه طويلا انما هو قصه طويلا مما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضا مما هو عليه بواسطة قصر طوله قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيه اعتراض قوى مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التى تخرج من الحدة غير السهم اذا وصل الى سطح المرأة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخييل الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه

بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وانظر اليها بحيث يكون طولها محاديا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لمعرفته وانظر اليها بحيث يكون طولها موريا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن

والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها زاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شئ خارج من الوجه والالم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان ويشير اليه في موقف الجواهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العين قائمة على سطح المرآة منعكسة على نفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سهى لان تلك الخطوط لو انعكست على نفسها لم تكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى احد اطرافها فلا تكون منعكسة على نفسها بل المنعكسة على نفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع صيقل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصيقل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صيقل على نفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على نفسها بخلاف الخطوط الخارجة من الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلا يكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة موازية للسهم فلا تكون منعكسة على نفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساهة اياه في مجرد كونه مواقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاديا لطول الوجه يصدق ان يقال ان لاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالعنى المذكور فينبغي ان يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل في الجواب ان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بأن الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقه فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصرى اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر في حيز الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر علينا الى (قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) اى مساو لما يجب في رؤية الطول وان كان اقصر في المقدار منه اذ لو انعكس من خط اقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئيا والكلام في رؤية الوجه بتمامه طولا وعرضا فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط بحيث يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه بتمامه فاقيل ان ههنا اعتراضات قويا مشهورا وهو انه ليس الانعكاس الامن خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي يخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به القيل الصحيح وقام عليه البرهان بالخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكسا الى شئ خارج من الوجه والالم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئيا توهم محض منشأ عدم التدبر وحل المساواة على المساواة في المقدار (قوله لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرآة المذكورة لا انحذاب في طولها انما الانحذاب في عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط مستقيم فقط واد احدى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحن فقط وادا كان طولها موريا

العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملين على شرائط الانتاج لم العلم بالنتيجة سواء فرضت مادة اولافان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير يمكن نفع حضور هذين العلمين في الذهن يمنع ان لا يعلم ان العالم يمكن والعلم بهذا الانتاج ضرورى والفرع الثانى زعم الشيخ ابو على ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعنى الصغرى والكبرى لا يكتفى للعلم بالنسب الاكبر الى الاصغر بل لابد بعد استحضار المقدمتين من امر آخر وهو التفتن لكيفية اندراج المقدمة الجريئة تحت المقدمة الكلية اى العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو اتقى هذا العلم اعنى العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة قافر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة متفحفة البطن فطن انها حلى لدم التفتن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة قافر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان تكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين وحينئذ يكون مقدمة اخرى لابد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيام مع الاولين كاللزام في كمية التيام الاولين وبعضى ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وحينئذ استحتمل ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للشرط وههنا لامعارة لا لشرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضرة في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند

اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة ولقائل ان يقول تختار الاول وهو ان اندراج احدي المقدمتين تحت الاخرى معلوم بغير تلك المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان دعيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فسلم لكن يلزم من ذلك احتياجه الى القيام بينه وبين الاولين بل لا بدله من دليل وان دعيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها الى احدي المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى تحتاج الى القيام بينهما واندراج احدهما في الاخرى ممنوع راما حديث البعلة فلشيخ ان يقول لولم نعلم بأن هذه البعلة داخلة تحت قولنا كل بعلة ماقر لانعلم ان هذه البعلة ماقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم فعبه كلام والشيخ لم يذكر حديث البعلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالنسج يكون اعتراضاً على المثال قبول المص الشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والاى اولم يكن الانتاج موقوفاً بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربع في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ القرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد اى الذى يكون احد جزئيه المادة والصورة او كلاهما فاسد اى الذى لم يكن مشتملاً على

بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يرى وسط الوجه غائراً واذا كانت محدبة يرى ثانياً وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فرما جزم بالاستمرار) اى يكون شيئاً واحداً موجوداً مستقراً (عند تواردها) اى توارد الامثال (كما يقوله اهل السنة في الالوان) من انها لا تبقى آتية بل يحدتها الله تعالى حالاً فالجمع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (الغمام في الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متعددة آتية فاما مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحس في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفؤارة (فقال الاحتمال) اى احتمال غلط الحس (في الكل) اى في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منهما من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستتب ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتحيل الراى ان هناك امراً واحداً مستقراً الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض (النائم يرى في نومه ما يحزم به) في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلاً (وكذا المبرسم) اى صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويحزم بوجودها ويصبح خفواً منها (بخلاف غيرهما مثله) اى مثل ما ذكر فيهما من العلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان مآراء في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم والاستراحة اول الاشتغال بدفع المرض تعفل

في محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرأة محاذياً لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرأة وبعضه منحن وهو من حاذاه من عرض المرأة ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئياً على حاله وهو ما حاذى طوله وبعضه اقصر مما عليه يضيق زاوية انعكاسه فيرى معوجاً وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لانه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التاربب ووضع خطوط مستقيمة طويلة وخطوطاً عرضية مستديرة وخطوطاً منحنية لاعلى الاستدارة التامة وهكذا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لا فائدة لهما انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحني غير صحيح اما الاول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة اذ يرى طول الوجه صغيراً مما عليه لامعوجاً واما الثاني فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضى زاوية الواحد معوجاً قواله من خط بعضه مستقيم (اى كاستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لانه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التاربب ووضع خطوط مستقيمة طويلة وخطوطاً عرضية مستديرة وخطوطاً منحنية لاعلى الاستدارة التامة فتأمل قوله يرى في نومه) فان قلت لارؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان العلط فيا يرى في اليوم غلط في رؤية الحس نفسها بل ان الجزم في الحالين واحد فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطا في الجزم الواقع في المنام احتمال الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطأ ايضاً ونظيره ما سياتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبدئيات باحتمال القيس في الماديات فليفهم (قوله اى صاحب البرسام) وهو ورم حجب الدماغ اما كلها او بعضها (قوله مثله) اشار بذلك الى ان ما يراه النائم والمبرسم ليس صورة الفلظ لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة والصحة فلا وقوع له والكلام فيه (قوله للاستراحة) اى بدفع التعب الذى حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية والفسانية والامور العارضة له من خارج (قوله بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضى مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط التخيلة لكون الورم في محلها او فيما يجاورها

عن ضبط القوة المخيلة في تسلط على القوى ويركب صوراً خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو
ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد
انها وردت عليها من الخارج لا متيادها بذلك (لا يقال ذلك) اى غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد)
ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيها الغلط اصلاً (لا نأقول انتفاء السبب المعين
لا يفيد) لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض
(بل لابد من حصر الاسباب) المتضمنة للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفاءها)
باسرها (و) بيان (وجوب انتفاء السبب عند انتفاءها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) لئلا يلد منها
في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها بما يتطرق اليه الشكوك
والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفاءها بكليتها بما لا سيل اليه اصلاً (وانه) اى ثبوت
كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البدهة) اى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها
اعنى صحة الاحكام الحسية التي ادعيت انها ضرورية وايضاً لما توقف الجرم بالحكم الحسى
على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً (والعجب من سماع هذا) الذى
ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لابد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل)
في الامثلة المذكورة (ببيان اسباب الغلط) المعينة وانتفاءها في غيرها (والعجب منه) اى
من العجب الذى اشرنا اليه (منع كون الحس حاكماً) بناء على ان الحكم تأليف بين المدركات بالحس او غيره
على وجه يعرض للمواقف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف
الحكمى بل من شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوساً في ذاته نعم اذا قارن المحسوس
حكم عقلى يقال له حكم حسى لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس
الحس حاكماً (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان اعجب لانه يؤل الى نزاع لفظى اذ مقصودنا
بحكم الحس حكم العقل بواسطة فهذا المنع مما لا يعنى نفعا اصلاً ونحن نقول اذ سلم الخصم المعترف
بالبداهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او بتنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرناها دالة على
غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك بما يورث احتمال تطرق الغلط في احكام
التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لهم فلو تمت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البداهيات ايضاً فتصير تلك
الشبهة منقوضة بها وهذه قائمة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكماً فان اجاب عن القرض
بان البداهة تنفى احتمال الغلط فيما جازمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفى احتمال الغلط في بعض

قوله (لا يقال ذلك الخ) الاعتراض وان بقضية النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال كل غلط
بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب (قوله لا يقال هذا الخ) السؤال والجواب عام
الورود في جميع وجوه الغلط الا انه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل
احد ثم ورودهما انما هو بالنظر الى المتن واما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز ان يكون للانسان حالة الخ
فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ما ذكره ههنا بقوله لجواز ان يكون
للغلط في اليقظة الخ لكان اناسب (قوله تأليف الخ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلاً رماية للفظ
الحاكم والمقصود انه ادراك نفسه وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته اى مع
قطع النظر عما عداه حتى من خصوصية الطرفين من الصدق اى مطابقتها للارتباط الذى بينهما
في الواقع في حد ذاته او عدم مطابقتها له (قوله اذ لا شهادة لهم) فيه بحث لان اتمام العقل في صور
معاونة الحس انما جاء من جانب الحس فليس متهما في صورة الاستقبال حتى لا يصح حكمه
في البداهيات والقول بان شهادة المتهم لا يصح انما هو في الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخفيف
محض لانه من قبيل قضاء القاضى المبني على الشهادة الكاذبة وعدم صحته لا يقتضى عدم وضائه المبني على
الشهادة الصادقة قوله قلنا فكذلك البداهة تنفى الخ قيل هذا انما يميز اذ لم يتفاوت البداهة والحق انها
تفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا في الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعاونة الحس

(المحسوسات)

الشرائط المعثرة في الانتاج بحسب
المادة او بحسب الصورة او بحسبهما
لا يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم
وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل
بخلافه اى النظر الفاسد يستلزم
الجهل الذى هو ضد العلم قال الامام
وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان
العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
فمع حضور هذين الجهلين استحتم
ان لا يعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر
وهو جهل واحتج من قال بالاول بان
النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه
لو استلزم الجهل لكان نظر الحق في شبه
البطل يفيد الجهل اجاب الامام بانه
معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم
لكان نظر البطل في دليل الحق يفيد العلم
فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد
حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما
قالوه بان يقال الحق اذا نظر في شبه
البطل انما لم يحصل له الجهل بتلك
المسئلة لانه فقد شرط افادته الجهل
لان من شرط افادة الجهل اعتقاد
صحة تلك المقدمات قال المص والحق
انه ان كان الفساد مقصوراً على المادة
استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن
الفساد مقصوراً على المادة لم يستلزم
النظر الفاسد الجهل لان
الفساد اذا كان مقصوراً على المادة
يكون القياس مستلزماً للنتيجة لما عرفت
ان القياس الذى يكون مقدماته كاذبة
يلزمه النتيجة وذلك كالتمثال الذى
ذكره الامام وان كان الفساد مقصوراً
على الصورة او شاملاً للصورة والمادة
لم يستلزم النتيجة لان انتفاءها له صلاحية
الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على
الوجه الخاص قوله الثاني في انه
كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة
الى العلم وبديل عليه ما ذكرناه احتجبت
الامامية بانه خلاف الجرائم
بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما
كان كذلك وايضاً الانسان لا يستقل

بتحصيل اضعف العلوم فكيف
باصعها واجيب عن الاول بانهم لو اتوا
بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن
الثاني بان العصر مسلم ولا شك انه لو
كان معلم يعلم المبادئ والحجج ويشرح
الشكوك والشبه كان اوفق وانما النزاع
في الامتناع **اقول** البحث النظران
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه
ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل
اداعلم ان العالم ممكن وان كل ممكن
فله سبب علم ان العالم له سبب سواء
كان هناك معلم او لم يكن خلافا
للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام
ويحيلون خلوزمان من الازمنة عن
وجود امام معصوم يهدي الخلق الى
معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة
ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم
عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة
الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم
ولهذا سموا بالتعليلية ثم افترقوا
فرقتين فرقة قالوا العقل لا يبتدى
الى معرفة الله تعالى اصلا بل معزول
بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة
قالوا العقل ليس يغفروا عن الوقوف
على الامور الالهية لكن غير مستقل
بالمعرفة بل لابد من امام يرشده الى
وجود الادلة ويوقفه على دفع الشبه
ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى
عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار
فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك
المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس
تقوى الابصار بنور الشمس فتتمكن
ادراك المبصرات كذلك عقول
الناس قاصرة عن ادراك المعارف
الالهية ويوجد الامام يقوى عقولهم
بمقل الامام فانحدروا على ادراك
المعارف واحققوا الاسماء علية على
ان النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله

المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب في الاضلاط المذكورة فالقصد
منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط وازالة ماعسى يشوش النفس من الدغغة وزيادة
اطمئنانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به فاذا حصل حيث قال
ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء
السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل
لكان الامر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك الابشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا
ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاحصاء مندفع عند يديه العقل
من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتقالها وبيان امتناع حصول السبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك
بما ثبت بالنظر الدقيق او الجلي فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقذ ومن تابعه الوجه (الرابع)
وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (ان ائرى
البلج في غاية البياض مع انه ليس بأبيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لالون
لها وهي الاجزاء المائية الرشيبة (وقولهم سببه) اى سبب انثاء ابيض (مداخلة الهواء) المضى بالاشعة
الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعاكس الاضواء من سطوحها
الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرفت
على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء
الرشيبة جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية (من النقط الاول) اى من قبيل بيان
اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره (واظهر منه) اى من البلج في الدلالة على
غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقا انما فانه يرى ابيض ولا يبيض هناك (و) انما كان اظهر لانه لم يحدث
له مزاج يحدث ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزائه صلبة يابسة) ومتفقة
في الصور والكيفيات (لا تتفاعل بينها) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور

وهو يفهم قصر بديهته العقل عن الجرم بحقيقته بل يجوز ان يكون فيه سبب خفي كافي بياض
البلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الاربعة زوج فان العقل لا يحد فيه احتمالا للفردية (قوله
واما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بما لا يهمه ادلاخله في الجواب
للاجل انه لا فائدة فيه ادلا يقول به قائل فضلا عن فاضل قوله الرابع ان ائرى البلج في غاية البياض
الخ) فيه بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل
السراب وقد عرفت في الوجه الاول اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الاول بأن الاول
دال على غلط يعرفه الغلط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغلط فيه غلطه الا بعد التأمل
والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله نطننا محسوسة
وليست بمحسوسة فباعتبار ان الالوان ليس محسوسا فيما ذكر من الصور مع ان الغلط يظن ان فيه لونا
محسوسا فلا محذور فيه ايضا فلي تأمل (قوله وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة
ما يشبهه ووجه الضبط في الوجوه الاربعة ان سبب الغلط اما امر في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها
والانحراف والاشتغال بشئ آخر وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الاول او في الحاس وهو الوجه
الثالث وفي المحسوس فاما الثالث وهو الوجه الثاني او الثالثية وهو الوجه الرابع واما ايراد السراب
في الوجه الاول فقد عرفت حاله (قوله فانا اذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ما قيل يجوز ان يكون سبب
تخيله سبب حدوثه فلان لم ان البياض ليس بوجود (قوله المشروط به عندهم) فانهم ذهبوا الى ان
المزاج شرط في حدوث الالوان ولا يحدث في البسائط قوله مشروطا عندهم بالتفاعل قيل هذا
بناء على المشهور والافتهم من ذهب الى ان التجاوز بين الاجزاء المتصغرة جدا وتماسها على اوضاع
معينة لا لاختلاص كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها (قوله
مع كونه مشروطا الخ) على ما هو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى ان التفاعل ليس بشرط

تعالى بل لابد من معلومين الأول
ان الخلاف والمراءى الجدلة مستمر
بين العقلاء في المطالب الالهية ولو
كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اى
لما كان الخلاف والمراءى مستمرا بين
العقل في ذلك واللازم باطل
الضرورة فاللزوم كذلك فلا بد من
حكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم
الثاني ان الانسان وحده لا يستقل
بفحص اضعاف العلوم كعلم الحياكة
والخياطة والنحو والنجوم بل لابد من
استاذهديهم واذا كان حالهم كذلك في
اضعاف العلوم فما ظنك بأصعبها وهو
معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه
واجب عن الاول بأن العقلاء ما اتوا
بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح
فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم
استمرار الخلاف والمراءى . واجب
عن الثاني بأنه لاتزاع في العسر فان
العسر مسلم ولا شك انه لو كان
معلم يعلم المبادئ التي يتألف منها
الحجج ويعلم الحجج ويزيل
الشكوك والشبه كان اوفق واسهل
وانما النزاع في الامتناع وماد كرم
على لا يدل على الامتناع * قال *
الثالث في وجوبه النظر في معرفة الله
تعالى واجب اما عندنا فلقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض
وصوره واما عند المعتزلة فلا المعرفة
واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب وافتراض عليه بأن مبناه على
حكم العقل وسيأتي الكلام فيه وامننا
المر فان يعبره واستهالة التكليف
بالحال وكلاهما بمنسوع وبأن قوله
تعالى وما كما معذنين حتى تبعث
رسولا نفي الوجوب قبل البعثة
ليني لازمه يدل على ان الوجوب
ليس الا من التمرع قيل لو وجب
من الشرع لزم الحاقم الانباه
فان المكلف لا يظفر ما لم يعلم وحوه

حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتعامل واما الثلج ففيه اجزاء مائة وهوائية فبصار
ان يتوهم فيما بينهما تفاعل (واطهر منها) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الصين
الشفاف) فانه يرى ابيض ولا يبيض هناك قطعا اذ ليس ثمة الزجاج والهواء المحقق (في ذلك
الشق) وشئ منهما غير ملون (اى ليس شئ منهما معلون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء
متصرفة توهم تفاعلها (والجواب) عن شبهة هذه الفرقة (ان مقتضاء) اى مقتضى ما ذكرتم
من شبهة الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (ان لا يجوز العقل) بحكم
كلى او جزئى (بمجرد) اى بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع
الافراد واما في الجزئى فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات
ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور آخر توجب الجزم كما مر فاذا
لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما (لان لا يوثق
بجزمه) اى يجوز العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك
الامور مع الاحساس في هذه الصور فكيف لا يوثق بجزمه ههنا من ان يديهته شاهدة بصحته
وانتفاء الغلط عنه كافي قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على
ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على جزمه
اى لان لا يوثق بكون الجزم محتملا للمحصل في بعض المحسوسات بأن تتضمن فيه الى الحس امور توجب
الجزم باطل قطعا ادلا فائدة في هذا الموضوع لذكر كون الجزم محتملا له وجود ولعدم الوثوق بذلك
الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البدييات فقط) اى لافى الحسيات فانهم معترفون بها
(قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة حاله عن الادراكات

بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي المزاج وان لم يكن
بينهما تعامل في الكيفيات (قوله واما الثلج الخ) بخلاف تعامل الاجزاء الزجاجية مع الاجزاء
الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملتصقة بالاجزاء الهوائية قوله اذ ليس ههنا اجزاء
متصرفة) واما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها تسمى فيها بعد الدق الهواء ويحصل له
مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل قوله ان لا يجوز العقل بمجرد) فان قلت الجزم بياض
الثلج بما لا يسمع انكاره قلت الحق ان الحكم بياضه ظن قوى لا يخطر معه تقيضه بالبال لاجرم قوله
فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد اشرنا الى ان احتمال غلطه في الجزئى يستلزم احتمال غلطه
في الكلى لكن عنه مدوحة بما ذكر فلذلك كره (قوله مع ان بديته الخ) فلا يحتاج في انتفاء الغلط
فيما جزم به الى بيان الامور الثلاثة المذكورة (قوله اى لا عدم الوثوق الخ) اى ليس مقتضى
ما ذكر عدم الوثوق بما جزم وائس مقتضاء كونه محتملا للغلط فيما جزم به (قوله ادلا فائدة الخ) اذ
المقصود اثبات الجزم والوثوق به قوله قالوا هي اضعف من الحسيات) فان قلت افضل التفضيل
يدل على قوله بضعف الحسيات مع افهم قائلون بقطعيتهما قطعا ولا يجوز التجريد عن المعنى
التفضيلي لمكان الاقتران بين قلت قد حققت في حاشية المطول ان افضل التفضيل قد يقصد به
ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله فيه لاجبى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة
في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافعال في صفاته تعالى نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا
البدييات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله (قوله اضعف من الحسيات)
يعنى الضعف الذى في الحسيات بناء على مروض الغلط في بعضها موجود في البدييات لكونها
فرعها مع الضعف الذى في نفسها كما يدل عليه الشبهة الآتية فصفة التفضيل بمعناه وما قيل ان افضل
ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله لاجبى تفضيله بالنسبة اليه فيرد
عليه روم استعمال افضل بدون الامور الثلاثة وتقدير الفضل عليه ههنا غير ظاهر قوله عن
الادراكات كلها) لاشك في انخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضورى
ملاخلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يقل خلو الشئ عن نفسه (قوله عن الادراكات

ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر قلنا لو وجب
عقلا لافهم ايضا لان وجوب الظر غير
ضروري اذ هو متوقف على مقدمات
يشترط الى انظار دقيقة اذ اقول اعلم
ان الناس اختلفوا في معرفة الله تعالى
فذهب الحشوية الذين قالوا الدين
يتلقى من الكتاب والسنة الى ان
معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب
الاعتقاد الصحيح المطابق لواقع
وذهب جمهور من المسلمين الى ان معرفة
الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في
فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله
تعالى اما هو الرياضية وتصفية
الباطن وهذا مذهب الصوفية
اصحاب الطريقة والفرقة قالوا طريق
معرفة الله تعالى اما هو النظر وهو
قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة
والمعتزلة اتفقوا على ان
معرفة الله تعالى واجبة والنظر
طريقها وهو واجب ثم اختلفوا
فذهب الاشاعرة الى ان وجوب
النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى
انه بالعقل فلنرجع الى المتفق
النظر في معرفة الله تعالى واجب
باتفاق اصحابا والمعتزلة اما عند
اصحابنا بالشرع لقوله تعالى قل انظروا
مادا في السموات والارض ونحوه
كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض واما عند المعتزلة
فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة
عقلانا لشكر الله تعالى واجب
عقلان لان نعمه على العبد كثيرة
قال الله تعالى واسبحوا على نعمه
ظاهرة وباطنة وشكر الله واجب
عقلا لان دفع الخوف عن النفس
واجب عقلا بالشكر يدفع الخوف
عن النفس فشكر الله تعالى واجب
عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على
معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى

كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومبانيات وانزع منها صوراً كلية
بحكم على بعضها بعض ايما اوسلبا اما بديهة عقله كما في البديهييات او بمساونة شيء آخر
كافي سائر الضروريات والنظريات فلو لا احساسه بالخصوصيات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات
(ولذلك) قبل (من قد حسا فقد قد علما) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالآلة) فانه لا يعرف
حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في المساهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعين) فانه لا يعرف
حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر الذات واعتراض بأنه ليس يلزم من كون الاحساس
شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول
الكمال وليس بأقوى منه (فلا يلزم) من قدحنا في البديهييات التي هي فرع (القدح في الحسيات)

كلها) فان نوقش باننا لانسلم خلوه عن ادراك نفسه خص الادراكات بالخصوصية قوله تنبه لمشاركات
بينها ومبانيات الخ) اعترض عليه بأن الامور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو
التنبه لتلك الصورة وانتزاعها لا مغايرة لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما
ذكره في حواشيه على المطالع واجب بأن المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الاجالية المتعلقة
بالامور في هذه الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجالية والمبانيات كذلك من غير تلخيص
للامر المشترك والبيان وانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي او الفصلي او غيرها بحيث يصدق
على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا (قوله تنبه لمشاركات بينها الخ) يعني ان احساس الجزئيات
شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكور ان فيكون البديهييات فرعا للحسيات ولكون المقصود
ههنا اثبات القرعية ترك الواو في قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزءا لقوله
فاذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات
الغير الحسية ومعنى قوله وانتزع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ القياض تلك الصور وحاصله
ان بعد حصول الصورة المحسوسة في الخيال اذا تنبه النفس بتوسط القوة المنصرف لما بين تلك الصور
من الامور التي بها المشاركة بينها والامور التي بها المباشرة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية استعدت
لان يفيض عليها من المبدأ القياض صور مجردة من الواو الحق المادية والفواشي القرعية فالتنبه به هي
تلك الصور والادراكات من حيث حصولها في ضمن الصور الخيالية والمعايش عليها الصور الكلية
الحاصلة في ذاتها فتدبر فانه مما خفي على اقوام وقالوا بما لا يرضى سبحانه الاذن الكريمة وان شئت
تصليته فارجع الى تعليلاتي على حواشي المطالع قوله ولا يحكم باختلافها في المساهية) فان قلت يجوز حصول
ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمخالفتها
لسائر الذات قلت المدعي ان من قد حسا فقد قد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه
هو الحكم الضروري اليقيني وذال ليس بموجود في صورة التقليد واما يجوز حصول الحكم باختلافها
من التواتر كما ظن فيه ان التواتر يجب ان يستند الى المشاهدة والمساهية غير مشاهدة فلا وجه لتجوز حصول
الحكم باختلاف الالوان في المساهية بالتواتر فليهم (قوله فانه لا يعرف الخ) يعني انه فاقد العلوم الصورية
والتصديقية المرتبة على احساس الجزئيات فاقبل يجوز حصول العرفان بحقيقتها والحكم باختلاف حقايقها
بطريق آخر مما لا رواد له قوله واعترض عليه) والجواب ان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات
والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من العقل بهذا المعنى تعسف لا يفيهم من العبارة هذا وفي جعل
الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلاما ستطعم عليه في بحث العلة والمعلول (قوله واعترض بأنه الخ)
هذا انما يرد لوجعل دليل الاضعفية لجرد القرعية بأن يقال البديهييات فرع الحسيات وكل فرع فهو
اضعف من الاصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفا على قوله هي اضعف من الحساب اما اذا جعل معطوفا
على قوله لانها فرعها ويكون المعنى اما فوعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في البديهييات
بمخالفت الحسيات فان القدح فيها يوجب القدح في البديهييات فتكون اضعف من الحسيات لم يرد
الاعتراض كما لا يخفى (قوله فان الاستعداد الخ) السد ليس بجيد لان الاستعداد والكمال ليسا
من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والعقل (قوله

التي هي اصل لها ولم يرد يكون البديهيات موقوفة على الحسابات مشروطة بها انما متفرعة عليها لازمة لها كالتصية للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيقتها حقيقة لازمها (ولهم في ذلك) اعني القدح في البديهيات (شبه الاولى اجلي البديهيات) واقواها في الجزم قولنا (الشيء اما ان يكون او لا يكون) اعني التزديد بين النفي والاثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقيني اما الاول) وهو كونه اجلي البديهيات واقواها (فلان المعترفين بها) اي بالبديهيات (يثلون) لها (بهذا) التزديد بين النفي والاثبات (وثلاثة أخرى توقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاث المتوقعة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اي وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الاخر معتبر) في الكل لانه جزء الكل (وليس معتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذا المقروص ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات (الثاني) من تلك الثلاث قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية مثلا (لشيء واحد متساوية) في الكمية (والا) اي وان لم تكن متساوية في الكمية (فحقيقتها) في الكمية (واحدة) لتساواتها لذلك الشيء (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المتقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا

(شرط) بمعنى لا يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاه او لا اما يقابل المعد (قوله ولم يرد) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلا لعدم لزوم الاثبات اوردته في صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشانه بأنه فائدة مطلوبة في نفسه وان قطع النظر من كونه تعليلا (قوله لازمة لها كالتصية) اي واما ذاتيا يتبع انصكاكها عنها (قوله اعني التزديد الخ) اشارة بالمصاية الى ان المراد بالكون واللا كون اهم من المحمول والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى ان الاتصال بينهما حقيقي والمراد بالنفي والاثبات الاتقاء والثبوت لا الانقراض والايقاع لانهما يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور (قوله الكل اعظم من الجزء الخ) اي الكل المقداري اعظم من جزئه المقداري قوله الاشياء المساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما مساويتان في الكمية لشيء واحد اعني زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرها او عرضا اذ لا مسافة للساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للساواة المقدارية لعدم الجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرها فظاهر واما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما مطابقتان لزمان بمعنى انه اذا افترض جزء من الزمان افترض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمنع كون المساتين المذكورتين مساويتين ايضا بمعنى انه اذا افترض جزء من احداهما افترض جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار (قوله مثلا) لافائدة فيه لان المساواة واللامساواة خاصة لهما لا توجد في غيرهما الا بالاعتدال وما قبل ان مسافة في الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشيء واحد اعني زمانهما فنشأ عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كل من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر بمعنى انه يزيد بزيادة الآخر وينقص بانقصاصه قوله حقيقة في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء) في هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها فليتأمل (قوله لمساواتها الخ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فيكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق الحدود على صدق الحد قوله يخرج اكثر مباحث الكم المتصل (اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي الباحثة عن المقدار القار ومباحث الكم المتصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظاهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قاربي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم العلوي وهو مقدار قار ولفظ ان تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحث الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد بمباحث خصوصيتيها لكن بقي الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح (قوله اكثر مباحث الكم المتصل) اراد به المقدار بقرينة مقاله الزمان والمراد بمباحث مسائل الهندسة والحساب فان تلك المتقدمتين مما يصدر به

واجبة عقلا وهي لا تفصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال الابه وكان مقدورا وهو واجب عقلا واحتز بالمطلق من المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب واحتز بقوله وكان مقدورا عن الواجب المطلق الذي لا يتم الا بامر يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الابه اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والاي لم تكلف ما لا يطابق واعتز على هذا الدليل بأن بناء على حكم العقل بأن معرفة الله تعالى واجب عقلا وسأني الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع الفرقان بغير النظر فانه اذا امكن الفرقان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع الفرقان بغير النظر ثم وما الدليل على امتناعه فلم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كما هو رأى الاسما عيلية او بالالهام كما هو رأى حكماء الهند او بتصفية الباطن كما يقوله اهل التصوف وهو الحق وايضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال مجموع واعتز على دليل المعتزلة ايضا بأنه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حيثئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التمهيد بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كننا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب قبل البعثة نفي لازم

لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) اى وان لم يكن كاذرا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (من جسمين كذلك) اى كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا + ولما امكن ان يقال ان كل مائل يعلم بالبدية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية اشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان جاز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها الا يرى الى قولهم لولم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لمتلئين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كالحصانة لكن العبرة بالمعنى لا بالعبرة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تبشيم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقي ههنا شيء وهو ان هذه

كتب العليين لكونهما من مباديها وغير هاتما يذ كر في الحكمة كالخواص الثلاثة من قبول القسمة ووجود المعادلة وقبول المساواة والمقاومة فانها تتوقف على ان الكل اعظم من الجزء (قوله وكثير من مباحث الزمان) مثل اثبات كونها كالمقولة المساواة والمقاومة واثبات كونه مقدار الاسرع الحركات لانه بقدر به كل الحركات فيكون مقدارا لاسرعها لان الاكبر يقدر بالاصغر ودون العكس (قوله والجسم) اى الطبيعي مثل قبول التخلخل والتكاثف والتفويذ والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل اعظم من الجزء في المقدار (قوله لكونه) اى الكثير من مباحثهما راجعا الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زمانا اوجما طبيعيا وفيه دفع لاستبعاد تعلق تينك المقدمتين بمباحثهما قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده (اى الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين قوله وقيل الاولى الخ) قيل وجهه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر في نفس الامر ممنوع لانه موجود بوجود واحد وتخصص واحد بخلاف الجسمين الموجودين للتخصص وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهوانما يقيد احتمال اجتماع الشيء والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لان مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الامر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لاحاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع الشيء والاثبات فيه (قوله وقيل الاولى الخ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن انا لانسلم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين لان كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بتخصصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويندفع بأن المراد لا يتميز الواحد من حيث انه واحد من الجسمين من حيث انهما جسمان اى اثنان فيقول الى ما ذكره بقوله والاولى الا ان عبارته اصرح فيكون اولى قوله لكان الواحد اثنين ان قلت لانسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا ينبغي ان الملازمة ضرورية (قوله لكان الواحد اثنين) لان المفروض انه واحد وقد حصل في مكانين فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة باننا لانسلم ذلك لانه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين مكبرة قوله وليس يلزم الخ) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن نافي هذا التوقف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولى هو الذي يحصل بتجبر الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا القطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس لمخص كافي تلك القضايا فتأمل (قوله لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا القطرية القياس لان تلك الحجج المرتبة ليست لاثباتها بل لاثبات جلالها ولوسم فالحجج القطرية داخلة في البداهيات ههنا كما مر قوله بقي ههنا شيء قد يحاب بأن هذه الاستدلالات ابن من الدهوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى حل فلي تأمل (قوله بقي الخ) اى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة اخفى من تلك القضايا

الوجوب الذي هو التعذيب وثني الوجوب قبل البعثة لم يرد في الوجوب العقلي وثني الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الامن الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم الحاقم الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر عالم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر حيثما بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المجزئة على صدق الشيء ودلالة المجزئة على صدقه موقوف على النظر فاعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم انفسا الانبياء قلنا لو وجب النظر عقلا لزم الحاقم الانبياء عليهم السلام واللازم باطل بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر موقوف على ما يعتقده على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بأن النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على الطريق الذي هو وجوب النظر نظري فلي تأمل الخطاب ان يقول لا انظر عالم اعلم بوجوب النظر ولا اعلم بوجوب النظر الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الانفصام به قال في الكتاب الاول في المكيات وفيه ثلاث ابواب الاول في الامور الكلية وفيه فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا

في الخارج وهو الوجود اولا وهو
المعدوم ومنا من ثلث السمة وقال
المحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو
الموجود وان تحقق باعتبار غيره
فهو الحال كالا جناس والفصول
وحدها الحال بانه صفة غير موجودة
ولامعدومة في نفسها قائمة بوجود
وقال اكثر المعزلة العلوم ان تحقق
في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم
يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعميان فهو
الموجود والا فهو المعدوم وهم
يطلقون المعدوم على المنفي ايضا
فالثابت عندهم اهم من الموجود
لانقسامه الى الموجود والمعدوم اهم
من المنفي لصدقه على افراد الثابت وعلى
المنفي وزاد مثبت الحال منهم قعما آخر
قال الكائن ان استقل بالكائنية فهو
الذات الموجودة فان لم يستقل
فهو الحال * اقول * لما فرغ من المقدمة
شرح في الكتب وجعل الكتاب
الاول في الممكنات لان الممكنات
مبادى للاميات والعلم بالمبادى مقدم
على علم بماله المبادى وذكر فيه
ثلاثة ابواب لانه لا يخفى ان يكون
جوهر او عرضا او ما هو شامل
لها وهو الامور الكلية وهي الامور
العامة اى الشاملة بجميع الموجودات
* الباب الاول في الامور الكلية
* الباب الثاني في الاعراض * الباب
الثالث في الجواهر وجعل الباب
الاول في الامور الكلية لانه مبادى
لمباحث الاعراض والجواهر * وذكر
في الباب الاول ستة فصول * الفصل
الاول في تقسيم المعلومات * الفصل
الثاني في الوجود والعدم * الفصل
الثالث في الماهية * الفصل الرابع
في الوجوب والامكان * والقسم
والحدوث * الفصل الخامس في الوحدة

الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والجملة يجب ان تكون ائين من الدعوى قالوا قد لاج
ان اجلى اليدييات ماذ كرهنا ولذات سماء الحكماء بآول الاوائل (واما الثاني) اعنى كونه غير يقينى
(فلوجوه) اربعة (الاول انه) اى هذا التصديق الذى هو قولنا الشيء اما ان يكون اولا يكون
(يتوقف على تصور المعدوم) الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على
تصور اطرافه وما يعتبر فيها (وانه لا يتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعاً فيمنع التصديق الموقوف على
تصوره ايضا فلا يكون حاصله فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع قطعاً (اذ كل تصور
متميز) فان ادراك الشيء ملزوم لامتياز من غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف
في تحقيق العلم (وكل متميز) من غيره (ثابت) في نفسه لان التميز هو الذى يثبت له التميز والتعين
الذى هو مفهوم ثبوته وثبوته لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتاً) في نفسه
فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اى محال باطل (لا يقال) تصور المعدوم يقتضى
تميزه في الذهن لافى الخارج وتعميره فيه لا يقتضى الا ثبوته هناك و (انه اى المعدوم) ثابت في الذهن
ولا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن (وايضا) ان كان المعدوم
مقصورا فذاك وان لم يكن متصورا (فالحكم عليه به غير متصور) كما ذكرتم (يستدعى تصوره)
اذ لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام
في المعدوم مطلقاً) اى المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون اولا يكون

بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات في نفسها ائين وان كانت اخفى من حيث انها ملخصة مكاررة
قولهم واما الثاني اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة عدم اليقينية اهم من بقاء اصل التصديق الاخر
فلاضرب في دلالة الوجود على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق
كلام المستدل الى ههنا مشير الى انه معترف بالتحقق بل البدهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقيق
فضلا عن البدهة والتدافع بينهما ظاهر (قوله كونه غير يقينى) اما بأن لا يكون حاصله كما يدل عليه
الوجه الاول اولا كما في الوجوه الاخرى الى التعميم اشارة الشارح بقوله فضلا عن ان يكون يقينيا
قوله يتوقف على تصور المعدوم وانه لا يتصور (هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا
اخذت سالبة كما هو الظاهر لانهما مناط صحة الحصر العقلى فلان التصديق انما يتوقف على التصورات
الثلاث لا الاربع اللهم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول لان الحصر حيث لا يحصى الا بملاحظة مساواتها
لسالبة فلا يكون الحصر عقليا كما سبق في نظيره في بحث الوجود (قوله يتوقف على تصور المعدوم)
هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فيما سأتى لما امكن الحكم بالانفصال بينهما
فالحكم ههنا بالمنافاة بين ان يكون وان لا يكون وخلاصة الحكم بالمنافاة بين هذا الشيء موجود وهذا
الشيء معدوم فالمعدوم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان اخذ قضية حلية ردد
بين تحويلها نظرا الى الظاهر قلنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون فحرف السلب جزء من المحمول الثانى
سواء اخذ بطريق العدول او بطريق السلب والحكم بالترديد بين المحمول المحصل وتقيضه العدولى
او السلبى وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم التقيض العدولى والسلبى وليس التردد بين الاثبات
والنفي لعدم الانحصار فيهما كما مرغا قبل هذا ظاهرا اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذ سالبة كما هو
الظاهر لانهما مناط صحة الحصر العقلى فلان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع
ليس بشئ * منشأه قلة التدبر (قوله مفهوم ثبوته) اى ليس السلب داخله احتراز عن محمول
السالبة المحمول فان ثبوته لا يستدعى وجود الموضوع (قوله اى محال باطل) اى ليس الخلف
ههنا بمعنى خلاف المقروض اذ لم يفرض سابقا عدم ثبوت المعدوم بل بمعنى الحال باعتبار صدق
الباطل الذى هو معنى الخلف عليه (قوله لا يقال الخ) منشأ هذا السؤال حل الموجود
والمعدوم في التردد المذكور على ما هو التساير اعنى الموجود الخارجى والمعدوم الخارجى
قوله وايضا ان كان المعدوم متصورا الخ) الخصم ان يقول بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو
المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر (قوله اى المعدوم في الخارج الخ) يعنى ان الاطلاق

ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجى والذهنى وبين ما يقابله (ويمتنع ان يكون له)
 اى للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان فى الخارج اوفى الذهن لان الثابت بوجه ما
 لا يكون معدوما مطلقا (و) نقول فى جواب الثانى (الاخير معارضة) للحجة الدالة على ان المعدوم
 المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (وانها) اى معارضة ما ذكرتم لاذكرنا (تحقق تعارض) الحجج
 (القواع) لانها قطعتان (وهو) اى تعارض القواع المركبة من المقدمات البديهية (احدى
 حجبتا القواعد) فى البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم
 المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب عنه الوجه (الثانى) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اى
 قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون (يقتضى تميز المعدوم من الوجود) اذ لا يميزه عنه لما يمكن
 الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وماهية بهما تميز عن الوجود
 (د) كان (لعقل سلبها) اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه
 رفعها والالم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود
 وهذا معنى قوله (والا) اى وان لم يكن للعقل سلبها (اتنى الوجود) واذ كان للعقل سلبها
 (وسلبها عدم خاص) لكونه مضادا الى حقيقة العدم (قسم من العدم) المطلق (وهو) اى هذا العدم
 الخاص (قسم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشئ اخص منه وقسمه بيان له فيستحيل
 صدقهما على شئ واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون فيه
 ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المرد فيه) فى قولنا هذا (ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه)
 فيكون (كقولنا السواد اما موجود او لا) اى ليس بوجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما
 اسود او لا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل لالاول) وهو ان يكون الترديد بين
 وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد اما موجود او لا باطل (لانه لا يعقل شئ من طرفيه) اى
 لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشئ اما

بمعنى العموم لا مقابل التقييد (قوله يجاب الخ) لا يخفى ان مقصد ذلك القائل دفع هذه المعارضة
 بأنه على تقدير صحتها لا يضربنا بالقول بانا لانسلم تحقق التعارض لان دليل الخصم المستدل غير سالمة
 عن المنع مما لا وجه له قوله عن المنع الذى سنذكره ، وهو قوله والجواب ان المقصود الى
 اخره ولك ان تقول لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحجتين بديهية (قوله الوجه
 الثانى الخ) لا يخفى ان اوله يدل على ان الكلام فى المعدوم وآخره على انه فى العدم فلا بد من التطبيق
 بان يقال المراد بالعدم المعدوم اوبعض بقوله ولو كان المعدوم متميزا قولنا ولا تميز له الا باعتبار
 العدم اذ الذات البهية والنسبة مشتركتان فيكون لعدم حقيقة قوله لكان له حقيقة (قال السيف
 الدين الابهرى فيه نظر لان اللاحقية متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس
 لهما حقيقة وهوية ورد بان اللاحقية حقيقة نوعية مقابلة للحقايق النوعية الصادق على كلها
 اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هى سابو الحقايق ولا استصاله فيه (قوله وماهية) عطف
 تفسيرى للاشارة الى انه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة قوله والالم يكن لذلك الشئ
 مقابل (لان مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود او لمزوم رفعه كالوجود لعدم وعلى كل
 تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل (قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لان
 المقابل اما رفع الشئ او اخص منه (قوله الوجه الثالث الخ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل
 على امتناع الحمل مطلقا فيكون قادما فى الاحكام الحسية ايضا مثل النار موجودة حارة ولعل
 القادحين فى البديهيات لا يعترفون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم
 فيها العقل ولا شهادة لهم (قوله اى لا يتصور الخ) اى ليس المراد نفي العقل مطلقا اذ الباطل
 ايضا يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته قوله اما نفسه فلا يفيد حله
 عليه قد يمنع ذلك بأن النسبة بين الشئ ونفسه اشتقاقا مما تفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير

نفسه فلا يفيد حله عليه (بل يكون حيث قلنا السواد موجودا رايًا عن الدائمة (كقولنا السواد سوادا والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) اي ذلك الشيء كالسواد مثلا (في نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عادا للكلام فيه) الى ذلك الوجود يقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره قال شيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عادا للكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فحين المدعى (و) ايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجد)

مجتا لعقلاء يتنازعون فيها ثبوتا وانباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم جعل الشيء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلائسا في جعل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجودا هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الجمل على تقدير صحته بدبي والمنازع مكابر والمنازع في وجود الوجود انما هو في انصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغايرة واما الانصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري (قوله اما نفسه) اذا لم تعتبر التباين بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الجمل اصلا لان النسبة تقتضي تعار الطرفين ولو بوجه واحد اعتبر التعار بوجه يمكن الجمل لكن يكون رايًا عن الفائدة فلا بد ان يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليترتب عليه قوله فلا يفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليترتب عليه قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز ان يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شيء منهما كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءا لعدم ذهاب احد اليه مع انه يلزمه كلا الامرين عدم الافادة وكونه معدوما في نفسه اي مع قطع النظر عن ذلك الجزء (قوله فلا يفيد حله) اي لامواطاة ولا اشتقاقا اذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التباين الاعتباري والاختلاف في ان الوجود موجود او لا ليس بمعنى انه متصف بنفسه او لا بل بمعنى انه متصف بوجود خاص او لا قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ (قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتصاف العالمين عليه سواء كان بديهية العقل او لم يكن قوله واما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا التردد جار في الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يراد بالنفس فيها مالا يكون غيره فيندرج الجزئية في النفسية ويلائمه التعليل اذ لا فائدة في قولنا الحيوان الساطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل قوله بل كان موجودا (اشارة الى ان ترتب حود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للوجودية لان السواد مثلا من الدواب ولم يقل احد بالحالية فيها (قوله بل كان موجودا) ولو بالتبع لكونه مقابلا للمعدوم في نفسه فيتناول الحال ايضا ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذي هو بالتبع اما نفسه او غيره الخ فيثبت المدعى وهو كونه معدوما في نفسه او يتسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز ان ينتهي الى وجود خاص هو عينه وهو جزئي حقيقي فيمتنع حله على الشيء كما حققه الشارح قدس سره في كتبه ولا يكون الشيء معدوما في نفسه لانه موجود بوجود هو نفسه فندفع بان التردد في قولنا فلان وجود الشيء اما نفسه او غيره في الوجود المحمول في قولنا السواد موجود الذي به صار الشيء موجودا لكونه في مقابلة المعدوم على ان الجرحي الحقيقي انما يمتنع حله بمواطاة لاشتقاق المراد بالجمل ههنا عم كاسر قوله او يتسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود هو عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق قوله لوجد ذلك الشيء مرتين (فيه بحث

(ذلك)

بوجود ومعلوم والجوهرية كذلك وقالوا كثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه اي لم يقرر ولم يميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعميان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعميان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اهم من الموجود لا تقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اهم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم ووزار منبتوا الحال من المعتزلة قسما آخر وقالوا الكائن ان استقل الكائن بالكائنية اي لم يكن كائنيته ببعالكائنية امر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية اي يكون كائنيته ببعالكائنية امر حال فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسم الوجود الا قسم واحد وهو المعدوم والمثبتون الحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسم الوجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعميان وثابت له كون في الاعميان فجعلوا قسم الوجود ثابتا لم يكن له كون في الاعميان ومنفيا والمثبتون الحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعميان ومنفي فالوجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعميان مستقل بالكائنية فانتفاء الاستقلال بالكائنية ينقض الحال وانتفاء الكون

في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون كالاعيان وبانتهاء الثبوت يتحقق المنفي * قال * وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما هو الوجود وان لم يكن له ذلك فهو العدم وقسموا الوجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى مالا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع اى محل يقوم ماحل فيه وهو العرض والى مالا يكون كذلك وهو الجوهر والتكلمون قسموه الى مالا اول لوجوده وهو القديم والى ماله اول وهو المحدث والمحدث الى متغير وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض والى ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان لشاركه الباري تعالى فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب * اقول * لما ذكر تقسيم المعلومات على رأى الاشارة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على رأى الحكماء قال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقيق ما هو الوجود وان لم يكن له تحقيق ما هو العدم قد جعلوا مورا القسم ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اهم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورا القسم المعلوم لخرج من القسم ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الوجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في الخارج فهو الوجود الخارجي وان كان له تحقق في السطح فهو الوجود الذهني وقسموا الوجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الوجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لاسباب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن

ذلك الشيء (مرتبة) وكان موجودا بوجودين هذا خلف فادن ثبت ان الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجودا لا) اى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما (او وجد بواسطة) بين الوجود والعدم اذ لم يكن موجودا ولا معدوما (وقبهما) اى في اجتماع النقيضين ووجود بواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجودا ومعدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المتفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلوفها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الوجود) الذى هو الوجود (بالمعدوم) الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذا مأمور بوجوده بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها بالامور موجودة واثارها لانيهما بقوله (وايضا قائم) اى جل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وانه مائل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا نقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطناه واما غيره فيكون قولنا

لان الواجب كما هو موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم و مطلق زائد والاتصال انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والآخر خاصا فلا قتأمل (قوله) وكان موجودا بوجودين بناء على ان التردد المذكور في الوجود الذى صار به موجودا قوله (اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع الثلثين فلجوز هذا التعريف قلت التجوز في نفس الامر ممنوع وانما المقصود الاثام ولو سلم فلزوم اجتماع الثلثين ممنوع لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم قد جاوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة (قوله اجتمع النقيضان الخ) واما لزوم اجتماع الثلثين على تقدير كونه موجودا فلا يضر المستدل لانه حيث يلزم تعارض القواطع وهو اخرى جهة وانما تعرض لاجتماع النقيضين لان فيه ثبوت المدعى قوله اذ لم يكن موجودا ولا معدوما (ولا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الوجود اذ لم يكن موجودا صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بواسطة او بالعدم بل الحلق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه قوله وايضا قائم حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التى قالوا بصحتها كالا يخفى قوله واما غيره قد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها قوله فان قيل لا يمنع التسلسل في الامور الذهنية نقل عنه رحمه الله انه قال ولقاتل ان يقول ما يقال من ان التسلسل في الامور الاعتبارية بما رث حق فيما اذا كانت منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر مالا نهاية له فلا تسلسل في مثل هذا الموضوع في الحقيقة اما اذا كانت صحة الحكم مثلا موقوفة على تعقلات لا تنهاى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها حيث تدور على تعقلات لانهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التردد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه حل الشيء على نفسه اذ هو عينه فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعيا وهذا الظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور اعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تنهاى حق بلا مرية واما بطلان التسلسل في لامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا فلا اما عند الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتيب في جريان البرهان والترتيب بين تلك الامور بحسب الخارج وهو ظاهر واما الترتيب بحسب الذهن فيتوقف على تصورهما مفصلا والنفس لا يتقدر عليه

السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بوصفية الوجود
وحيث يعود التقسيم الى الموصوفة الثانية (ويلزم التسلسل) وهو ما طرأ فوجب رفع الموصوفة عن
العين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على

اعتراضهم واماعند المتكلمين فلانهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسيية بانها لو وجدت لاتصفت
بمحالها فلما نسبة اليها بالهلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وانت خبير
بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية بتصفيتها بمحالتها في نفس الامر ويعود الكلام
فيها فيسلسل لكنهم لا يمنعون وايضا فهم قائلون بعدم تنامي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون
ب لزوم التسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده
اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود
والترتب وجريان ذلك البرهان او غيره من البراهين ابطال التسلسل في ثلث الامور مطلقا غير ظاهر
ثم ما ذكره من ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لانهاية له بل لابد ان يقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي
لا تقف مدد حد فلا يتحقق التسلسل في نفس الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع ايضا وهو
محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار امور غير متناهية في الزمنة مستقبلة
غير متناهية فان قلت الاعتبارات الحقيقية متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم
حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شيئا
فتأمل (قوله فان قيل لا يمنع الخ) نقل عن الشارح قدس سره وقائل ان يقول ما يقال من ان التسلسل
في الامور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لانهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع واما اذا كانت
صحة الحكم موقوفة على تعلقات لا يتناهي كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا قطعيا
لتوقفها حيثئذ على تعلقات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا بها الى
اعتبار الموصوفية فيرجع الترتيب المذكور في الموصوفية بانها اماعين السواد فلا يكون مقيدا لكونه
حل الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم
جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعيا انتهى يعني ان الحكم يجوز التسلسل في الامور
الاعتبارية ليس بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار
العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الواحدة وتكرارها
واللزوم والوحدة والوجوب والامكان والاعراض النسيية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان
وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلا اذ لاحظ الوحدة من حيث انها وصف لواحد
لم يعتبر لها وحدة واد الاطلاع من حيث ذاتها وانها مفهوم من المفاهيم اعتبر لها وحدة وقس على
ذلك وانما قلنا يجوز التسلسل فيها لانه حيثئذ يقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل
لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلا ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة وان
كان النفس ابدا فلا تكون الاحاد موجودة حتى يجرى التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرضه لا يلزم
الحال من لزوم تنامي ما لانهاية او كون الناقص كالزائد اذ لا غير متناه في نفس الامر ولا زائد فيه
بل بمجرد الفرض واما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها
باطل والازم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجري فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء
اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود لا يقطع حيثئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل
في وجودها ولذا حكموا بطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود امور غير
متناهية في الزمن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقى بحث في كون ما نحن فيه من هذا
الفيل لان صحة الحكم في قولنا السواد موجود بناء على ان التبرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية
من حيث انها نفس بين الطرفين وآلة للملاحظة حال احدهما بالقياس الى الآخر وحيث لا يمكن للعقل

(بطلانه)

لذاته فان الممكن لذاته قابل لعدم
لا يسبب آخر ثم فعموا الممكن الى
ما يكون في موضع اي محل يقوم
ماحل فيه وهو العرض والى
ما لا يكون كذلك اي ما لا يكون
في موضع وهو الجوهر واحترز
بقوله يقوم ماحل فيه عن الهبول
فانوا ان كانت محلا قصورة التي هي
جوهر لكن لا يكون مقومة لماحل
فيها بل يكون ماحل فيها مقوماتها
فان الصورة مقومة للهبولي والمتكلمون
قسموا الوجود الخارجى الى مالا
اول لوجوده اي لم يسبقه عدم
وهو القديم والى ما لوجوده اول
اي يسبقه عدم وهو المحدث وقسموا
المحدث الى متغير اي شاغل للمغير
الذى هو الفراغ التوهم المشغول
بالشيء الذى لو لم يشغله لكان خلاه
كداخل الكوز للاء وهو الجوهر
والى حال في المتغير وهو العرض
والى ما يقابلها اي يقابل المتغير
والحال في المتغير وهو المحدث
الذى ليس بمتغير ولا حال في المتغير ثم
التكلموا استحالوا المحدث الذى ليس
بمتغير ولا حال في المتغير لانه لو كان
المحدث الذى ليس بمتغير ولا حال
في المتغير متصفا لشاركة البارى تعالى
في انه ليس بمتغير ولا حال في المتغير
وخالفه في غيره لان ما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيلزم تركيب
الواجب بما به المشاركة وبما به
المخالفة وهو ممنوع ومنع ما بالاشتراك
في العوارض لاسيما الاشتراك
في السلب لا يستلزم التركيب
في الذات فان البسائط متشاركة
في العوارض كالوجود والحدوث
والوحدة والتركيب في ذاتها وكل
بسيطتين متشاركان في سلب غيرهما
عنهما ولا تركيب في ذاتها قال *

الفصل الثاني في الوجود وعدمه

بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (فلما الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المتبيين وادالم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالمتبيين (مع ان حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالتزام) الذي ذكرناه (اولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما مطلقا وقد يجب ان يحكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج لفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج طرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون طرفا لوجودها (واما الذي) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فمبني عنه) اى سلب الوجود عن السواد حيثئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (او غيره) وهو باطل لوجهين الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) اى يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك الشيء (وهو) اى تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه

ان يحملها على السواد اصلا ثم اذا لاحظها قصدا واعتبر انها مفهوم لا بد من حصوله للطرفين والام يكن احدهما حاصل للآخر اعتبر موصوفية ثانية هي آله للملاحظة حال الموصوفية الاولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائما فيقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتبارها واما تجوز المتكلمين عدم تنامي تعلقات العلم بالفعل مع انها امور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلان هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هي في علمه تعالى وهي بالنظر اليه متناهية لاحاطتها بقدر فانه مازل فيه الاقدام قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المتبيين (قبل ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فسلم ولا يفيد وان اراد استحالة قيام صورتها فمفهوم اذا لاسد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا ' قرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ (قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعني انها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونهما ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انترج اقصاف احدهما بالآخر (قوله وقد يجب الخ) هذا الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم كونه حكما باطلا فان الباطل ما لا يطابق نفس الامر لا ما لا يطابق الخارج ومبني على ان يكون في الخارج طرفا للوجود لا الموصوف والجواب الثاني باختيار الشق الاول ومنع لزوم كونها خارجيا بمعنى الموجود في الخارج ومبني على تقدير كونه طرفا للموصوف قوله لا للخارج فانه اخص منها) فيه بحث لان نفس الامر وان كان اهم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وايضا قدبر (قوله لفرق الظاهر الخ) فان الموجود في الخارج ما يكون الخارج طرفا للوجود لا ما لا يكون طرفا لنفسه الا يرى ان قولنا زيد موجود في الخارج يقتضي وجود زيد فيه لا وجود وجوده قوله فنفبه عنه تناقض (قال الابري لقائل ان قولنا انما يلزم التناقض ان لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفي للفطن نعم يمكن ان يجب بان المراد نفي وجود السواد عند من يقول بان وجوده عنه نفي نفس السواد لا ثبات النفي له فلا يلزم التناقض (قوله لانه سلب الشيء عن نفسه) بناء على ان مفهوم قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود نفسه عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ما توهم من ان المراد نفي وجود السواد عند من يقول ان وجوده عنه نفي نفس السواد لا ثبات النفي له فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضا لان ثبوت الشيء نفسه دائما واطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من انه

وفيه مباحث الاول في تصور الوجود وهو بدى لوجوده الاول انه جزء من وجودى التصور بديهى . الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا بر تقعان مسيق بتصور الوجود والعدم ومبايرتها التي هي الاتينية المتوقف تصورهما على تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهي فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق ان كان بديهي مطلقا لم يتجسس الى دليل والام يفد قلنا بديهية التصديق مطلقا متوقفة على بدهية العلم بالجزء لا على حصول العلم بدهيته وقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقة فلا يلزم من تصوره بدهيته الثالث الوجود بسيط لا متنازع تركبه عن الموصوف به او ينقضه فلا يصح دولا رسم اذا شئ اعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة * اقول * الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مساحات الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت * الخامس في الحال * البحث الاول في تصور الوجود وتصود الوجود بديهية لوجوه ثلاثة الاول ان الوجود جزء لوجودى التصور بديهى وجره التصور بديهية متصور بديهية فالوجود متصور بديهية تصور الوجود بدى وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودى بديهية تصور الوجود بديهية اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ثم اما على راي من يقول بوجود كل شئ يختص به ولا اشتراك الا في الالط فظاهر واما

الاربعة فيكون حصول الوجود لسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس ثبوت السواد في الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارج عن الذهن ولا محذور فيه (لما لم ينشأ من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اهم من الخارج في الذهن فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا بانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقاً بل ردناه بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلاً وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصوره هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل • والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله (وايضافه) اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد

انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والايحاب وهو ممنوع (قوله وهو محال) لاستلزامه اجتماع التقيضين وقد قلتم ان الشئ اما ان يكون او لا يكون (قوله وليس ثبوت السواد الخ) لا ينفي على الفطن ان ثبوت السواد في الذهن لا يدخله في التفرع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبني على عدم عموم نفي الثبوت حتى لو كان النفي مختصاً بالثبوت الخارج لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافضاً له وان نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في الذهن لازماً بما ذكره فالواجب ان يقال وليس نفيه في الخارج والصواب ان يقال ان قوله وليس في الذهن جلة حالية والمعنى ان تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال انه ليس ثابت فيه لما مر ان الكلام في نفي الوجود عنه وهو محال (قوله لا بانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشئ بقبحه ويتم الجواب بهذا القدر الا انه لما كان يرد عليه ان صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم الخ يعني اننا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن بل ردناه بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم انه يلزم من ذلك ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً قوله ولم نحكم على السواد) اي لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو يبيح الاولوية وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل (قوله وقد يتوهم الخ) انما كان توهمهما لان المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره انما يتم اذا كان الحكم ضلماً اذ كان كيفاً واضعاً لا فلا ولانه يحتاج في اتعابه الى اعتبار قدماته لاشارة اليها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا النفي الخ ولانه يرد عليه ان هذا النفي معدوم خاص فيصور ان يكون تصور ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيانهم انه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله وليس في الذهن لما مر والله اعلم باسرار عبادته قوله راجعة الى نفي الوجود عن السواد) فيه بحث لان الظاهر ان نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلان لم انه يتوقف على تصوره وقد اشترنا اليه فيما سبق ايضا قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل وهو المناهض لقول المصنف ايضا وليس في الذهن لما مر اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفي لاتيته ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بنبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله اولا يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت الوجود الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يتبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتأمل قوله قال في المحصل الخ) قبل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافي التردد بينه وبين غيره بل انما ينافي في تعيينه والمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعاً فان المقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف واطهار لمقصوده (قوله قال في المحصل الخ) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه

(معدوم)

على رأى من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلا نه مقول بالتشكيك على الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولم يلزم من تصور الشئ تصوماً هو خارج عنه عارض له واما ثانياً فلا نه على تقدير ان يكون الوجود جزءاً لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهية تصور الوجود بديهية اذا كان تصور الوجودي الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو موهوم واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهية تصور الوجود بديهية • الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق البديهي بان الشئ اما ان يكون موجوداً واما ان يكون معدوماً مسبقاً بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم للتصور الاتينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بأن يكون بديهياً فتصوات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق ان كان بديهياً مطلقاً اي يكون بديهياً بجميع اجزائه لم يحتاج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهياً ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتاج الى دليل على بدهيته وان لم يكن بديهياً مطلقاً لم يفد لانه اذا لم يكن بديهياً مطلقاً يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بدهيته واجيب بأن بدهيته مطلقاً متوقفة على بدهية العلم بالجزء لاصلى حصول العلم ببدهية العلم بالجزء فيجاز ان يكون العلم بالجزء بديهي ولم يعلم ببدهية فيحتاج اثبات البدهية العلم

بالحزء الى دليل ويمكن ان يقال
في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق
ان العلم انه بديهي مطلقا لم ينجح الى
دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم
ان العلم باجزائه بديهي فعمل ان العلم
بالوجود بديهي فلم ينجح اثبات
بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم
يسلم انه بديهي مطلقا لم يفسد لانه
حيث لا يحتمل ان يكون بعض اجزائه
غير بديهي والوجود منه ولا يمكن
ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف
على العلم ببداهة العلم باجزائه لان العلم
ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة
العلم باجزائه مع ثمره المص هذا الوجه
بأنه لقائل ان يقول التصديق موقوف
على تصور كل من اطرافه باعتبار
مالا على تصور حقيقته ببداهة
تصور الوجود باعتبار مالا يقتضي
بداهة تصور حقيقته الوجود
ولابداهته من كل الوجوه فيجاز
ان يكون تصوره باعتبار ما بديهي
وتصور حقيقته اوساثر الوجوه
غير بديهي وايضا لقائل ان يقول
لانم ان السابق على التصديق البديهي
اولى بان يكون بديهيا فان التصديق
البديهي هو الذي لا يتوقف حكم
العقل فيه الا على تصور طرفيه
فيجاز ان يكون كل من تصور
طرفيه او احدهما بالكسب مع انه
سابق على التصديق البديهي الوجه
الثالث ان الوجود بديهي التصور
لانا نتصور الوجود فتصوره اما
بالبداهة او بالكسب اذ لا واسطة
بينهما والثاني ممنوع فثمين الاول
وانما قلنا ان الثاني ممنوع لانه لو كان
كسبيا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم
واللازم باطل لان الوجوب بسيط
لانه لو كان مركبا لكان له جزء
فيجزؤه اما وجود او عدم وكل

معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فاشتغ التصديق بلا فضلا من ان يكون
ذات التصديق بديهيا (والثاني) وهو ان يكون الترديد في قولنا الشيء اما ان يكون بين ثبوت
الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا (لان الجزء الثبوت منه لا يعقل)
على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك بما لا يتصور صحته قطعاً (و) لان المحمول
اذا كان مغايرا للموضوع كما فيمانحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول
فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه
تقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير بالنظر الى الخبر (وهي) اي الا موصوفية (عدمية لصدقتها
على المعدوم) فان المعدومات لا تنصف بالالوان والحركات (فالوصوفية ثبوتية والارتفع القيصان)

الثالث هو ان الجزء الثبوت والسلب ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم ان المنفصلة المذكورة غير يقينية
ضم اليه ما نقل من المحصل ليم التريب قوله لان الجزء الثبوت منه لا يعقل الخ) رد عليه ان هذا
الكلام متأث في الحسيات ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها (قوله
صحيحا) اي يمكن ان يكون مطابقا لواقع (قوله لانه حكم بوحدة الاثنين) لا ينبغي ان الجمل في قولنا
الجسم اسود بالنسبة الى المشتق حل مواطأة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق جل اشتقاق فكلا الحالين
المذكورين في الوجهين لازم في القول المذكور على تقدير المغايرة فلا يرد ان الصواب كما او بدل الواو في قوله
ولان الموصوفية الخ (قوله ولان المحمول) اي بالاشتقاق كالسواد مثلا فاندفع ما قيل لانسلم ان الجمل ههنا يقتضي
الموصوفية والانتقضى بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح في حل الوجود على السواد
لا يسلم صحة الجمل المذكور كما لا ينبغي قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابرى لقائل ان يقول
لانسلم ان الجمل ههنا يقتضي الموصوفية والانتقضى بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى مالا يخص
والجواب ان ما ذكر تقضى اجمالى لا يشق لان المثل يمنع صحة صورة النقض كما لا ينبغي فان قلت
الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية
اخرى ويسلسل فلم لم تعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم تعرض له ههنا
واشار الى محذور آخر على ان تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون
الترديد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه في نفسه فلماذا لم يتعرض لاحتمال
العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حيث هو الترديد بين العينية
والغيرية وقد ساق اليه الكلام واما جواب الابرى مما ذكره شق الغيرية باننا لانسلم ان الموصوفية
اذا كانت مغايرة لاحد المتسبين يكون بينهما موصوفية اخرى ويسلسل وانما يلزم ذلك ان
لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف الذي اعتبر محمولا
في المثال فلا شك انه اذا كان مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف
بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثاني كالكلام في الاول وهلم جرا وتسلسل قطعاً (قوله لان
الموصوفية الخ) لم يقل ههنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع يحتاج الى موصوفية اخرى
باعتبارها بحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقا لان هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الامور
الاختيارية حيث يخص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولان فيه تكثير الوجوه
القادحة (قوله اي اللاموصوفية) اي مفهومها فيكون في ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية
اشتغ انصاف المعدوم بها فا قيل من ان المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع افرادها وهي
انما ثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة التي موقوفة
على وجودية مدخل حرف التي فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان
موقوفية عدمية صورة التي على وجودية المدخول لا ينافي فيكون العلم بوجودية المدخول
مستفادا من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال في كل معلول بالقياس الى علته
قوله لصدقتها على المعدوم) قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم عدمية لان المراد بعدمية
اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هي عليها اعني اللاموصوفيات معدومة وهذا انما يثبت

اعنى الموصوفية واللاموصوفية ادلائبوت لشيء منها (ولاوجودية والا) اى وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسيهما) اى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جراً لهما (او غيرهما) يعنى به ما كان خارجاً عنهما قائماً بهما (فلهما) حيثئذ (موصوفية بهما) اى تلك الموصوفية القائمة بهما فنقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فيسلسل) الموصوفيات الى ما لا ينهاى وهو باطل وادالم تكن الموصوفية عديمة ولاوجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حيثئذ الجزء الثبوتى من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً (فاذن الحق) مندهو (السلب ابداء واتم لا تقولون به) اى بتعيين الحقيقة في الجزء السلبى من الوجود (الراجع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس يقينى ان يقال (الواسطة) المسماة بالحال (ثابتة بينهما) اى بين الوجود والمعدوم (لما سأتى) بيانه في الموقف الثانى (واد ثبتهما قوم بلغوا في الكثرة الى حد تقوم الجملة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهية شاهدة بالانحصار في الوجود والمعدوم (فاحداً الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهيّاً فقد انتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والاقتد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيّاً بالبديهي وحيث

لوثبت صدقها دائماً على المعدوم بأن يكون جميع الافراد الصادقة هي عليها الموصوفة بها معدومية وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها عديمة في الجملة حتى يثبت بعدميتها فرد من موصوفها وايضا عديمة صورة النى مبنية على وجوديته مدخول حرف النى فلا استدلال على وجوديته بعدميتها دور الهمم الا ان يمنع عدم كفاية عديمة الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتى معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استزاد عديمه الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور وتامل قوله ولاوجودية (فان قلت لا يمتنع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لانسلم بل هو هنا اول المسئلة قوله فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان) اما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكه وثبوت تعقل شيء من الماهيات ولكنه ممنوع (قوله فلا يعقلان دونها) اى لا يعقلان متوازين عنهما بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لانا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفكان عن الموصوفية فاما قبل انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكه وهو ممنوع ناش من سوء فهم العبارة قوله فلهما حيثئذ موصوفية بها فيسلسل (فان قلت ان تصافهما بالموصوفية هما ثابت على تقدير عديمتهما ايضا اذ لا شك في عدم كونهما حيثئذ نفس الموصوف و لصفة ولا في انصاف الموجودات بالعدييات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عديمتهما قلت لانه قد لانسلم حيثئذ بطلان التسلسل كما اشار اليه المص فيما سبق فتأمل (قوله موصوفية بها) اى موصوفية موجودة تلك الموصوفية الوجودية لما مر (قوله واد لم يكن الخ) وايضا يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء اما ان يكون او لا يكون قوله الواسطة ثابتة بينهما الخ لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغواذ يكتفى ان يقال اثبت القوم الواسطة ونفاها الاكثرون (قوله الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون والوجه الثانى اعنى قوله واذ اثبتنا يفيد عدم قطعيته فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة وعطفه على قوله لا سأتى وهم قوله واذ اثبتنا قوم بلغوا الخ) ظاهره انه معطوف على قوله لا سأتى فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين في العقليات لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حدا تقوم الجملة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار من المسوس في المعقول يكون شبهة لا اقل (قوله الى حد تقوم الجملة الخ) اى في بعض

منها مع اما الاول فلا متناع تركيب الشيء من الموصوف به والايلزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثانى فلا متناع تركيب الشيء من الموصوف بقبضه والايلزم ان يكون نقبض الشيء جزءه فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركباً فيكون بسيطاً فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما يكون بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذى قررنا دفع الاعتراض بأنه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بدهاته وتقاتل ان يقول لانهم ان جزء الوجود اذا كان موجوداً يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزءاً من الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو مجموع فان الموجود هو شيء له الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا يقال يلزم ان يكون ما مرضاه جزء الوجود معروضه وهو ممنوع لانقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضه واعتبر الاطوق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية صادقة لان كلامه التساويين يصدق على الاخر فان الانسان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخل في حقيقة الناطق فيكون خارجاً لازماً له وكل محمول خارج لازم عارض والموصوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم قائماً بهما بالوجود ولا يعلم الوجود بديهي وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهي فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين

جاء الاشتباه فيه (فلاشك به) بل ولاشك بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات ثبت بهذه الوجوه
الاربعة ان قولنا الشئ امان ان يكون ولا يكون ليس يقتضي فلا يكون غيره ايضا يقتضيه هو المطلوب واستعرف
جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان
التصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فإرادته مفهومه (وهو) اى مفهوم
المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبته العدم) على انه تركيب تقييدى (لا) اى ليس مفهوم المعدوم
(ان محمدا ثابت له العدم في نفس الامر) والاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر
متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اى مفهوم المعدوم هو (التميز) لكونه متصورا وكونه محكما
عليه بالانفصال بينهما وبين الوجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين
الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور

المركب وهو ما اذا اخبروا عن المحسوس وقاعدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى ان
الكثرة الزائدة في جانب نفي الواسطة لا ترفع الاشتباه لان كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة
في المحسوسات واحتمال تطرق العلط في المعقولات جار فيهما قوله بل ولاشك الخ (الظاهر بما ذكر
عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلهذا لم يرجع ضميره الى مطلق البديهي واحتاج الى هذا
الترقى (قوله بل ولاشك الخ) لا يخفى ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفي قوله ثبت بهذه الوجوه
الخ في اتمام الوجوه الاربعة (قوله واستعرف جواب الخ) اما اشارة الى ما ذكره في بحث الحال من ان عدم
الواسطة بين التقي والاثبات ضرورى والواسطة انما تثبت اذا مرر الوجود بمعنى الموحد واصله
والمعدوم بما لا وجود له اصلا وان التزاع بين الفريقين لفظى وهو المذكور في شرح المقاصد لكان قوله عن
قريب يأتى عنه واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من ان البديهي ما يحزم به بعد تصور
الطرفين والنسبة فلعل فيه خللا فيطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم دفع الثقة عن البديهييات
التي تصور اطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من اجلى البديهييات المهم
الان يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلما عند الحبيب قوله وقع هناك محمولا (سياق الجواب
منى على ان لا يكون معدولة وقد سبق الكلام فيه قوله على انه تركيب تقييدى) وكيفيه الفرض
والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالجزئية
وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فعلم ان فرضا فرضا والا فلا (قوله
تركيب تقييدى الخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهى متحققة في نفس الامر ادلا تافى بينهما كما
عرفت في تحفة في تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لا يقتضى تحققها في نفس الامر
اذ الاشعار بالشئ لا يستدعى وقوعه قوله والاقتضى مفهوم المعدوم الخ (قيل عليه قولنا ذات ماثبته
له العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد
اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدى وليس كذلك بل معلوم من قواعد
ال لغة ان النسبة المأخوذة في مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة دانا الخ
الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في نفس
الامر ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمى او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فأنمل (قوله والاقتضى الخ)
لما تقر ان ثبوت شئ شئ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وانما استدلى على نفي ذلك مع ان المعلوم
من اللغة ان العتبر في المشتقات النسبة التقييدية لان الحرية لانه اقاعى لا يلى بالمطالب العقلية وما قيل
ان قولنا ذات ماثبته له العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات
في نفس الامر فليس بشئ اما اولان هذا المنع لا يضر الجيب كما لا يخفى واما ثانيا فلان احده كذلك
غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك
السلب وههنا لا يمكن ذلك لان العدم سلب الوجود مطلقا لاسلبه عن شئ قوله وهو الثابت
لكونه متميزا) هذا انما يلزم مذهب العلامه اما الجواب عن المتكلمين التافين للوجود الذهني فهو

والبدهي لازم بين تصور الوجود فلا
يحتاج الى اثباته لتصور الوجود الى
وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن
قد يشك على بعض الادهان
الجزم بالنسبة الواقعة بين
طرفي التصديق البديهي لعدم
تصور طرفيه على الوجه الذى
يتوقف عليه الجزم فان الوهم زاحم
العقل في ادراك المعقولات فلا يقع
تصور طرفي التصديق البديهي
كما هو حقه فيحتاج الى تبيينه فايد كر
لبانه انما هو تبيينه لثبته النفس في تصور
طرفي التصديق على الوجه الذى
يتوقف عليه الجزم لابرهان وان كان
على صورة البرهان والمع والمارضة
لا يجدى فيه كثر نفع قال * الثاني
في كونه مشتركا مفهوم الوجود
وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم
الشيخ لنا انما يجزم بوجود الشئ
ونتردد في كونه واجبا وجوهرا
وعرضا ونقسم الوجود اليها
ومورد القسمة مشترك * اقول * لما
فرغ من البحث الاول في تصور
الوجود شرع في البحث الثاني
في كون الوجود مشتركا مفهوم
الوجود وصف مشترك بين جميع
الوجودات عند جمهور الحقيقين
من الحكماء والمتكلمين وحالفهم
الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه
قال لوجود كل شئ عين ماهيته ولا
اشترك الا في لفظ الوجود واختار
المص مذهب الجمهور واحتج عليه
بوجهين احدهما تقريره انه لو لم
يكن الوجود مشتركا بين جميع
الوجودات لما تحقق الجزم بوجود
الشئ مع التردد في كون الشئ وجودا
وجوهرا وعرضا واللازم
باطل فاللزوم مثله اما للازمة فانه
لو لم يكن الوجود مشتركا لكان

المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حيث ان يكون مفهوم المعدوم متغيرا وثابتا في الذهن ولا استحالته قديما والمستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلي البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عباراتكم سلطنا فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسما له انما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالته فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع لعدم المطلق قسما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه (والحل) اي حل الموجود على السواد انما يصح (للتغاير مفهوم) فان مفهوم

منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت (قوله فهو ممنوع) لان الذات لم يقع بموجب قولها ولا استحالته فيه الخ) فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذ لم يميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته ماد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كالمركب من اتصافه بأمري ثبوت هو التميز وهو لزوم اتصافه بأمري ثبوت آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثاني والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا تصور شيء منها وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوما عنه الوجود المطلق وحيث لا محذور اذ هو فرضي كما قيل مثله في مسألة الجهول المطلق فلا محذور فتأمل (قوله ولا استحالته فيه) اذ اللازم منه ان يكون الشيء متصفا بقضيه وذلك متحقق فان مفهوم اللا معلوم معلوم والوجود معدوم انما الحال ان يصدق القيصان على شيء واحد وليس للمعدوم المطلق فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهومه ثبوت فيلزم اجتماع القيصين قوله وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسما له (لان العدم الخاص ليس قسما من المعام المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن ولان العدم ليس معدوم والا لم يثبت ثبوت الشيء لنفسه كانه ليس بوجود ايضا ولا يلزم بوث الواسطة لان العدم لا يقبل هذا القسمة كما اشير اليه في التجريد (قوله كون قسم من الشيء قسما له) اذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم وقيل لان العدم ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن والخارج ولان العدم ليس معدوم والا لم يثبت ثبوت الشيء لنفسه كانه ليس بوجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشيء اما اول فلان العبارة لا تساعد اذ لا يبق حيث لا يكون قسم الشيء قسما منه واما ثانيا فلان الكلام في عدم العدم المطلق وانه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بان ليس قسما من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه واما ثالثا فلان القول بان العدم موجود في الذهن بما لا معنى له لان الاعداد كلها من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث نماز المعدومات نعم انه بعد التصور موجود في الذهن والكلام ههنا في نفس العدم واما رابعا فلان القول بان العدم ليس معدوم ولا موجود انما هو العدم المطلق والكلام ههنا في عدم العدم المطلق وهو عدم خاص (قوله اذ يكون عدم العدم المطلق الخ) يعني ان هذا المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع لعدم مقابل له فالنظر في الاعتبار الاول كونه عدما مقيدا بقيد وحيث لا اعتبار الثاني هو كونه رفع لعدم وسلبه فالوضع مختلف باعتبار كذا افاده بعض المحققين قوله من حيث انه رفع لعدم المطلق (اراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شيء معين لا العدم في الذهن والخارج اي عدم الوجود الذهني والخارجي) كان المراد بالعدم المطلق المعدوم فيها والالم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسم الذي منبته لارابع وايضا رفع العدم وجوده ولا يكون قسما من العدم بالبداية قلت القسمة لاثبات بحسب الدات

مختصا سواء كان ذاتيا لمختصيصات بأن يكون تمام ماهيته او فصلا لها وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاته المختص وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوده او عرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوده او عرضا فانا اذا تحققنا بوجود شيء ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوده او عرضا الوجه الثاني تقريره انما تقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركين الانقسام ضرورة فالوجود مشترك بين الانقسام ضرورة فالوجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فيلزم من اشتراك الموجود بينهما اشتراك الوجود بينهما قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراكين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان واجيب بأن مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميع الموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بأن

الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لامن حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشئ فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي قال * واستدل بأن مفهوم السلب واحد فلولم يتقدم مقابله بطل الحصر العقلي ومنع بأن كل ايجاب له سلب يقابله * اقول * هذا دليل من يف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلولم يتقدم مقابله اعنى مفهوم الوجود ليطول الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشئ اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجل البسيطات يان الملازمة انه اذا لم يتقدم مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جازان لا يكون الشئ معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بأننا لانسلم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بأن كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلب مشترك في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم على الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما لم يحزم العقل بالانحصار بل بطلب قعما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما يكون موجودا او معدوما فان العقل انما يحزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فقلنا ان التقسيم الخاص الذي

السواد مغاير لمفهوم الوجود (والاتحاد هوية) اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا السواد واحد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذي هو طرف الثبوت من التزديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعنى قوله فهو في نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما سمى من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وان لم يكن يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا التزديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما بما قررناه لك هناك وبما مر في جواب

والقسمة ارفع بحسب المفهوم ثم رفع عدم مستلزم للوجود لان نفسه وان اشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمة (قوله والاتحاد هوية) قال المصنف في بحث الماهية ومعنى حل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتها الخارجية والهوية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حل الشئ على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لا يطرده في نحو الانسان اعنى اذا هوية لمفهوم الاعى متحدة مع هوية الانسان والالكان موجودا خارجيا فلذا صرف المتق عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده اى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لان هوية عين هويته لكن قال المحقق الدواني ناقلا عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الجملة بالاتحاد بالهوية جار في الذاتيات والعرضيات والامور العدمية اقول وامل هذا هو المراد بالاتحاد في الصدق فرجع التفسيرين واحد (قوله اى ذاتا صدقا عليه) فان قلت الصدق الموصول بعلى معناه الجمل فيلزم اخذ الجمل في تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشئتين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الصدق كما اختار الشارح قياسيا في غير صحيح قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين (اى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا واما اتحاد الاثنين الالذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه قوله فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول) اراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه في نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذالم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج اذ لو اريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والجمل انما افاد التعاير مفهومهما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو من شائبة الهوية حيث ان يحمل على دفع وهم فالظاهر ان يراد بالنفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيرية بمجموعهما لا بحسب كل منهما فتدبر (قوله فهذا جواب عن الدليل الخ) اراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشئ وعدمه في نفسه وقوله اعنى قوله وايضا الخ بيان للدليل الثاني وقد صرفت فيما سبق ان التزديد المذكور بقوله اما نفسه او غيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب اننا لانسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان الحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما اثنان وههنا ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لا يتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد قوله على ما سمى من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة قبل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا دخلا فيها لانها في نفسها منفكة عن احدهما وحيث لم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهى دفع الدليل المذكور لان عدم اذالم يكن نفس الماهية ولا دخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الوجود بالعدم وانما يلزم اذا كان عدم نفسه او دخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بقضية اعنى عدم حال اتصافها به فتأمل (قوله من ان الماهية في حد ذاتها الخ) بناء على ان شيئا منهما ليس نفسها ولا دخلا فيها فهما سلوان صها في مرتبتها وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واذالم يكن من نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود به قيام الوجود بالعدم (قوله اجتماع النقيضين) اى اجتماعهما الحال وهو صدقهما على شئ واحد (قوله بما قررناه لك) بقوله وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن الخ قوله وعما مر في جواب الخ : هذا على التوهم الذي ذكره هناك وهو ان يرجع الضمائر الى نفي الوجود وقد بيناه هناك على جواب آخر فتذكر

يقبله العقل انما يكون بالقسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبأت لابراهيم اذكون الوجود معنى مشتركاً بديهي والبدهي لا يتوقف على البرهان قال * الثالث في كونه زائداً خلافاً للشيخ مطلقاً والحكماء في الواجب اما في الممكنات فلانا ننصوها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى حتى يقوم عليهما البرهان ولا الحقائق الممكنة قبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضاً فالماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جره منها والاكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول آخر ويتسلسل * اقول * لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفاً مشتركاً بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائداً على الماهيات فان كونه زائداً على الماهيات متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائداً على الماهيات في الواجب والممكنات خلافاً للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقاً في الواجب والممكن فانه فالوجود كل شيء عين ماهيته وخلافاً للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائده على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلو جوه ثلاثة الاول تقريره ان تصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلولم يكن الوجود زائداً على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورهما وذلك

الاولين من الاربعة وجواب الثاني مما اسفله من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين عدم وهذا معنى قوله والجل لتغاير بعينه جواب من الدليل الاول في الشق الاول من التردد الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفة) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفة (ونحوهما من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لتقيضها في الخارج كالامتناع) وتقيضه اعني الامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع التقيض بحسب الوجود الخارجي محالاً انما الحال ارتفاعهما في الصدق لان تاقضهما انما هو باعتبار الوجود في الخارج (وستفاد) انت فيا يرد عليك من المباحث الاتية (زيادة تحقيق تنسلق به) اي بذلك التحقيق الذي زبناك (الى الجواب التفصيلي) فيما اجبنا عنه اجالا وفيما تركنا جوابه ايضا * الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهييات فقط (انما يجزم بالعادييات) التي جرت بها العادة (بجزئنا بالاوليات) التي هي البديهييات (سواء لافرق بينهما فيما يعود الى الجزم) وطمانينة العقل مع ان العادييات لا اعتماد عليها فكذا البديهييات (فنها) اي من العادييات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذي رأينا الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا ب ولا م بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدرج فكان وليدا ثم طفلا ثم متحرراً) من تررع الصبي اي تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها ان اواني البيت لم تغلب بعد خروجي عنه انا من فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولاسيجارة) اي ولم تغلب اجار البيت (جواهر) نعيصة (ولا ماء) البحر الذي رأينا من قبل (دهاو وسلاو) ان ليس تحت رجلي (الآن) يا قوتة من الفمن ومنها ان الجيب من خطائي بما يطابقه حتى فاهم لما خطوبه به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التي ذكرناها (لم نجد لها مما يجوز

(قوله وبما مر الخ) وهو ان اللازم ثبوت مفهوم المدوم لا ماصدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر اول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ (قوله في هذا الشق ايضا) اي كان الاول جواب بعينه او كما ان الدليل الاول في الشق الثاني اوى هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور اولاً منه (قوله ايضا) متعلق بقوله جواب قوله كجزئنا بالاوليات) قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم وأشار اليه هنا ايضا نعم لما ان تقول فالجزم بالحسبات ايضا كذلك فلم يقولون بها (قوله لافرق بينهما الخ) يرد عليه انه ان اراد به عدم الفرق في اصل الجزم وعدم احتمال التقيض فسلم لكن لا يستلزم ذلك التساوي بينهما في عدم الاعتماد وان اراد به صدقه في مرتبة الجزم وخصوصيته فمتنوع فان الاوليات لا يمكن تقيضه امكاناً ذاتياً بخلاف العادييات (قوله ان هذا الشيخ الخ) الحكوم عليه في هذه القضية وان كان من الحسبات لكن الحكم ليس منها اذ لم يستند ذلك الى الحس او كذا في قوله ان ابني هذا ليس يجبريل فاقبل المناسب اسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحسبات اذ هم قائلون بها وكون القضية منها يقتضي القدح فيها ايضا ليس بشيء (قوله فكان وليداً) اي مولوداً ثم طفلاً الانسان اربعة سنين ويسمى سن الحداثة وهو الى قريب من ثلاثين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو الى نحو من خمس وثلاثين سنة او اربعين ثم سن الانحطاط مع شقاء القوة وهو سن الكهولة وهو الى نحو من سنين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو سن الشيخوخة الى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم الى سن الطفولة وهو ان يكون المولود غير مستعد الاعضاء للحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو ان لا يكون الانسان قد استوفت السقوط والثبات ثم سن النضج وهو بعد الشدة ونبات الانسان قبل المراهقة ثم سن العلامية والرهاق الى ان يقل وجهه ثم سن القتايعي ان يقف النمو قوله اي تحرك ونشأ) مدته في الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلاثين بديل زيادة الكمال والقوة رعود الطواحين الساقطة بعد العشرين وامامة الكهولة وهي التي يكون نقصان فيها خفياً فهي من خمسة وثلاثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون نقصان فيها ظاهراً من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالى وتقصيله هو قول الى موضعه (قوله لم نجد لها مما

لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان امانتها اردا خلا فيها وعلى التقديرين لاشك في وجودها عند تصورهما لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاته عند تصويره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاته اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجى والذهنى عند تصورهما اذ يستحيل الشك في انصاف الشيء بمقومه عند تصورهما فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهنى عند تصور الشيء وتصوره عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بأن تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان نشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا يمكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم تنصوفا لاشك في وجودها عند تصورهما اجيب بأنه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير انتشاك يلزم كونه زائدا على الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليس بقابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلها فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة للوجود مشتركة من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزأ من الماهيات لانه لو كان الوجود جزأ من الماهيات يلزم ان يكون الماهية متكثمة من اجزاء

الجزم بها فكان الاحتمال (اي احتمال الخطأ) قائما في الكل) اى في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل) اى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فلعلمه اوجب) اى اثبت وارجد باختياره (شيئا من ذلك) اى بما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي لم تجربها مادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا بمكنة في حد ذاتها قطعيا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستقرة كانت او مستبعدة (واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعلمه حدث شكل) اى وضع (غريب فلكي لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله او وقع لكنه لم يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا في الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا تفي بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك (فانما اجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التي نراها ليست جبريل (وانتم) يا اهل الملة (تجوزونه) اى تجوزون ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبريل (ادقائهم انه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له اخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اى امكان نقائص ما جرم مناه من العاديات (لا ينافي الجزم بالوقوع) اى لوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ناشئا لا يزول بالتشكك اصلا (كما في بعض المحسوسات) فانما نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال القيقض القادح في الجزم واما احتمال القيقض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات البقية وقدمر ذلك في تعريف العلم * الشبهة (الثالثة) لمنكري البديهيات فقط ان يقال (للامن جسة والسادات تأثير في الاعتقادات فتوى القلب) بحسب الزواج (يستحسن الايام) ولا يستحب بل ربما يثنيه (وضعيف القلب يستحب) جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون دبح الحيوانات للانتفاع بأكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان او باطلا واعتاده (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته (يجرم بصحة) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فبجاز ان يكون الجزم) من بديهة العقل (في الكل) اى كل ما حكمت به (لزاج او مادة طين) لجميع افراد

يجوز الجزم بها (فضلا عن ان يجزم) قوله وكان الاحتمال) لاجابة الى هذه المقدمة (قوله باتفاق العقلاء) متعلق بلنجدها قوله اما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم الى القادر المختار (قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بأن مادة الله في خلق الانسان ذلك التدرج وقد قال عز من قال * وان نجد لسنة الله تبديلا * واجيب بأن هذا دليل نقلي قطعي السبوت لكنه ظني الدلالة فلا يفيد القطع بالتدرج في الخلق لانه يمكن الاضمار بأن يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد تبديله بغير مادته قوله ياقضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب) اى بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه قوله بان ابني هذا ليس جبريل قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال انا اجزم بأن ابني اى من حكم بكونه ابني ووصف بكوني وولدي وهو على صورته وصعته الآن ليس بجبريل حتى لا يكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية مهابا يقتضى القدح فيها ايضا قوله وكان له اخرى دوى كدوى الذباب فيه بحث لان الاستفادة من هذا العقل ان جبرائيل عليه السلام كان له دوى كدوى الذباب وهذا لا يسلم كونه على صورته حتى يستدل به على تجوز اهل الملة كون الدبابة التي نراها جبرائيل عليه السلام وليس الكلام في التجوز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا القول تدبر (قوله وكان له اخرى الخ) اى تارة اخرى (قوله دوى) اى صوت خفي كدوى الذباب فيجوز ان يكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة ودوبها دويه (قوله كما في المحسوسات الخ) اشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع

الانسان المتعقبن في البديهيات فلا تكون بقرينة كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات
المفصولة (لا يقال نص تعرض انفسنا خالية من جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد
من انفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج او مادة (لانا
نقول لانسلم امكان) فرض (الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيات
المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (وان سلم) امكان فرض
الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى ان البصير لا يزول منه بخله
بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهديب النفس) عنها لمدة
العمر فضلا عن مجرد فرض (زوالها واخلو عنها) (والجواب انه) اى ما ذكرتم من تأثير الامزجة
والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اى
جميع القضايا البديهية (كذلك) اى حاصلة بتأثير المراج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم
اى ازيد من الجزم ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعاً ، الشبهة (الرامة) للفرقة

انهم قائلون بها قوله لا نقول لانسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ) قيل عليه امكان
فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب تارة
أن لفظ الامكان في المدعى مقسم واخرى بارادة الامكان في الدليل ايضا اى قد لا يمكن الشعور وقيل
ليس المراد بمنع امكان فرض الخلو منع الامكان العقلي الصريح بل المراد منع جواز الفرض العقلي
الذى ادماه المعترض اعنى الامكان الوقوعى كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث
لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان
اثبت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لانسلم
فرض الخلو الممكن اى تحققه الا ان التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض
الى الخلو من ذلك القبيل اى لانسلم امكان الخلو المفروض وانت خير بان هذا مع عدم نفعه في دفع
اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يتقدح في نفس امكان الخلو
المفروض وايضا قوله وان سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلايمه الاتساف كما لا يخفى على
التأمل (قوله لانسلم امكان فرض الخلو الخ) يعنى ان اراد بالفرض المذكور ما يمتنع الفرض المتنع اعنى مجرد
التقدير والتصور فلا يفيد اذ لا يجوز ان يكون ذلك التقدير متنعاً مستلزماً للمحال اعنى بقاء الجرم بتلك
القضايا كفرض اشتراك الجزئى الحقيقى وان اراد به الفرض الممكن اعنى ما يجوز العقل فلانسلم
امكانه لان تجوز العقل تقدير الخلو عن شئ فرع شعوره بذلك الشئ وهو ظاهر ويجوز ان لا يشعر
بعض الهيات المراجعة والعادات فادفع ان امكان الفرض انما يقتضى امكان الشعور لا الشعور
بالفعل ولا يحتاج الى ان يقال ان لفظ الامكان مقسم فانه يأتى مع قوله ولوسلم امكان فرض الخلو ولا
الى ان يقدر لفظ الامكان في قوله اذ لا نشعر فانه يرد عليه اننا لانسلم عدم امكان الشعور قوله وان سلم
الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجالى وتحققه (قوله ولا يدل على جواز الخ) لما كان الخصم مدعياً
لاستلزام تأثير الامزجة والعادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه
مكراً لجميع البديهيات كفى للحجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلى فلا يرد ان الجواب مشعر بجواز
تأثيرها في بعض البديهيات اى الاوليات وليس كذلك قوله اى جميع القضايا البديهية (التقيد
بالبديهية مشعر بجواز ان يكون الجرم في بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهى هو الاولى
الهم الان يكون مبني على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلى لا ينافى سلب الدلالة
على جواز الايجاب الجزئى حتى يرد الاعتراض فتم تعرض للاول ليكون رد المدعى الخصم صريحاً
والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المدودة منها وحينئذ لا محذور فتأمل (قوله فان الجرم
بكون الكل الخ) هذا تبرع من المحجيب ولا حاجة له اليه لانه مائع يكفيه مجرد الجواز فلا يرد ان لهم ان
يمعوا ذلك فانهم يتكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى الداهة في عدم المدخلية للمزاج والعادة
قوله ليس مما للامزجة او العادات الخ) لهم ان يمعوا ذلك فانهم يتكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى

غير متناهية بالفعل واللازم باطل
اما الملازمة فلان الوجود لو كان
جزأ من الماهيات لكان اهم الذاتيات
المشركة اذ لا ذاتى اهم منه فيكون
جنساً فيكون الانواع المندرجة
تحت ممتيزه بعضها من بعض بقصود
موجودة والا لتقوم الوجود
بالمعزوم وهو محال واذا كان الفصول
موجودة والفرض ان الوجود
جنس للوجودات فيلزم ان يكون
الفصول مركبة من الفصول والاجناس
وكذلك فصول الفصول ويتسلسل
الى غير النهاية فلزم تركيب الماهية
من اجزاء غير متناهية بالفعل . واما
بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية
اذا كانت غير متناهية لزم امتناع
تحقق شئ من الماهيات لان تحققها
حينئذ يتوقف على تحقق جميع
اجزائها الغير المتناهية الذى هو محال
ضرورة امتناع تحقق الامور الغير
المتناهية المرتبة في الوجود معاً
قيل ان اراد بالحكم الحكم جزئياً
وهو ان يكون الوجود زائداً في بعض
الماهيات فسلم وان اراد كلياً وهو
ان يكون زائداً في جميع الماهيات فيكون
تقيضه حرباً وهو ان يكون الوجود
ليس زائداً في جميع الماهيات وحينئذ
يجوز ان يكون زائداً في البعض
وعينا في البعض او جزأ في البعض
فلا يلزم شئ مما ذكرتم لاتحاد الماهيات
ولا تركبها من اجزاء غير متناهية
اجيب بأن اختلاف الوجود
في العروض والعين والدخول غير
متصور لانه ان اقتضى العروض
ينسخ ان يكون كذلك في الجميع
وان اقتضى ان يكون عينا او جزأ
فكذلك فان قيل لانسلم وجوب الاستواء
فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان
من المفهومات المتوائمة وهو ممنوع لانه

المسكرة للحكام البديهة فقط قولهم (مراولة العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نعجز عن القدرح فيها وما هو) أي العجز عن القدرح فيها (الالجزم بمقدماتهما مع أحدهما) أي إحدى تلك المقدمات وهي الأمور المعتبرة في صحة الدليلين (خطأ) قطعاً (والا) أي وإن لم تكن أحدهما خطأ بل كانت باسرها صواباً (اجتمع القيصان) في الواقع لصحة الدليلين حيثئذ وإذا كانت أحدهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها (فإن قيل لأنسلم العجز عن القدرح فيها) دائماً (فإن ذلك) العجز (لا يدوم ويحقق الحق ويطل الباطل) من ذلك الدليلين المتعارضين (من كسب) أي قريب (قلنا) نحن لا ندعي العجز عن القدرح دائماً بل بالاطلاق (لحين العجز ولو أننا نجزم بالاجتزاء الجزم به) أي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة) عن أحكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذلك الدليلين المتعارضين بديهة (أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هومناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خلا) لوجود خفاء فيها أما لكونهما قريبين لولغير ذلك فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع

البديهة في عدم المدخلية للزاج والعادة والحق أن هذا وسائر ما ذكر من قبل في إثبات كون البديهيات موثوقاً بما يثبت على من يعترف بملومية المقدمات البديهة أو المنتهية إليها المذكورة في صدد الإثبات لأعلى من أنكرها وقد سبق الإشارة إلى مثله في الاستدلال على أن الكل ليس بنظري (قوله بحسب الظاهر) فيد به إذا لم يكن تعارض القواطع حقيقة (قوله من القدرح فيها) بالنوع والنقض والمعارضه قوله وما هو الالجزم بمقدماتهما) الواو في قوله وما هو حالية والحالة قيد لما قبلها فمقصود الكلام أنه قد يتعارض قاطعان بحيث يجزم عن القدرح بهذا السبب وليس المراد أن العجز في جميع مواقع التعارض لذلك ثم المراد من القدرح أن يقال لأنسلم إذا نظر إلى كل واحد من ذلك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لا يرد منع الزوم بين عدم الاقتدار على القدرح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح كما ظن ثم المراد بالقدرح أن يقال لأنسلم فلا يرد أيضاً جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح لالجزم بالمقدمات لأن القدرح بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على أسبابه فإن المنع لا يقتضي السند (قوله وما هو الالجزم بمقدماتهما الخ) أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح أما الصحة فلأن الجزم بالمقدمات ليس معناه الالجزم بصحتها وكونه صادقة وأما البداهة فلأنه لا يتم التقريب بدونها الجزم بأحكام النظر مع كون أحدهما خطأ يوجب ارتضاع الوثوق عن أحكام البداهة وهذه مقدمة ثابتة للدليل معطوفة على قوله مراولة العلوم العقلية الخ وذلك لأنه لو لا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدرح فيها ولا أقل من المنع (قوله وهي الأمور الخ) يعني المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليم الشرائط أيضاً لا ما جعل جزمه والاولى تقديمه في تفسير قوله بمقدماتهما (قوله لصحة الدليلين) وصحتها يقتضي صحة لازميهما أي التيقن المتناقضتين قوله والجواب بعد تسليم كون مقدمات الخ) فيه بحث أما أولاً فلأن هذا التسليم لا يضر عدمه فإن كلام الخصم في الجزم بالبداهة لصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهة في نفس الأمر أو نظرية وأما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولى فإن سبب الجزم بالعلو وما له إلى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين قلنا أمل قوله بعد تسليم الخ) أي لأنسلم أن مقدماتهما بديهة حتى يكون خطأنا فيها موجبا لرفع الوثوق عن أحكامها مطاقاً وأعلم أن خلاصة الشبهة المذكورة أن البديهة قد يجزم ببعض المقدمات مع كونه خطأ فارتفع الوثوق عن أحكامها مطلقاً وحاصل الجواب أن البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم فإذا لم يتصور كذلك أخطأ البديهة في ذلك البديهي وحكمه بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتضاع الوثوق عن أحكامها فيما تصور أطرافها على ما هو مناط الحكم فلا شبهة قد رذل فيه أقدام قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد

الثقة عن البديهييات التي جرد اطرافها على ماهو حقها * الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) اي ازمة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاؤه) ظهورا لاتبقي معه فيه شبهة (ولذلك نقل المذهب) المتنافية وادلتها المخالفة اذ بما لاح حقيقة ما حكم فيها بطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) اي كل ما يجزم به من البديهييات فيرتفع الايمان عنها الشبهة (السادسة) لهم (ان في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبها فيها البدهة ومخالفة ينكرونها) اي البدهة في تلك القضايا (وهو) اي ما ذكر من ادعاء البدهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البديهييات باسرها (ورفع الايمان) منها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلتعد عدة منها) اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بدايتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا لاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بده زمام الاختيار منها وادعى بعضهم ان هذا الحكم يدعي (وهما) اي الاشاعرة والحكماء (منعاه) اي كدبا هذا الحكم (ومارضاه) اي قابلا ادعاء الضرورة

الطرفين على ماهو حقهم قائم حينئذ في كل بديهي ادلا صرة بالجزم الحاصل فلا توثق شئ منها ورد مان الكلام فيما حصل التجريد على ماهو حقهم وعلم ذلك (قوله فلا يلزم الخ) وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقهم قائم في كل بديهي ادلا صرة بالجزم الحاصل فلا توثق شئ منها فنجارح من قانون المناظرة لان الجيب مانع فلا بد للنص من اثبات الاحتمال المذكور (قوله آونة) بالمد جمع او ان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل بل كل ذلك في القاموس فقيد النطاوول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويحاً للشبهة قوله ولذلك نقل المذهب الخ) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب العدول * الى آخر كما يقال في العرف فلا نقل مذهبه وهذا في المروع اكثر من ان يحصى وفي العقائد كما عدل ابو الحسن عن مذهب الجائي واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كالابن حنبل على ان المصنف (قوله نقل المذهب المتنافية) اي من شخص واحد قوله العادة لهم ان في كل مذهب (قيل الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل (قوله اي ما ذكر) اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرحع مثنى (قوله الصدق النافع حسن الخ) بمعنى يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه هذا اذا خصصنا افعال العباد وان عمنا لامال الواجب ايضا اكتفى على استحقاق المدح والذم فانهما بهذا المعنى هو المنازع فيه بين الفريقين لاعمى كونهما صفة كمال او صفة نقصان او كونهما ملائماً للغرض وغير ملائم له فانه لا خلاف في كون الحاكم هما العقل اما بديهة او نظرية قوله بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة) لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه مائلا للثواب وبالقبح كونه مائلا للعقاب لاعمى الملازمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسجى التفصيل في الالهيات قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي (فيم بحث اما اولافلان مدعى البديهة هو ابو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجد لافعله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البديهة في ذلك بل القائل بذلك جهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهة فيه بل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما ثانيا فلان العلة بدهة يوافقون ابو الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ما ذكره ههنا منى على ظاهر ما نقل من ابى الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد تليسا للامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا برجوعه عن مذهبه كما اشار اليه في الالهيات وان مدعى البدهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله اعلم (قوله وادعى بعضهم الخ) وهو ابو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبه في الواقع او قال به تليسا على اصحابه وتقصيله في المواقف الخامس (قوله اي كدبا) اي المنع وكذا المعارضه ههنا المعنى القوي لا الاصطلاحى اذ لا دليل ههنا قوله اي قالا (اشارة الى ان المعارضه ليست على

من احد هما والا يلزم الوا سطة واذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع في قيام لوجودها * واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في العقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجد لها نفس الوجود ولا مشقة على الوجود بل وجد الوجود غير نفسه او غير داخل فيها فاقصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود مفرد ولا عارضها المسمى بالوجود ووجود آخر فيل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها ووجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زمانا الا في العقل * قال * وما في الواجب فلو جوه * فالاول انه لو تجرد لتجرد لغيره والالتفات لوازمه فيكون ممكنا * قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى عدمه قبل الوجود مشكك قلنا ان سلم فلا يجمع المساوات في تمام الحقيقة والايلازم تركيب الوجود او الماهية الكلية بين الوجودين وهما فسادهما وايضا فالواقع على اشياء بالشكل لا بدوان يكون من عوارضها فالعروضات ان تمائلت او تجانست باعتبار آخر لم الحما لان المذكوران وان تباينت كان كل واحد منهما مخالفا بالذات للآخر ومشاركه في مفهوم هذا المعارض وهو عين المدعى الثاني من الممككات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود والالكان السلب جرمه * قيل التجرد شرط تأثيره قلنا فيكون كل وجود سببا لان الار تخلق عنه له

فيه (بضرورة اخرى في انه لا بد له) اى للعقل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته بمنتهى ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجعها على الاخرى (فهو) فذلك المرجح (من خارج) اى لا يكون صادرا عن العبد (ولا تسلسل) ماصدر عنه من افعاله الى ما لا يشاهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يمنع) بالبدئية (رؤية اعمى الصين) في ظلمة الليل (بقية اندلس و) يمنع ايضا بالبدئية (رؤية ما لا يكون مقابلا) لرائى (اوفى حكمه) كافي رؤية الاشياء في المرأة فانها في حكم المقابل (وجوزه) اى ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوهم الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة لكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الامراض) كالالوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في ازمة متطاولة تشهد به بدئية العقل (وانكره) اى بقاء الامراض (الاشعرية) وكثير من المعتزلة (وزعموا انها متجددة آنا قائنا) اما باعادة المدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود امامقارن للعالم اومباين له) فان البدئية تشهد بأن ما لا يتخص بجهة ولا يكون ملاقبا للعالم ولا ماباياه فليس بموجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بدئيا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين

ظاهرها لانها قائمة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعى الخصم ان الحكم ضرورى وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل (قوله هو ارادته تعالى) على رأى الملمين قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (اشارة الى ان المقصود ههنا نفي استقلال العبد في فعله الاختيارى وهو الثابت بما ذكرنا لان المرجح ولو كان ارادة العبد لا يستند اليه دفعا لتسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفى استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة اصلا فهو يبحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب هندهم فلا يحتاج الى ارادة اخرى وسبغى تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى قوله اوفى حكمه كافي رؤية الاشياء في المرأة (الخ) هذا اذا كان المرئى بالمرأة ماله الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المطبوعة فيها المقابلة لرائى حقيقة كاقبل ولا حاجة الى التفصيل المذكور وكر الا بهرى ان ما هو في حكم المقابل هو الامراض فانها وان لم تكن مقابلة لرائى لانهم صنوا بالمقابل المحاذى القائم بنفسه الا نه في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف (قوله اوفى حكمه) هذا على رأى اهل الشعاع واما القائلون بالانطباع فالمرئى هو الصورة المنطبعة في المرأة وهى مقابلة لرائى (قوله اى لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان لاكثر حكم الكل قوله اما باعادة المدوم (واما بتعاقب الامثال المشهور من مذهب المتكلمين لبقائه الامراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال واما القول بتجددها بطريق اعادة المدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر في كل آن لا يكون من قبل اعادة المدوم اذ لا عدم فلا اعادة ولا فان وجد في آن ثم عدم في آن فان ثم وجد في آن ثالث وهكذا يتساوى آتات الوجود آتات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل (قوله اما باعادة المدوم) فالعاد في الآل الثالث بعينه الوجود في الآن الاول كاهو المشاهد وغلط الحس في عدم قطعه بتخلل آن العدم بينهما العدم ثبت صورة المرئى في الآن الاول تمازا عن صورته في الآن الثانى كافي رؤية القطرة البارحة خطأ والشعلة الجواله دائرة (قوله واما بتعاقب الامثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم قطعه لمعارة الثانى للاول للتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفيا (قوله اما مقارن للعالم اومباين له) لانه اما ان يمكن تخلل ثالث بينهما ولا (قوله القائلين بالخلاء) خارج العالم اى بالعدم الموهوم الذى يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المقروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون انه نفي صرف وعدم محض ينبته الوهم

بالخلاء قالوا (يحب) بالبدية (انتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حاداً مسبوقاً بعدمه لكان موجوداً حال ما كان معدوماً (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لاحدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والسلبون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لاتعلق لها بمادة اصلاً (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يترجح) احد طرفيه على الآخر (الا بترجح ويجوز به السلبون من القادر) فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعو اليه (العاشرة للتكلمين) قالوا (الانسان محل لا له ولذاته) اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلها ومدر كحما هو (الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آله) اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم ويقدره من عند نفسه خلاف ما في نفس الامر قوله اى انتهاء كل واحد) انما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو اراد مجموع الاجسام لا يكون لانتهائه الى ملاء معنى وههنا بحث وهوانه سيجى في بحث المكان ان الخلاء الذى يثبت المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لا تماسا وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بمدا وهو ما تمتد في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبت بعض الحكماء فغلب من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوز به واما الخلاء خارج العالم فتفق عليه والزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم وثق يثبته الوهم وعند المتكلمين بعد الخلاء الذى اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه اولى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتها الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثانى وهو البعد الموهوم واللاشئ المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البدليس له ككثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس فيقوم وقد اشار اليه الامام ايضا في المنص والمصنف في اواخر موقف الجوهر وسند كره في بحث المكان ان شاء الله تعالى (قوله اى انتهاء كل واحد) يعنى ان الجمع المعروف باللام لكل الامرادى كما هو الشايع في الاستعمال لالكل المجموعى ليصح الحكم بالتزديد (قوله الا بزمان) لانه قبلية لاتجتمع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهى بالزمان (قوله ويعارضونهم الخ) فانها قبلية لاتجتمع فيها القبل البعد وليس بالزمان والالزام ان يكون للزمان زمان (قوله ويجوزون الخ) بل يقولون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها (قوله الممكن لا يترجح الخ) اى لا يجوز ان يترجح احد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوى سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما في العقل الاول او امرا آخر كالغاية الازلية والداعى الذى يدعو الفاعل المختار الى اختيار احد الطرفين والسلبون ينكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون انه يرجح احد الطرفين المتساويين عنده من غير مرجح اى داع يدعو اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام قوله الا بترجح) اى بترجح خارجى وهو الذى يسمونه بالداعى قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية اعنى حله تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لقيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث وطلب قصد وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعى فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم قوله قال في اناية) المقصود من تل كلامها هو الاشارة الى وجه حل كلام المصنف على ما حله عليه (قوله قال في النهاية

الواجب بمكان المكان اولى قبل المقتر الى السلة التجرد الذى هو العروض واما التجرد الذى هو اللا عروض فيقتصر الى السلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد وهو عدم العروض فيكتفى فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص عنه بما يمكن تقريره من وجهين احدهما انه حيث لا يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم السوجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان السوجب لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب قل الوجود ليس طبيعة نوصية حتى يلزم تساوى افرادها في التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اى مقول على افرادة بالتشكيك والمقول على الافراد بالتشكيك لا يلزم تساوى افرادة التى هى ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضى ابصاره اجاب المص بنا لانسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوى وان سلم ان الوجود مشكك بالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقة يلزم تركيب الوجود الذى هو الواجب او المباشرة الكلية بين الوجودين اى وجود الواجب

والوجود الممكنات واللازم باطل
فاللزام مثله اما الملازمة فلانه اذا كان
التشكيك مانعا من المساواة في تمام
الحقيقة يكون وجود الواجب
ووجود الممكنات متخالفين في تمام
الحقيقة فلا يخفى حيث ان يكون
بين الوجودين ذاتي مشترك او لا
والاول يستلزم التركيب في الوجود
الذي هو الواجب والثاني يستلزم
المباينة الكلية بين الوجودين واما
بطلان اللازم فلانه قد بان فساد
تركيب الوجود الذي هو الواجب
وفساد المباينة الكلية بين الوجودين
لما تبين ان الوجود معنى مشترك بين
الواجب والممكن واذا كان التشكيك
لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون
وجود الواجب ووجود الممكنات
متساويين في تمام الحقيقة فيلزم
تساويهما في اللوازم فيتشع تنافي
لوازمهما وايضا الواقع على اشياء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض
تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها
على الافراد بالتساوي فلا يكون
مقولا بالتشكيك فله عوارضات ان
تماثلت او تماثلت باعتبار اخر غير
الوجود لان الوجود اذا كان
من عوارض وجود الواجب
ووجود الممكنات لم يكن المعروضات
التي هي الوجودات الخاصة بمجانسة
باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار
اخر غير الوجود فلهذا ان المذكوران
وهما في اللوازم على تقدير التماثل
وتركب الوجود الواجب على
تقدير التجانس وان تباينت
المعروضات اى وجود الواجب
وجود الممكنات كان كل
من الوجودين مباينا لغيره بالذات
متخالفاه في الحقيقة ومشاركا للآخر
في مفهوم هذا العارض الذي هو

الانسان بنفسه واله ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على مدرك الالم والذة والجوع
والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها
الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يمنع) بالبدية (فعل عن نائم او معدوم وجوزه
المعتزلة توليد اوجوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة)
فيقال في جواب الخامسة لانسلم ان مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بدئية ولتنسلم ذلك
فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريده طريقه وتعلقها على الوجه الذي هو منسبط الحكم
بينهما وذلك لايم جميع البديهييات كما عرفت * وفي جواب السادسة ان اصحاب المذهب ادعوا
في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردوا الامام الرازي في شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء
البداهة بمعنى الاولى فيها اسئلهم لكن لاوى قديع خلل في تصور طريقه كما مر فلا يلزم الاشتباه في الاوليات
وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة (بأن الجازم بها) اى تلك القضايا التي
ادعت اصحاب المذهب بداهتها (بدئية الوهم) لا بدئية العقل (وهى) اى بدئية الوهم (كاذبة)
لا اعتماد على احكامها (اذ تحكم بما يتبع نقائضها) اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم

الح) استشهد على حل الحل في المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور من الحكماء وهو
ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ماهو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة
الا ان رسم الجزئيات المادية في آلتها هي كالصحيفة عند الناظر ولك ان تحمل الحل على معناه الظاهر
فيكون الخلاف في ان حصول الالم والذة الجسميين في ذات الانسان او البدن الذي هو آله على ماهو
التحقيق وانما يحمل الشارح على ذلك رغبة للطائفة بما في النهاية فانه المقول عنه قوله فانها الانسان
بالحقيقة) واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقديس الالم والذة والمدرك
عند الحكماء ايضا هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك
بلا واسطة امر خارج فالتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفيه قوله يمنع الفعل) اى الاختيارى اذ
مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا (قوله يمنع بالبدية الفعل عن نائم الخ) اى غير ما يلزم الحيوة
كالفس اما ما يصدر عنه من التغلب والحكمة فليس منه في حال النوم بل في حال بين النوم واليقظة
ولعل هذا مذهب بعض الاشعرية والا فالصنف نص في مصب القدرة بالتعلق كثير من على جواز
صدور الافعال المتقدمة القليلة عن النائم واختلفوا في كونها مكتسبة او ضرورية وما قيل ان المراد الفعل
الاختيارى فريد عليه ان الفعل المولد ليس باختيارى عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل
عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به (قوله وجوزه المعتزلة توليدا) كالقتل
المولد حال نوم الراعى او موته من الرعى الصادر عنه حال اليقظة والحيوة (قوله ضرورية) وهى
اعم من البدئية بمعنى الاولى والاشتباه في الاعم لا يوجب الاشتباه في الاخص لجواز كونه في ضمن
غير الاولى قوله في شبهة السوفسطائية) وهم منكرون بالبديهييات والحسيات ايضا فلو كان المدعى في
القضايا المذكورة هو الاولى لم تعد القدح في الحسيات (قوله في شبهة السوفسطائية) النافين لعلوم
الضرورية مطلقا فذلك القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتا لمصاهم وهو عدم
الوثوق على العلوم الضرورية مطلقا قوله اى عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة) قبل هذا الجواب
يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامر جنة والمعاداة اوجب الجزم في بعض
القضايا ولراعاة بأن يقال انما وقع التعارض بين البديهييات الوهمية والعقلية فرأى في بادئ الراى
انها قطعيان وللمخافة بأن يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حينما كان بحسب الوهم لا العقل فتلن
انه بدئى بداهة العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطاؤه والسادسة كما قرره الشارح فلا وجه
لتخصيصه لكونه جوابا للشبهة السادسة (قوله اى عن الشبهة الاخيرة) اشار بهذا التفسير الى
قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يرد الى اقرب المذكورات (قوله وهى كاذبة) اى
في الجملة (قوله اذ تحكم بما يتبع الخ) اى في بعض المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لتقبض ما حكمت به

بان الميت جاد وان الجاد لا يخاف منه وهما يتبحران نقبض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف
بدية العقل فانها صادقة قطعا وقديقال اراد ان بدية الوهم تحكم بما يتبع نقائض هذه القضايا
التي جزمتم بها (قلنا فيتوقف الجرم بها) اي بالبدهييات ويحكمها (على هذا الدليل) الذي يظهر به
كذب بدية الوهم اذ به يمتاز بدية العقل عنها (فيدور) اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف
على صحة البدهييات التي استعملت فيه (وايضا) اذا توقف الوثوق بحزم البدية بقضية على
انه ليست جائزة بما ينتج تة نضها اذ لو جزمتم به ايضا لكانت تلك القضية ايضا من الاحكام الوهمية التي
لا وثوق بها (لا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (ما لم يتيقن انه لا ينتج نقضيه) اي ما لم يتيقن
ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البدية ما ينتج نقضيه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غاية عدم
الوجدان) مع التفحص البالغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب من الشبه
الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بدهييات او نظريات
مستندة الى بدهييات فلو كانت قاذحة في البدهييات لكانت قاذحة في انفسها وورد بان لم تقصد
بايراد الشبه ابطال البدهييات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فقصودنا
حاصل (ثم انهم) اي المذكورين لبدهييات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصوصهم (ان اجبتم عنها)
اي من هذه الشبه (قد التزمتم ان البدهييات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها

فتكون في احد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على احكامها مطلقا الا لشهادة لهم (قوله وقديقال الخ) على
التوجيه السابق ضمير نقايضها راجع الى بدية الوهم بأدنى ملازمة او بحدف المضاف اي احكامها
بخلاف هذا الترجيح فانه فيه راجع الى ما يرجع اليه ضمير بها اعني القضايا المذكورة والاول اظهر
معنى لان دعوى ان بدية الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقايضها تعسف واعلم انه قد توهم
ان هذا الجواب يدفع الشهة الثالثة والرابعة والخامسة ايضا فلا وجه لتخصيص بالسادسة وليس
بشيء لان خلاصة الثالثة جواز كون الجزم في الاوليات ناشئا من مزاج او عادة مامين فلا تكون
يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بد في دفعها من اثبات ان المزاج والعادة
لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجرم بدية بحجة مقدمات الدليل القاطعين المتعارضين
مع كون احدهما خطأ فوجب رفع الوثوق من جميع البدهييات لجواز ان يكون الجزم في كلها من هذا
القبيل فلا بد في دفعها من اثبات ان الجزم في تلك الصورة ناش من بدية الوهم وخلاصة الشهة
الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بحجة مقدماته بدية آونة فوجب رفع الوثوق عن جميع البدهييات
لجواز ظهور خطأها بعد ازمة متطاولة فلا بد في دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناش من بدية الوهم
وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بدية العقل ولا شك ان ذلك الاباتين دونهما خرب القناد بخلاف
السادسة فانه يكفي في دفعها مجرد جواز ان يكون الحاكم في تلك القضايا بدية الوهم كما لا يخفى قوله
اي يلزم الدور (وجه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل اعني يدور مستند الى مصدره بالتأويل
المشهور فالتركيب من قبيل لقدحيل بين العير والنزوان (قوله اي يلزم الدور) اشارة الى ان الفعل
مستند الى المصدر كما في قولهم لقدحيل بين العير والنزوان (قوله يتوقف على صحة البدهييات الخ)
فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بحجة البدهييات مطلقا على الجرم بحجة هذه البدهييات
وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقا اذا اريد بالدور معناه الحقيقي وان اريد به توقف الشيء
على نفسه فنقول فيلزم توقف الجزم بهذه البدهييات على الجزم بها لكونها من جلة البدهييات (قوله
وايضا اذا توقف الخ) وروده على تقرير قديقال ظاهر واما على تقرير الشارح فقيه بحث لانه
حيث توقف الوثوق بحزم البدية بقضية على ان ليس الحاكم بها بدية الوهم لاهل انها ليست
جائزة بما ينتج نقضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بدية الوهم من بدية العقل الا بهذا الوجه
كيدل عليه تقديم الجار والجور في قوله اذ به يمتاز بدية الوهم عن بدية العقل (قوله اي ما لم
يتيقن ان ذلك الخ) قوله لا ينتج على صفة المجهول من قولهم اتجت الناقة بصيغة المجهول ويتبعها

الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة
لها في الوجود الذي هو عارض
زائد على حقيقته وهو عين المدعي
ولنائل ان يقول الوجود المطلق
الذي هو وصف مشترك بين وجود
الواجب ووجود الممكنات مقول على
الوجودات التي هي افرادها بالتشكيك
لان المقول بالتشكيك هو كل واحد واقع
على افراد لا على سواء بل
على اختلاف اما بالتقدم والآخر مثل
وقوع المنصل على المقدار وعلى اليأس
الحاصل في محله واما بالاولوية
وعدمها كوقوع الواحد على مالا
يقسم اصلا وعلى ما يقسم بوجه
آخر غير الذي هو به واحد واما
بالشدة والضعف كوقوع الايض على
الثلج والماج ووقوع الوجود على
الوجودات التي هي عوارض
الماهيات محتو لهذه الاختلافات
فانه يقع على وجود العلة ووجود
معلولها بالتقدم والتأخر وعلى
وجود الجوهر ووجود العرض
بالاولوية وعدمها وعلى وجود
القار ووجود غير القار بالشدة
والضعف فيكون الوجود مقولا
بالتشكيك على الوجودات واما
قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة
الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم
قوله والاي لزم التركيب او المباشرة
الكلية بين الوجودين قلنا المباشرة
الكلية بين الوجودين في الحقيقة
لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز
ان يكون الفرد من الوجود الذي هو
عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية
للافراد التي هي وجودات الممكنات
مع اشتراك الجمع في الوجود المطلق
الذي هو عارض لثلاث الافراد واما
قوله وان تباينت المعروضات كان
كل منها مخالفا لغيره بالذات وشاركه
في موهوم هذا العارض وهو عين

المدعى مع انه مناف لما قيل اولا فيمد
اما انه مناف لما قيل اولا فلان
ما قيل اولا هو انه لا يمتع التشكيك
المساواة في تمام الحقيقة فقد واجب
تحقق المساواة مع التشكيك وتبين
المعروضات بالكلية على تقدير
التشكيك مناف له واما انه باطل فلان
المدعى ان وجوده الخاص زائد على
ماهية كالأوجود الخاص للمكانات
وهذا يلزم من التشكيك ومن مباينة
المعروضات بالكلية بل التشكيك
يقتضى كون الوجود المطلق مازدا
زائدا على الوجودات الخاصة
والمباينة في المعروضات
يقتضى مباينة الوجود الخاص
لواجب الوجود الخاص للمكانات
وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص
مأزدا في الواجب كما في الممكنات
والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني
انه لو كان الواجب هو الوجود
المجرد لكان مبدأ الممكنات هو
الوجود وحده أى من حيث هو هو
من غير اعتبار شئ آخر واللازم باطل
اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو
الواجب والواجب هو الوجود
المجرد وليس لقيد الجرد مدخل
في التأثير والالكان السلب جزأ
من مبدأ الممكنات وهو محال واما
بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ
الممكنات هو الوجود وحده لشارك
الواجب كل وجود في المبدئية لان
كل وجود مساو للواجب في الوجود
من حيث هو هو وهو محال قيل لا نسلم
ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود
المجرد للزم ان يكون السلب جزأ
من المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان الجرد
جزأ من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز
ان يكون الجرد شرط تأثير المبدأ
لاجزءه ويجوز ان يكون السلب

(الاجاب عنها) أى من هذه الشبه (وأنه) أى الجواب عنها اما يحصل (بالنظر الدقيق
فلان) (البديهيات) (ضرورية) لتوقفها حيث تدعى ذلك النظر الدقيق (وهو) أى عدم بقائها
ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة (المراد) من ايراد تلك الشبه (وايضاً يلزم الدور) لتوقف
البديهيات حيث تدعى النظرية المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان
بمقدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسه (وان لم يجيبوا عنها) أى عن الشبه (تمت
ونفت الجزم) بالبديهيات واجيب عن ذلك باننا لا نشغل بالجواب عنها لان اوليات مستغنية عن
ان يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها تلك الشبه التى نعلم انها فاسدة قطعاً وان لم يتيقن عندنا
وجه فسادها او نشغل بالجواب لظاهر فساد الشبه لاحتياج العقل في جزئه بحجة البديهيات
الى ذلك الجواب فانه جازمها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكرونها) أى
الحسيات والبديهيات (جميعاً) وهم السوفسطائية قالوا دليل الفرقين يطلهما) أى الحسيات
والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل بطلان اصله المخصص فيهما (ولاطريق الى العلم
غيرهما) أى غير الضرورة والنظر (وامنلهم) أى افضل السوفسطائية (اللا أدريه) القائلون
بالشك فأنهم قالوا ظهر بكلام الفرقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد
من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما لم يلزم الدور وليس لاشئ
يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطل فوجب التوقف فى الكل فاذا قبل لهم لقد قطعتم بشبهكم
هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم
كلامكم (قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان والوجوب (فيما ناقض) فى نفسه كما وهمتم
(بل) يفيدنا (شكاً فاشاك) فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضا (فى انى شك
وهم جراً) فلا ينتهى الى الحال الى قطع شئ اصلاً فتم مقصودنا بل تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى
بالعنادية وهم الذين يمانسون ويدعون انهم جازمون بأن لا موجود اصلاً وانما نشأ مذهبهم
هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يحصل من ان يتناهى قبوله
للاقسام فيلزم الجره وهو باطل لادلة نفيه اولا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة منبئيه ولو كان
شئ ماموجوداً لكان اما واجبا ارمكسا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة فى الوجوب والامكان

اهلها (قوله لتوقفها) أى توقف الجزم بها والحكم بحجتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر
لا يفي كونها ضرورية قوله وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسه (لزم
توقف الشئ على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهى على ثبوت البديهى وان تعار البديهيات
ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من ان الدور يغاير توقف الشئ على نفسه وان استلزمه
لكن اطلاق الدور عليه ايضا شائع ولو تجاوزا فليعلم الدور اياه ولو فهموا الجواز وجه ذلك ان
تقول حقيقة الدور يجوز بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية او بديهية اما على الاول فظاهر
واما على الثانى فلان البديهيات حيث تدعى توقف على الدلائل المذكورة فى معرض الجواب والدليل
عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجره
فيحقق الدور حقيقة الهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات
قوله ولا طريق الى العلم غيرهما) قيل الالهام والتعليم بل التنصية ايضا تطرق لهما مع انها غيرهما ورد بان
المراد لا طريق معدوراً وفيه ان الضرورة ايضا ليست طريقاً مقدوراً مع انهم اثبتوها طريقاً فالاولى
ان يقال انهم يعمدون كون الامور المذكورة طرقاً للعلم ولا يستعملون ذلك (قوله ولا طريق غيرهما)
اذ الالهام ليس من اسباب المعرفة بالشئ عند اهل الحق والتعليم داخل فى النظر الا ان صاحبه غير
مستقل به والتنصية التى تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة قلما يفي بها المزاج نادر فى حكم العدم
(قوله فيما ناقض) منصوب جواب النى قوله وشاك فى انى شك) قيل فيلزم التسلسل فى الشكوك
واجب بانهم شاكون فى لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن ان يمتنع على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية

شرط تأثير المؤثر اجاب المص بأنه
يجب ان يكون كل وجود سبباً الا انه تختار
هذه اثره لقلد شرطه الذي هو يمكن
الحصول ولقاتل ان يقول مبدأ
الممكنات هو الوجود الخاص الذي
هو عين الواجب وهو مبين لوجود
الممكنات ومشاركه في الوجود
المطلق الذي هو عارض للوجود
الخاص للواجب ولوجود الممكنات
فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركاً
لواجب في كونه سبباً للوجه الثالث
ان وجود الواجب معلوم لان
وجوده هو الوجود المشترك للمعلوم
بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده
غير ذاته وحيث ان يكون
الوجود داخل في ذاته فيلزم التركيب
او خارجاً عن ذاته فيكون زائداً
ولقاتل ان يقول الوجود الذي هو
معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق
العارض لا الوجود الخاص الذي
هو عين ذاته ولا يلزم من بداهة
الوجود المطلق الذي هو عارض
بداهة الوجود الخاص الذي
هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود
الخاص زائداً قال: اخرج الحكماء
بان وجوده لو زاد لاحتاج الى
معروضه فاحتاج الى سبب مقارن
فيقدم ذاته بالوجود على وجوده
ويلزم التسلسل او مبين فيكون
ممكنوا واجب بان العلة المقارنة لا يجب
تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات
علة قابلة لوجود ذاتها واجزاء الماهية
علة لقوامها مع ان تقدمها ليس
بالوجود اقول: اخرج الحكماء
على ان وجوده عين ذاته بان وجوده
لو زاد لاحتاج الى معروضه لان
الوصف العارض يحتاج الى موصوفه
المعروض فيكون وجوده ممكن بالان
الحاجة الى الغير يمكن فيحتاج وجوده
الى سبب اما معارن وهو ذاته او صفة
من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود

وبالجملة مامن قضية بدئية او نظرية الاولى معارضة مثلاً في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم
جزتم بانشاء الاحكام كلها وبزومها عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضاً لنفسه * ومنهم
فرقة تالفة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد
مثلاً ان العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل
بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيها اذ ليس في نفس الامر شيء يحق واجتنبوا على ذلك بان الصفاوى
يعد السكر في حقه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات و ذلك بما لا يخفى فساد فظهر ان
السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشبهون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون
في العالم قوم هؤلاء يتصلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوطاً بلغة
اليونانيين اسم لعلم واسطاً اسم لغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما في ان فيلاً بلعته اسم للحص
وفيلسوف معناه محب العلم ثم حرب هذا ان اللطائف واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمنظرة
معم) اى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لانها لا قادة للجهول)
الححتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) اى محتاجة الى النظر
(والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فالتقى القيدان المعبران في المناظرة (فلا تستغل به)
اى يجواب ما ذكره من الشبه (الزام لمذهبهم) وعحصل لغرضهم كما قرروه في قولهم ان اجبت
عنها الخ (بل الطريقي معم) في الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم امور لا بد لهم
من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها (مثل انك
هل تميزين الالم والهة اويين دخول النار والماء اويين مذهبك وما يناقضه فان ابوا الا الاصرار)
على الانكار (اوجعوا ضرباً واصلوا ناراً اويترفوا) اى الى ان يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات
وبالفرق بينه وبين الهة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول
الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه و وجوه فسادها
يفيدهم التثبت فيما يرمونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح في بادئ رأيهم

فينقطع بانقطاع الاعتدال قوله وبالجملة مامن قضية بدئية الخ) هذا يدل على ان انكارهم لا يقتصر
على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة
في كلامهم لا بان الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولوثبت فبأنظار دقيقة
فكيف يحصل الزام منكرى اجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخ (قوله وبالجملة الخ) اشار بذلك الى
ان انكارهم لا يختص بالموجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الامر قوله ويرد عليهم انكم الخ)
وايضاً يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل قوله
وهم قائلون بأن حقايق الاشياء الخ) قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لان اعتقاد تبعية حقايق
الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر نقل الكلام اليه فيلزم اما
الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر او التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا
لروم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية بجمل فلا عذر فأنامل فان قلت
هم اعترفوا بحقيقة الثبوت حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق اى ثابت مقرر لا يقبل التبدل
فبما التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم (قوله تابعة للاعتقادات) فليس للاشياء ثبوت
في انفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب قوله يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون بأحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان
يكون خطأ كما في سائر الاغلاط الحسية والجواب ان المراد اويترفوا بالالم حقيقة فاذالم يعترفوا بحقيقة
الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به خطأ بتركون في النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير
فنتهم باحترافهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم مثلاً امر حقيقياً
او احترافهم فيحصل المقصود البتة (قوله الى ان يعترفوا) اويحترقوا حذف الثاني لظهوره قوله الذي

﴿ المرصد الخامس في النظر ادبه يحصل المطلوب ﴾

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وقيه مقاصد) * المقصد الاول في تعريفه
 قال القاضي (الباقلاني النظر هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن واورده عليه اسئلة) اربعة السؤال
 (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و (الظن الغير المطابق جهل) فيلزم بما ذكره في تعريف
 النظر ان يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الامدى وزاد عليه فقال المصنف (ولا يطلبه ما قلنا فاذن
 المطلوب) بالفكر من الظن (ما يعلم مطابقته) للواقع (فيكون علماً) لا ظناً وحيث ان يكون قوله او غلبة ظن
 مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن
 هو اثبات العقائد الدينية (هذا انسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث
 يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثانى الذى هو انسب بجعل موضوعه ذات الله
 تعالى على ما سبق التفصيل (قوله الذى هو اثبات الخ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام
 وهو الاظهر المناسب لاراد مباحث النظر فيه (قوله وقيل هو معرفة الله تعالى) بان يراد به المطلوب
 من خلقه الانسان قال الله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما
 اى يعرفون وحل التوجيهين على الاختلاف في موضوع الفن بانه المعلوم او ذاته تعالى لا يظهر به
 وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية اى شئ كان موضوعه (قوله فيلزم
 بما ذكر في التعريف الخ) من كون الظن المطلق مطلوباً ان يكون الجهل مطلوباً (قوله وهو ممتنع)
 اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم لما في الواقع ولا شك ان عدم العلم
 يمتنع طلبه امتناعاً ذاتياً قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ (الزائد اصالة على ما ذكره الامدى هو التفريع
 المذكور لا قوله ولا يطلبه ما قلنا لان الامتناع الذى ذكره الامدى يؤل الىه (قوله وزاد عليه الخ)
 اشار بذلك الى ان ما ذكره الامدى ملحوظ للمصنف ايضا لانه تركه لظهوره وزاد عليه وجها آخر
 وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه ما قلنا قوله لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس
 عطفا على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير مائد الى الجهل على ما فهم وقيل انه المراد بالامتناع
 في عبارة الامدى فالزائد قوله فاذن المطلوب قوله فاذن المطلوب بالفكر بالظن ما تعلم مطابقته للواقع (
 اى الذى يطلبه المفكرة ينظره ان يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حيث لا ان
 المطلوب به ما يعلم مطابقته للواقع فان المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان
 يعلم مطابقته وبهذا يدفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد المطابقة تقليدا او بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون
 المطلوب علماً على انهما جزمان فيقايان ايضا فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يجزم بمطابقته
 لا يكون ظناً هذا وقد يقال المطلوب ما يكون مطابقاً لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علماً تأمل (قوله
 فاذن المطلوب بالفكر الخ) اى المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذى يعلم مطابقته بعد حصوله اذ لو
 لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمال ان يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوباً في الجملة
 وقد بان بطلانه (قوله فيكون علماً) لكونه جزءاً مطابقاً للواقع ضروره ان ما يعلم مطابقته تجزئ به
 النفس قوله ويمكن ان يقال قد يكتفى الخ (قيل طلب الظن من حيث هو ظن اى اعتقاد راجح عين
 طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح امراً غير ما ذكره المصنف في المآل واثبت خبراً بأن قول المصنف
 من غير ملاحظه المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب الذى ذكره المصنف جواب من لزوم
 طلب العلم والجهل فلذا قال من غير ملاحظه المطابقة وعدمها يعنى علمها والافلاحة اصل المطابقة ولو ظنا
 بما لا بد منها في الظن ظاهر الخ حيث يثبت الجوابان في المآل بى فيقبح بحثه وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته
 كان علماً وان علم عدم مطابقته كان جهلاً وان ظن نقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن ان يقال الظنون انما
 تكون متعاقبة بالظنون بعد الملاحظة القصيدة فينقطع بانقطاعها (قوله وقد يكتفى) اى لانسلم ان المطلوب بالفكر
 هو الظن المعلوم مطابقته لم لا يجوز ان يكون الظن المطابق الذى يظن مطابقته بعد حصوله (قوله
 قلنا بل يطلب الخ) اضراب عن مقدر اى لانسلم انه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوباً ان يكون

على وجوده ثم الكلام في ذلك كاللزام
 في الاول ويلزم التسلسل واماميان
 فيحتاج واجب الوجود في وجوده
 الى غيره فيكون ممكناً واجيب باننا
 نختار ان احتياج الوجود الى سبب
 مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالو
 جوده على وجوده قلنا لانسلم ان العلة
 المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على
 معلولها فان ماهية المكنات علة قاطبة
 لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود
 على وجودها او اليلزم التسلسل
 وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها
 مع انها غير متقدمة عليها بالوجود
 قال فرغ اتصاف الشئ بالوجود
 ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام
 الصفة به فرع على كونه موجود
 فلو يعلل كونه موجوداً لزم الدور
 اقول لما كان السبب المقارن اهم
 من ان يكون الذات او الصفة وكون
 السبب المقارن هو الصفة اخص منه
 والعام كلى والخاص جزئى اضافى
 بالنسبة اليه والجزئى فرع الكلى
 جعل هذه المسئلة فرعا لكون وجود
 الواجب ذاتاً فقول ماهية الشئ قد
 يكون سبباً للصفة من صفاته كالاربعة
 للزوجية وقد يكون صفة لها سبباً
 لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
 ككون الناطقية سبباً للمتعجبة ومثل
 الخاصة للخاصة ككون المتعجبة
 سبباً ضاحكية واما اتصاف الشئ
 بالوجود ليس لاجل صفة اخرى
 قائمة بالشئ فان قيام الصفة بالشئ
 فرع على كونه موجوداً فلو علل
 كون الشئ موجوداً بقيام الصفة
 بدزم الدور فتعين ان يكون الوجود
 اذا كان ذاتاً على ماهية الواجب
 يكون سبباً المقارن هو الذات
 لا المقارن الذى هو الوصف
 ولا المبين ولقاتل ان يعول الماهية

(من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) المظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذي هو الظن مطلقا (طلب الاخص) الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني) غلبة الظن غير اصل الظن (بلا شبهة) (فيخرج عنه) اي عن تعريف القاضي (ما يطلب به اصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعاً (فلا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل او غلبة الاعتقاد التي في الظن وقائدة العدول الى هذه العبارة هي التنبية على ان الغلبة اي الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد اجاب عنه الاعمى بان له) اي لنظر (خاصيتين اقادة) اصل (الظن واقادة غلبته) بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر احدهما) يعني احدي الخاصيتين (ولا يجب ذكر الكل) اي كل خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان اقادة العلم خاصة نائمة للظن كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدي الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده

الظن المطابق الذي يعلم مطابقته مطاوعا بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن اي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالعمل في الاجتهادات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد الخطي ايضا وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف بامزيد عليه وان القول باتحادهما في المالك وهم (قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ) دفع لما ادعاه المعارض من قوله ادولم يعلم مطابقته لاحتمال ان يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوبا (قوله لان الرجحان مأخوذ في حقيقته) مقوم اياه بمير له عماءه من انواع الادراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان لدى هو فصل له مقدمته في الوجود لا المعنى المصدرى الذي هو الاعتباري المحض ولا اتحاده معد في الوجود عبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل ان كونه مأخوذا في حقيقته لا يصح ان يعبر به عنه ويقال ما يطلب عليه الظن مقام ما يطلب به الظن (قوله فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) اشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه الحق في حواشيه القديمة (قوله فكأنه قيل الخ) فاضافة الغلبة الى الظن لامية ولا اختصاص من حيث كونه جراً له مقوما اياه ولذا قال الشارح في لن دون هي الظن فاقيل ان الاولى ان يقول هي الظن ليس بشئ قوله التي في الظن) قيل الاولى ان يقول او غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليس بشئ وانما خير بان الظن هو الاعتقاد العال بالانفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لا غلبة نفس الاعتقاد قوله وقائدة العدول الى هذه العبارة هي التنبية الخ) لا يخفى ان كون الرجحان مأخوذا في ماهية الظن امر مشهور فالتنبية عليه بعبارة ظاهرة في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه (قوله على ان الغلبة اي الرجحان) لان المعنى المصدرى مأخوذ في ماهية الظن مقوم اياه بمير له عماءه من الادراكات وهذا التنبية حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتيا له وهذا التنبية غير مشهور وان كان كون الظن موصوفا بالرجحان مشهورا فتدبر فانه يمازى فيه الاندام (قوله اذ يوجب جوابه الخ) النثار الاول نقض اجابى لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر الثاني حل له بان الاكتفاء باحدى الخواص انما هو في الخواص الشاملة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منهما خاصة شاملة للنظر فيصور الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذي يطلب به العلم ان شانه هذا ولذا اورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الكفر في صـ ورتي العلم والظن متعديا لانه حركة في المعاني طلبا للباقي يصدق على كل نظر انه حركة في المعاني من شانه ان يطلب به علم وظن وغلبة على تدبر ولا تلتفت الى الشكوك التي

من حيث هي هي يتمتع ان يكون علة وجود و المنازع مكابر مقتضى عقله لان بدهة العقل حاكمة بوجوب قدم ماهو علة للوجود بالوجود بالنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان ابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول لحاصل بخلاف الفاعل للوجود انه معط للوجود والمعطى المفيد للوجود يتمتع ان لا يكون موجودا الا انفس باب اثبات الصانع واما لقابل للوجود فليس يقابل له الا اعيان والاي لم ان يكون لقابل جود منقرد في الاعيان ولعارضه ذي هو الوجود ايضا وجود حتى مجتمعا واجتماع الحال والمحل كالجسم للنسبة الى البياض وهو باطل بل كون لاهية هو وجودها واعتبار الماهية نفردة عن الوجود انما هو في العقل بان يكون الماهية منفكة عن الوجود العقل فان كونها في العقل وجودها لعقل كيان كونها في العين وجودها لعيني بل بان العقل من شانه ان يعتبر لاهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار اشئ يس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف لاهية بالوجود امر عقلي فالماهية نما تكون قابلة للوجود في العقل لا يمكن ان تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء لاهية كالجنس والفصل فانهما علة لاهية لا الوجود فلهذا لا يجب قدمها بالوجود على الوجود - قال ٣ الرابع في ان المعدوم ليس بآب لآل المعدوم ان كان مساويا للمعنى او احص منه صدق كل معدوم منق وكلمة معنى ليس بآب فالعدم ليس بآب وان كان اهم منه لم يكن

ظاهر خروج ما يطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفي بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراد فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخاص فاما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التعديد) اما يكون للماهية من حيث هي (وهذا) الذي ذكره القاضي في تحديد الطر (تعديد لاقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمي و (الاتقسام اليهما) اي الى هذين القسمين (خاصة له) اي للنظر (بمجرة) اياهما عدا (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على التزديد بعبارة اخرى فيقال) لفظة (اولترديد وهو) اي التزديد (للابهام فينا في التعديد الذي يقصده البيان والجواب منع كونه) اي كون اوفى الحدود التي ذكر فيها (لترديد بل) هو (لتقسيم اي ايا كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (فهو من المحدود

نشأت من قلة قوله خروج ما يطلب به الظن مطلقا) قيل مرادنا لجيب منع لزوم الجامعة في الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بيئة شاملة قول له ولان هذه الخاصة غير شاملة الخ (قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد بطلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الهيئة وذلك بأن يكون حركة في المعقولات لتعصيل مبادئ المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعروف واجب الصدق على كل افراد المعرفة بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شأنه ان يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شأنه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بأن يكون حركة في المعقولات الخ فقيده تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بامن شأنه ان ينطق لشمله من حيث انه جسم حساس الخ جميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بأن غرض القائل حل قولهم ما من شأنه ان يطلب به كذا على معنى ان من شأنه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتعصيل مبادئ المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السهماء فوقنا ونظائره مما جعل قطع وقوع احد طرفيه لكن عدم تأني مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكره جعل بحث الهمم الا ان يلتزم صحته على هذا الوجه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن التبادر على ان قوله او غلبة ظن يكون مستدركا حيث لا فائدة يعتد بها والحل على التغيير في التعريف مدفوع في مقام التعريف فتأمل (قوله التعديد الخ) تقرير السؤال ان ما ذكره القاضي تعديدا لاقسام النظر ولا شيء من التعديد بتعديدا ما الصغرى فلان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر واما الكبرى فلان التعديد بيان للاقسام والتعديد بيان لفهوم الشيء من حيث هو وحاصل الجواب اننا لانسلم انه تعديد لاقسامه بل هو شرح لفهومه باعتبار خاصته اعني الانقسام اليهما لانه لما كانت خاصة بفهومه فقط غير صادقة على افراده اخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان اخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيما هو سبب لانقسامه اليهما فقبل الفكر الذي يطلب به احد الامرين اليهما كان فهو تعريف رسمي له فذكر بانه ما خفي على الاقوام وزل فيه الاقدام قوله الذي ذكره القاضي في تحديد النظر (المراد بالتعديد في اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع للمانع وههنا كذلك فلا ينافي المطلق التعديد كونه رسميا قوله والاتقسام اليهما خاصة) قيل هو حيث تعريف بالاحص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي يطلب بها احدهما فقط وبالجملة المعروف يجب ان يصدق على كل افراد المعرفة ولا كذلك الاتقسام وان ازيد به المقسم واجيب بان المعروف احدهما المساوي لكن رد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المتخصصين الذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لا يتجزأ في الجملة المعتبرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء باقسامه ويجب بان القسم ذات الامرين والمعروف هو المفهوم (قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال في الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان اول التقسيم والتقسيم يتأني التعديد وحاصل الثاني ان اولترديد وهو يتأني التعديد نعم منشأ السؤال واحد وهو وقوع كلمة او في التعريف وغاية ما بان ان السؤال الثالث هو ان كلمة او يتأني التعديد وقد تقرر منافاته اياه بتلك العبارة وقد تقرر بهذه العبارة (قوله او لترديد) لانه موضوع

تقيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول على المتنى فالمتنى ثابت هذا خلف **اقول** **المبحث الرابع** في ان المعدوم ليس بشيء لاختلاف في ان المتنى اي المنع لذاته ليس بشيء في الخارج واتما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكاً عن الوجود فن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكن ان يقول بأن المعدوم الممكن شيء في الخارج والازم اجتماع القيصين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا بينهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شيء منقرر ثابت في الخارج منفكاً عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بأن المعدوم ان كان مساويا للشيء او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم متنى ولا شيء من المتنى ثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم ثابت في الخارج وهو المطلوب وان كان المعدوم اهم مطلقا من المتنى لم يكن المعدوم تقيا محضا لانه لو كان تقيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذالم يكن تقيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المتنى فيصدق قولنا كل متنى معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل متنى ثابت هذا خلف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اهم من المتنى يكون بعض

وحاصله ان المراد بان قسمان المحدود حده هذا وهو انه الفكر الذي يطلب به علم وقسم آخر منه حده ذلك وهو انه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لتقسيم المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بان الحد اما هذا وامادك على سبيل الشك او التشكيك لينافي للتصديق السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لاجابة اليه (اذ باقى الحد مغن عنه) فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد) بالفكر ههنا هو (الحركات التخيلية) اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في المقولات تسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا (كيف كانت) اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب به قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كما كثر حديث النفس (فهو) بالعلم الذي ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ماهو المتعارف (والباقي) من الحد (فصل) له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر بما له مدخل في ذلك الطلب (قال الامدى لم يذكره جراً

لاحدا الامر من غير تعيين قوله فهو من المحدود) يعني انه لتقسيم المحدود لالتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فذا تقسيم المحدود كائن يقال الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ما تركب من جوهرين او ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يشتملها (قوله وحاصله الخ) لما كان عبارة المتى موهمة بالحكم بدخول القسمين في المحدود فيكون تعديدا لا قسما لا تعريف اشارة الى دفعه بان المقصود منه ان المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف احدهما هذا تعريف الآخر ذلك (قوله على سبيل الشك) من التكلم او التشكيك للمخاطب (قوله الحركات) الظاهر الحركة الا انه اورد صيغة الجمع لتصريح بالشمول ليرتب عليه كونه جنسا (قوله اي الذهنية) بذكر الخاص واردة العام (قوله لا العينية) فقيد التخيلية لاجراء العينية المحسوسة كالحركة في الابن والكيف والكم والوضع لالاحترار عن الحركة لاجراء العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المقولات حتى يكون مافيا لما قيل واطلاق الفكر على الحركة التخيلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العلم في مجتهد العلم حيث قال فان اريد بالفكر الحركات التخيلية الخ قوله فلا يكون مافيا الخ) لشمولها بهذا المعنى للمقولات والمخيلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد قوله فهو جنس فنظر والباقي فصل له) قدسقى الاشارة الى ان القدماء يسمون ماهية الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كادل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقي فامله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق يكون هذا التعريف رسميا بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كاسيائي لكن في قوله والفصل يحصلها بعض نبوة من هذا التوجيه الا ان يجعل قوله ويميزها عطفا تفسيره (قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل له) بناء على ما تقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتسارية فما اعتبر داخلا في مفهوماتها فهو ذاتي لها (قوله والفصل يحصلها الخ) التحصيل بالمعنى اللغوي اي جعلها حاصلة متحققة في نفس الامر لا بالمعنى الاصطلاحى اعني ازالة ابهام الجنس وجعله مطابقا لتام ماهية النوع فانما تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقي فصلا بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ما ذكره سابقا من ان هذا التعريف رسمى وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبنى على ان يكون ما ذكره تعريفا لمطلق النظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخل في ماهية القسم وهذا معنى على ان يكون ما ذكره تعريفا لتقسيمه فالمراد العلمى الفكر الذي يطلب به العلم والنظر الظنى الفكر الذي يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهوميهما وحل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقا مما لا يقبله الطبع السليم سيما اذا لوحظ قوله والفصل يحصلها قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر

افراد ما ينافى لا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا يشج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حيثئذ واجب عنه بانه اذالم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المتنى ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذالم يكن الاخص اطلاقا ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولتقابل ان يقول المعدوم اذا كان اعم من المتنى لا يقتضى ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس ثابتا وهو المتنى فان قيل اذالم يكن ثابتا يكون نفيا محضاً فلم يبق فرق بين العام الذى هو المعدوم وبين الخاص الذى هو المتنى اجيب بان الاطلاق اذالم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من المتنى المحض ويكون الفرق بينه وبين المتنى لجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المتنى على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس ثابتا في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم باليدمية ان المعدوم لا يثبت له في الخارج فلا يحتاج على ان المعدوم ليس بشئ في الخارج على وجه الرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدول وهو ان القائلين بان المعدوم شئ قد ابدوا القدرة وهى الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج مناقات وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا انبى القدرة لانها لو ثبتت فبأثيرها

من التعريف بل قال النظر هو الفكر (بياناً لاتحاد مدلولهما) وما بعده هو الحد لهما وفيه
 تحمل لا يخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جداً
 وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان التبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اراد بيان
 ترادفهما لقبيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره القاضي (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه
 من الصحيح والفساد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل
 الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اي ولا نظر (تعريفات بحسب المذاهب فن يرى انه)
 اي النظر (اكتساب المجهول بالعلوم السابقة) على ذلك المجهول (وهم ارباب التسليم)
 القائلون بالتعلم والتعليم للجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة او مضمونة
 للتأدي الى) امر (آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة
 وحدهما) اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف
 من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها
 (نرا) قليلاً (خداجاً) ناقصاً (كما قاله ابن سينا لا يشق غليلاً) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب
 ان يندرج فيه جميع افراد التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اوجب ايضا بانه لا يدمع الفصل
 والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانها بحسب مفهوميهما اهم من المحدود فلا يتصور الانتقال
 منهما اليه الامع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضاهما مشتقان ومعنى المشتق شره المشق منه
 كالحياة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما اوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحل
 السبب على القريب اما خروج غير الدليل فظاهراً واما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه
 (قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة
 ماله مدخل في الاكتساب واثار بلفظ الابهام الى كونه باطلاً من احكام الوهم الى اضعفه واندفاعه
 بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما (قوله بياناً لاتحاد
 مدلولهما) اي مفهومهما فالأمدى حل الفكر على المعنى المتعارف (قوله الشامل لجميع اقسامه) لان
 جميع افراد طلب به العلم والظن سواء حصل اولا قوله لجميع اقسامه من الصحيح الخ) لان الطلب
 لا يستدعي حصول المطلوب ولا يستلزمه فان قلت يخرج من هذا التعريف ما مقدماته بمجولة جهلاً مركباً
 وتعميم الظن اياه على ما يشير اليه الشارح في التعريف الثاني بأبواب عبارة العلة ههنا لا يقال في الجرم
 خلة ظن لا نقول لوسلم يلزم استدراك قوله علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة في الجهوليات
 لعرض طلب العلم او الظن لا الجهل لان طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل (قوله والقطعي) باعتبار
 مادته وصورته كالنظر القياسي البرهاني (قوله والظني) من حيث المسادة كالنظر القياسي الخطائي
 او من حيث الصورة كالاستقراء والتنبيل (قوله على اختلاف اقسامه) من اليقيني والظني والجهلي
 فان النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به العلم او الظن اذا العاقل لا يطلب الجهل المركب قوله لا يشق
 غليلاً) ان كان العبارة الثانية بالعين المهمة فالاولى بالشين المهمة والفاء من الشفاء فلا حذف ولا جوار
 وان كانت بالعين المهمة بمعنى العلة وهي حرارة العطش فالاولى بمحمّل ان تكون كاذرة وتمحّل ان
 تكون بالسین المهمة والقاف من السقي وعلى الوجهين فعبء حذف المضاف اي ذا غليل او الا يقاع
 المجازي (قوله لا يشق غليلاً) بالشين المهمة والفاء والعليل بالعين المهمة العطش وشده وحرارة
 الجوف وقد جاء سفة مشبهة يقال غل فهو غليل كما في القاموس وكلا المعنيين يصح ههنا ويجوز ان يكون
 بالعين المهمة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض (قوله وقد اوجب ايضا بأه الخ) فيه بحث اما لاولها
 لا يكتفي المساواة في الصدق في الانتقال واماناً فذكر الحدود لم لا يكتفي قرينة فلا حاجة الى قرينة اخرى
 واما لثالثها فانه لا نسلم لزوم ضمها مع الفصل او الخاصة حتى يتحقق التركيب واما رابعاً فلان انضمامها
 معه لا يقتضي ان يكون بينهما ترتيب لم لا يكتفي بمجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب قوله يكون
 بينهما ترتيب) قديم بعد تسليم الاحتياج الى جريئة القرينة بل الى نفسها ايضا وجوب الترتيب
 بينهما ويدها بل هو من المواضع التي يوحد فيها التركيب وانما ائلف بدون الترتيب (قوله ومعنى المشتق

اما بالذات او في الوجود او في تصاف
 الذات بالوجود والاقسام الثلاثة
 بالاطلة اما الاول فلان الذات ثابت
 مستغن عن المؤثر صدهم واما الثاني
 فلان الوجود عندهم حال والحال
 غير مقدور واما الثالث فلان
 اتصاف الماهية بالوجود اعتباري
 ليس له تقرير في الخارج لانه
 لو ثبت في الخارج لكان متصفاً
 بالثبوت فأتصافه بالثبوت ايضا يكون
 ثابتاً ويلزم التسلسل وهو محال وادا
 لم يكن الاتصاف ثابتاً في الخارج لم يكن
 للقدرة فيه تأثير وعلى تقدير جواز
 التسلسل في الامور الثابتة لا يكون
 الاتصاف من الامور الموحودة
 في الخارج والاي لم التسلسل
 في الامور الموجودة في الخارج وهو
 محال واذالم يكن الاتصاف موجوداً
 في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير
 ههنا انه على تقدير ان يكون المعدوم
 الممكن شيئاً في الخارج اتنى القدرة
 فيكون المناقاة ثابتة بين اثبات القدرة
 وبين اثبات ان المعدوم الممكن شيء
 في الخارج فيكون امرهم دائر بين نفي
 القدرة ونفي ان المعدوم الممكن شيء
 قال احتجت المعتزلة بان المعدوم
 متميز لكونه معلوماً ومقدوراً ومراداً
 بعبء دون بعض وكل متميز ثابت
 فالمعدوم ثابت وبان الامتناع في لانه صفة
 المنع المنفي فالامكان ثابت فالمعدوم
 الموصوف به ثابت واجيب عن الاول
 منقوض بالمتنعات والخياليات
 والمركبات ونفس الوجود وعن
 الثاني بان الامكان والامتناع من الامور
 العقلية على ما سبقت من قول
 احتجت المعتزلة على ان المعدوم ههنا
 بوجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل
 متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم

متميز في ثلاثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس عندما معلوم الان وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور لنا فان الحركة بمنزلة مقدورة لنا وهي معدومة فكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة بمنزلة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدورة لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلو لا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال ان يقال انه يصح منافيل كذا ولا يصح منافيل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاه الصديق وقد يكره شيئا آخر كلقاه العدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولو لامتناع المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للوصوف فرع ثبوت الموصوف والوجه الثاني ان الامتناع في لانه وصف المنهك المنهك فلو كان الامتناع ثابتا لكان المنهك الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن المنهك ليس ثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامتناع ثابتا لان احد التقيضين اذا كان غير ثابت يكون الاخر ثابتا واذا كان الامتناع ثابتا يكون المعدوم الممكن الموصوف بالامتناع ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالقض الاجالى تقريره لو كان الاحتجاج المذكور

فهناك تركيب قطعاً وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرج من كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الى انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا لصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو الاعتبار منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فقير تعريف النظر الى انه تحصيل امر أو ترتيب امور (وثانيهما انه) اي الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا يصح منه) فقط (والا) وجب تقييد الظن (المذكور في الحد الخ) فيه بحث لانه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام اعني شيء والنسبة في فصل الباهيات الحقيقية والتحقيق ان المشتق والمشتق منه متحداً بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة وان ما قالوا من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه (قوله يخرج من كونه حدا) لان الحد ما يكون بالذات فقط اما كلها او بعضها قوله واما الثاني فلعدم انحصار الخ) وايضا العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً والالم يكن فصلاً ولو اريد بالشيء ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان نبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال المعبر في حال الجمل هو المفهوم وفي حال التعديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبره حال الجمل وصفا وفي حالة التعريف وصفا آخر قيل اذا اريد بالمشتق المشتق حقيقة او حكماً كما ذكرنا في التلخيص والحال كان منحصراً وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لم تأويل الجملد الواقع في التعريف بالمشتق لرومه فيهما وهو اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على انه يجب ان يصح جمل المعرف خبراً عن المعرف ويحتمل عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه قوله فكيف تكون هناك حركة واحدة قيل بل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المطلوب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك اصلاً ولا ان تقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة (قوله مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصله يكون المطلوب حاصله لا استلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصله لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه محطراً بالبال ملتقناً اليه قصداً فيصور ان يكون حاصله بالتبع فاذا اخطر استلزام الانتقال (قوله لم ينضبط الخ) لان المعنى البسيط يستلزم الانتقال الى اخرى تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك (قوله للصناعة الخ) اذ مدخلها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة واكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة (قوله وللاختيار الخ) اذا الاختيار فيه انما هو في الانتقال من المطلوب المشعوبه الى المبدأ والانتقال فيه الى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعاني المركبة فان للاختيار فيها مدخلا بعد حصول المبادئ من جهة الترتيب بينهما قوله مزيد مدخل) اذا لصورة فيه واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها (قوله وخصوا الخ) فهو تعريف لاحد قسمي النظر للمطلق حتى لا يكون جامعا (قوله تحصيل امر) اي ملاحظته قصداً كما عرفت قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة) لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بأن يكون تلك الامور المظنونة صادقة فيها وللمطلوب بان يكون مناسبة له والا فالصادق في نفس الامر الغير المناسب للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كاسيائي (قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا يخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً لانه يبقى بعد دخلا في التعريف النظر الفاسد المركب من امور مظلونة مطابقة للواقع وللمطلوب بأن يكون مناسباً له فخارج عن قانون المناظرة غير ضار لباحث كالاخفى (قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته)

(بالمطابقة)

(بالمطابقة) ليخرج منه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضا ان يوضع في الحد (مكان قوله لتأدى) قولنا (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لطلق النظر (تقدماته قد لا يكون معلومة) ولا مطنونة ايضا (بل) هي (بجهولة) جهلام كما لا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحصل العلم على المعنى الا ان يلزم ان يكون قوله او مطنونة مستند كما ثم قديقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحصل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (فقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ماهو) حاصل (عنده لتعصيل غيره) هذا (واما من يراه) اي النظر (بمجرد التوجه) الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفرض في توجيهنا الى ذلك

اي الذي لا يؤدي الى المطلوب والقول بان بعض افراد النظر الفاسد الصورة يؤدي الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحته خارج المناظرة من قانون المناظرة ايضا قوله وجب ايضا ان يوضع الخ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر الثاني مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذي يليه ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب المادة قديؤدي نفسه نحو زيد جار وكل جارجسم والكلام ههنا مبني علته واما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذي يؤدي الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا يخالف ولا محذور بقي فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله لتأدى لتأدى او ليحصل التأدي ما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الامور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو التبادر من عبارة التعريف فليفهم قوله بل هي بجهولة (او مقلدا فيها قوله على المعنى الاعم) اي الصورة الحاصلة (قوله على المعنى المشهور) اعني الاعتقاد الراجح قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات (اشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الامور المشكوك والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولوسلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير في استعماله في التعريف (قوله على ما يقابل اليقين) اي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية فحيث يشتمل التعريف جميع افراد من غير استدراك قيد من القيود (قوله بلا اشكال) بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج في التخصيص منهما الى تكلف (قوله هو ملاحظة العقل الخ) اي يقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذهو سنوح المبادئ المرتبة من غير طلب العقل وان كان يطلق على العقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجواهر المجردة الا ان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها حضورى لاحصولي ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضى ان يكون ذلك التعصيل غاية مرتبة عليه في الجملة فلا يرد القبض بالملاحظة التي عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التعصيل اصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية ثم يترتب على الملاحظة التي بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد وهي فرد منه قد تدبر وانه مع ظهوره قد خفي على بعض قوله ماهو حاصل عنده لتعصيل غيره) اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف المذكور يصديق على ملاحظة احدي مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتعصيل المطلوب منها بل لينضم اليه الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد ناقش في التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يخص بالحركة الاولى والفكر بمجموع الحركتين وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادئ المناسبة لتعصيل ماهو انسب منها عند عدم حصوله يصديق عليه التعريف وليس من النظر

صحيحا لزم ان يكون المشتعات والخياليات كغير من زيق وجبل من ياقوت والمركبات التي يتألف عن اجتماع الاجزاء وتماها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميزة ثابتة في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالتمنع على سبيل التفصيل هو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسئلة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والاي لزم ان يكون الخياليات والمشتعات ثابتة والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسئلة والصغرى ممنوعة فان كون المدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضى تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لان الامور الخارجية فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الاخر ثابتا في الخارج كما ينبغي * قال في الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منسأ وابوهاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولوا واحجموا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بوجود والاتساوي غير في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا يعمدوم لانه لا يتصف بمنافيه وبأن السواد يشارك البياض في القوينة ويخالفه في السوادية فان وجدنا كان احدهما قائما بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلزم منهما حقيقة

المطلوب اقاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فهم من جعله عديا يقال هو تجريد الذهن عن الغلات) المانعة من حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا يقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات) وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لاشبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي السماء بمسايه ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان • مبادئ الاولى • منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ • ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها لترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل لتحقيقه النظر المتوسط بين العلوم

وايضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراك عند المتكلمين ولوسلم فالقرينة معينة ومن الثاني منع اختصاصها بها فان في الترتيب ملاحظة للترتب على وجه مخصوص وعن الثالث ما اشترنا اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره • وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد تحصيل الغير بطريق الاكتساب (قوله من غير ان يكون الخ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف بنكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهدى واهل الرياضة (قوله نحو المعقولات) اي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيا فديقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه ان يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتخصيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية اليقينية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد (قوله التوجه نحو المطلوب) اي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب بما عدها كما يمتاز البصر بمواجهة البصر من غيره (قوله وتحديق العقل الخ) اي التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى البصر (قوله واعلم الخ) تحقيق للعام بحيث يتجلى الحق ويرفع النزاع (قوله ان الظاهر مذهب الخ) لما مر من ان الاستعانة بالمعلومات امر بديهي كيف لا ويختلف النتائج بحسب اختلافها ايجابا وسلبا وقوة وضعفا (قوله من معلومات) مخصوصة كالاتيات في الحدود والوازم البينة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الافتراضات وقضية الملازمة في الشرطيات (قوله ومن هيئة مخصوصة) لا يمتثلن في وهمك ان هذا القول يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل في المعرفات واجبا ليحصل به الهيئة المخصوصة مع ان ذلك ليس بلازم عند اهل التحقيق فان المراد من الهيئة المخصوصة فيها هي الهيئة الحاصلة من انضمام احدهما الى الآخر ليحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس او الفصل (قوله ولو حاولنا تحصيله الخ) اي تحصيل ذلك الامر على وجه اكل من الوجه السابق سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الاولى للامام في امتناع اكتساب التصور وقد مر هناك بيان كونه اكل من الوجه السابق فارجع اليه قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل) فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان ثبتت ثلاثة اشياء وقد نقضنا في المقصد الرابع من ان المرصد الثالث في اقسام العلم ويمكن ان يجاب ان متبني

واحدة واذا كان كذلك لازم قيام العرض بالعرض وهو محال مستدركه وان عدما واحدهما لازم تركب الوجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب من الوجه الاول ان الوجود موجود ووجود ذاته وتميزه من سائر الموجودات بقيد سلبى فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احدهما موقوف على قيام الاخرى واحدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها والامتناع ممنوع والترتيب في الفعل لا في الخارج رقيه نظر * اقول * المبحث الخامس في الحلال لما فرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس بنات في الخارج شرع في نفي الحلال اتفق الجمهور على نفي الحلال وقد صرفت معناه وقال بنو ت الحلال القاضى ابوبكرنا وابوهاشم واتبعاه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهما اثبتوا الواسطة بين الوجود والمعدوم وسعوا بالحال • لئلا يبدية العقل حاكمة بأن كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما اولا يكون والاول هو الوجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القيمتين اللهم الا ان يفسر الوجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينئذ قد ثبتت الواسطة ويصير المبحث لفظيا واجنب المبتدئين للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك اعنى الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء يخالف لما هيتهما والوجود ليس بوجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين

والجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلنا توجد هذه الحركة بدور الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولاً من المطالب الى المبادئ منها الى المطالب ولا خفاً في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو العقولات فتأمل واعلم ايضاً ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخرتها على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات **وهو المقصد الثاني انه** اي النظر (يقسم الى صحيح) وهو الذي الحركة الثانية نفس وجه الجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلان تلك حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الاولى المطلوب المشعوره بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعوره على الوجه الاكمل يؤديه ما قلناه من شرح المقاصد في اثناء تقرير الوجه الثاني من تمسكي الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب تدبر قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية قبل عليه الحركة الفكرية انما هي في العقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات العقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل نسبة التبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكره واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الاين على رأى الفلاسفة فليطلب هنالك (قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فلا حجة المعلومات ليس الاوارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من المعلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى امر واحد متصل قابل للتقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الانية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والارزم الحيز على ما بين في محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية قوله لازم للحركة الثانية) الزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فن عرف الفكر به يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازم (قوله قلنا توجد الخ) اذ سنوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظري قليل واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم قال جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذلك والاحتمال الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة باستكمال النفس او على الاصطلاح على ذلك قوله وتحديق العقل نحو العقولات فتأمل مراد الشارح بالعقولات هو المبادئ واما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هنالك سوق على انتهاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافهنا فالتوجه اليه والمصدق نحوه متغايران فيما ذكره الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهري وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التصديق ايضاً نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادئ وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يتخلو من خفاً اللهم الا ان يحمل احدهما على التوجه في الجملة والاخر على التوجه التام وهذا وكاش الامر بالتأمل اشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتصديق عن العملاء لم لا يرى النظر لا كتساب الجهولات من المعلومات ليس بمقطوعه لجواز ان يكون تعريفاً باللازم لكن الكلام في محمولة هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمبادئ (قوله وتحديق العقل الخ) جل الشارح العقولات على المبادئ الى تمتع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً وهو الحق اذ الواحد ان شاهد صدق على انه لا يلزم لما بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادئ وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هي الحركتان وان لا نزاع في الحقيقة بين الرقيقين قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب اي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاقد بانقضاء الطرد والعكس قولنا زيد جار وكل جدار جسم ويجرد جل الاداء على الاستزام الكلي لا يقع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظائره كما

الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف لماهية بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون الوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان المعدوم مناف للوجود والشئ لا يتصف بما فيه فيكون الوجود لا موجوداً ولا معدوماً وهو وصف للوجود فيكون الوجود وصفاً قائماً بالوجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حاله الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالف في فصله المختص به وهو الذي صير منه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائماً بالآخر لانه لو لم يحم احدهما بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان ياتم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائماً بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب من الاول ان الوجود موجود وقوله لو كان الوجود موجوداً ليساوي غيره من الماهيات في الوجود وكان متماثلها في خصوصياتها فيكون الوجود وجود آخر وزيد وجوده على ماهيته قلنا تميم الوجود عن سائر الموجودات بقيد ساسي وهوان وجود الوجود ليس يعارض للماهية بل وجود الوجود

الحركة الثانية نفس وجه الجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلان تلك حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الاولى المطلوب المشعوره بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعوره على الوجه الاكمل يؤديه ما قلناه من شرح المقاصد في اثناء تقرير الوجه الثاني من تمسكي الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب تدبر قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية قبل عليه الحركة الفكرية انما هي في العقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات العقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل نسبة التبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكره واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الاين على رأى الفلاسفة فليطلب هنالك (قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فلا حجة المعلومات ليس الاوارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من المعلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى امر واحد متصل قابل للتقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الانية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والارزم الحيز على ما بين في محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية قوله لازم للحركة الثانية) الزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فن عرف الفكر به يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازم (قوله قلنا توجد الخ) اذ سنوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظري قليل واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم قال جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذلك والاحتمال الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة باستكمال النفس او على الاصطلاح على ذلك قوله وتحديق العقل نحو العقولات فتأمل مراد الشارح بالعقولات هو المبادئ واما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هنالك سوق على انتهاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافهنا فالتوجه اليه والمصدق نحوه متغايران فيما ذكره الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهري وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التصديق ايضاً نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادئ وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يتخلو من خفاً اللهم الا ان يحمل احدهما على التوجه في الجملة والاخر على التوجه التام وهذا وكاش الامر بالتأمل اشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتصديق عن العملاء لم لا يرى النظر لا كتساب الجهولات من المعلومات ليس بمقطوعه لجواز ان يكون تعريفاً باللازم لكن الكلام في محمولة هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمبادئ (قوله وتحديق العقل الخ) جل الشارح العقولات على المبادئ الى تمتع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً وهو الحق اذ الواحد ان شاهد صدق على انه لا يلزم لما بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادئ وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هي الحركتان وان لا نزاع في الحقيقة بين الرقيقين قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب اي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاقد بانقضاء الطرد والعكس قولنا زيد جار وكل جدار جسم ويجرد جل الاداء على الاستزام الكلي لا يقع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظائره كما

(يؤدي الى المطلوب وقاسد يقابله) اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان ماضتان
 فنظر حقيقة لا يجازا لـ ~~صكته~~ اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار)
 عند التأخيرين مذهب اهل التعليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي
 الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي
 لا يتخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علما او ظنا (قوله وهو الذي يؤدي الى الخ) بيان للحاصل واشارة
 الى ان قوله يؤدي صفة كاشفة لان في العبارة تقدير المبتداء والموصول (قوله يؤدي الى المطلوب الخ)
 قيل رد على التعريفين قولنا زيد جار وكل جار جسم فانه يدخل في الصحيح مع انه فاسد المادة اقول
 لان سلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر
 وسط مستلزم للاكبر ثابت للصغر وههنا لا يثبت الاوسط للصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الامر فانه
 يؤدي بعد تسليم المقدمتين (قوله فالصحة الخ) رد لما في شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده
 عبارة عن صحة مادته وصورته في انقسامه الى الصحيح والفساد تجوز كما في انقسامه الى الجلي والخي
 قوله ولما كان المختار عند التأخيرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم) عبارة المت
 هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع
 ما توهم من ظاهر عبارته من ابقاء انقسام النظر الى الصحيح والفساد على تفسيره بالترتيب كما ذكره
 شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبيحا على
 على تفسيره بالترتيب حتى لا يجرى على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار
 عند التأخيرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى
 النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كاسبق وبعد وضوح المقصود لا يبالى
 بما في عبارة المتن من ادنى مسامحة ولا واعلم ان النظر سواء جعلنا نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه
 يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة تسمى الموصل منها الى التصور ممرقا والى التصديق
 دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد
 يضافان الى النظر بهذا الملازمة وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والافلتك
 العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها
 الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة واما ما ذكره الشارح في حواشيه المطالع
 وحاشيته الصغرى توجيهها لذلك القول ان الفكر معرض لامادة له ولا صورة فقيه بحث لان المفهوم
 من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح الجواهر
 والاعراض كاسيا في ان شاء الله تعالى (قوله عند التأخيرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين
 انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب اهل التعليم لدفع ما توهم اختلاف العبارتين حيث قال
 سابقا انه ترتيب امور معلومة او مظنونة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى
 ما ذكره سابقا من مذهب اهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفساد (قوله ولا شك الخ)
 اي هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة
 والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل فاذا اتصف كل واحد بما هو صحة في نفسه اتصف
 الترتيب بالصحة التي هي صفة بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من
 مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول وليست بالقوة عند
 حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل
 بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما اذا كان عبارة عن
 التوجه المذكور فان العلوم السابقة لا تدخل لها في التأدية حيث فلا يكون صحة لصحة المادة
 والصورة ايضا وما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابقاء انقسام
 النظر الى الصحيح والفساد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك وبعض

عينه فلا يلزم التسلسل ولقائل
 ان يقول الوجود ليس بوجود
 في الخارج فان الوجود شيء
 الوجود وذلك الشيء اما نفس
 الوجود او غيره وكلاهما ممنوع اما
 الاول فلا شاع ثبوت الشيء لنفسه
 لان ثبوت الشيء شيء نسبة يقتضي
 تقدير المنسبين واما الثاني فلا شاع
 ان يكون الوجود غيره بل الجواب
 ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
 وهي قولنا اما ان يكون الوجود
 موجودا او معدوما لا شاع انقسام
 الشيء الى الموصوف به وبغا فيه اذا
 يصح ان يقال السواد اما اسود
 او ابيض او الضرب اما مضروب
 او ليس بمضروب ولئن سلم
 ان الوجود يقبل هذه القسمة فختار
 ان الوجود موجود في الذهن فلا
 يكون قائما بالوجود في الخارج
 فلا يكون حالا والجواب عن الثاني
 بان اللونية والسوادية موجودتان
 قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما
 بالجسم موقوف على قيام الاخرى
 به ولا يتم انه لو لم يقيم احدهما بالاخرى
 لاستغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا
 لم يقيم احدهما بالاخرى وكان قيام
 احدهما بالجسم موقوفا على قيام
 الاخرى به يكون احدهما محتاجة
 الى الاخرى فلا يستغنى كل منهما
 عن الاخرى او احدهما قائم بالجسم
 والاخرى قائم بالتي قامت بالجسم
 قوله يلزم قيام العرض بالعرض
 قلنا سلم وامتناع قيام العرض بالعرض
 ممنوع ونقول التركيب بين اللونية
 والسوادية في العقل فيكون كل منهما
 موجودة في العقل لا في الخارج
 فلا تكونان قائمتين بالوجود في الخارج
 فان المجلس والفصل والنوع جميعا
 موجود في الخارج بوجود واحد
 فان جعل الجنس والفصل بعينه

بمثلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمثلة الصورة له فإذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه اعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اي لا بد له من أمرين يجران منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب للمع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحتها) اي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اي بسبب صحتها ما في التصورات فكل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لامر ضابطا وفي موضع الفصل فصلا لخاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فكل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعيا او ظاهريا (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رماية الشرائط المعتمدة في ترتيب العرفات والادلة (معا) اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (اوفساد احدهما) فقط (ومنهم من قسمه) اي النظر (الى الجلي والخلي) وهذا بعيد لان الظاهر امر يطلب به البيان ولا يباحصه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة العارضة للقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) فاستلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل واكثر (وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بأن لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائل على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بأن يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما تم تقديره وانت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجرى في المعرف ايضا فان اجزائه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائل بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه

التأخرين لبيان الاتهام المذكور بوجه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم (قوله) وهي بمثلة المادة الخ (زاد لفظ بمثلة لعدم كونها ركيبين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالاجسام والوجه الاخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستندا بان المادة والمادة والصورة شاملة للجواهر والاعراض متساوية عدم الفرق بين المادة والصورة والمادة والمادة والصورة فلا تكن من المتساويين (قوله بسبب صحتها) يعني ان الباء للمسبية لا للالاسية حتى يكون المعنى صحتها باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه اي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد قوله وصادقة اما قطعيا او ظاهريا (اي صادقة في نفس الامر اما حال كونه مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب هذه الامور والامتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والاوجب تعييد الغان بالمطابقة فتأمل (قوله اما قطعيا الخ) مفعول مطلق اي صدق قطع او ظن او تسليم احوال اي مقطوعة او مظنونة او مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتمدة في تحصيل المطالب النظرية اعني البرهان والخطابة والجدل واسقط المعالطة والشعر لعدم اتصافهما بالجهول (قوله مجتمعين) اشارة الى ان كلاهما حال وليس ظرفا بمعنى في وقت واحد (قوله لان النظر الخ) يعني ان جلاء النظر وخفائه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للظهور فيه وهو لا يباحصه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته قوله ولا يباحصه) لا بأن يجمعها في شيء ولا بأن يتصف النظر بالبيان كما سرح به في ابتكار الامكار (قوله فلذلك) اي لكونه بعيدا قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة) فان قلت يجرى فيه اختلاف بحسبها ايضا بأن يقدم الامم او يؤخر قلت تأخير الامم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعا فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق (قوله فلذلك

(فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل او المعرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا النظر حلي وذلك نظر خفي (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اي غير ما ذكرنا (فلا تلتزم) اي لا دليل له يدل على بونه **في المقصد الثالث النظر الصحيح** المستحل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالنظر فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها تنفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل السروع في الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازي قديدا) اي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) اي هذا المدعى الجزئي (ان سهل يانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (يقل جدواه) لان المقصود الاصل من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة

خص الدليل بالذكر) وان دفع ما في شرح المقاصد من ان عبارة المواقف توهم اختصاصا انفساه الى الجلي والخفي بالدليل وليس كذلك قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة (قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفا في صدقها عليها حقيقة وانت خير بان ذلك الاطلاق مجاز عند المتكلمين والكلام في انصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة نعم يمكن ان يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا اداء واضحا سريريا او اداء خفيا لطيفا وان كانا مستهدين من مادة البيان وصورته او يقال المراد بجلاء النظر كون مقدماته جليلة وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر حلي وذا خفي شايع والاصل في الكلام حقيقة فحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة لشيء باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك ويمكن ان يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعد فليتأمل قوله المشتمل على شرائطه الخ) كانه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح ههنا مامر وهو الذي يؤدي الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدى الى المطلوب يؤدي اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الا بتأويل لكن يمكن ان يحمل عليه اجزا بناء على ان المطلوب الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح اهم من العلم والظن والمنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا يستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هي المرادة الامر يفلا توافرا (قوله المشتمل على شرائطه الخ) فسر صحة النظر بما هو سببا ليقرب الحكم عليه بافادته للعلم من غير شبهة بل يكون بدعيها على ما نقله من نهاية العقول لانه لا يصح ههنا تفسيرها بما هو صفة ادخفاء في صحة قولنا النظر الذي يؤدي الى حصول المطلوب يفيد العلم به في الجملة ولانه لو كان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثا (قوله متفق عليها الخ) لانه لو لم يكن مفيدا للظن ايضا لم يكن مؤديا الى حصول المطلوب اصلا لاعلا ولا ظنا فلا يكون صحيحا (قوله ولا بد الخ) فان المذكور سابقا مهملة يحتمل الجزئية لكونها في قوتها ويحتمل الكلية بناء على ان مهملات العلوم كليات (قوله فقال الخ) اي فاقول قال الامام الخ ليصح ترتيبه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المسكون بتقدير اقول عطف على هذا وكلمة ثم لتدرج في مدارج الارتقاء فان مرتبة بيان شبهه المذكورين بعد تحرير محل النزاع قوله قديدا العلم) القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي انما ياتي بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فايكون ههنا صحيحا في القطعيات يفيد وكنى ما في المقدمات من الصحيح منه بعض من مطلونه ليس بشيء لان اقصى ما ثبت بالبيان المذكور ان لا يكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حله على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لانه اصلا (قوله فيكون المدعى موجبة جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لعضية الاومات لكنه يستعمل لعضية الافراد ايضا حيث حل الشارح عبارة الاشارات وانه قد يرض له الانصاف على الجزئية (قوله العكس المفيد العلم موجود) فانه لا يمكن حله على الكثرة اذ ليس كل

مازعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصيا مجردا خارجيا لانه الجزء المشترك بين المخلوقات الخارجية **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في نفس الماهية الثاني في اقسامها الثالث في التعيين والبحث الاول في نفس الماهية وبيان مغابرتها لمعادها من الواحق وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يحاسب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لان اتسع جواما عنه مثلا اذا سئل من زيد بما هو فانه يجاب من هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد وهو هو والماهية تطلق غالبا على الامر المتعلق مثل العقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالباً على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المقولات الثابتة فانها عوارض تلحق المقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يباينها مثلا العقل من الانسان والحيوان يعرض لانه ماهية وليس في الاعيان شيء صوماهية بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فقول ان لكل شيء فرض جزئيا كان اوكلنا نوما او جننا او غيره حقيقة التي تلك الحقيقة ذلك الشيء وهي مغابرة لما صدها من العوارض اللاحقة بها لازمة كاتب لك العوارض او مفارقة مذهب الانسانية من حيث هي انسانية معاصرة بجميع ما يبرهن اياها من الاعتبارات لازمة كانت او معاصرة من الوجود والعدم والوحدة

والكثرة والكلية والجزئي والعموم
والخصوص الى غير ذلك من
الاعتبارات العقلية فان الانسان في نفسه
لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي
ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء
منها في مفهومه وان لم يدخل عنها او
دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه
لما صدق الانسان على ما يافيه
مثلا لو دخلت الوحدة في مفهومه
لما صدق الانسان على الانسان
الكثير فلما هيئة شيء ومع واحد
من هذه الاعتبارات شيء آخر ولا
يصدق احد هذه الاعتبارات عليها
الا بضم زائد واما كونها ماهية
فذا انها فان الانسان انسان بذاته
لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان
واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة
اليه فالانسان من حيث هو هو غير
الثقات الى ان يقارنه شيء اولاً بل
يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو
يسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء
وان اخذ الانسان مع الشخصيات
والواحد يسمى مخطوطاً والماهية
بشرط شيء وهو موجود في الخارج
وكذا الاول اي المطلق موجود
في الخارج لانه جزء من المخطوط
الموجود في الخارج وجزء الموجود
في الخارج موجود في الخارج
وان اخذ الانسان بشرط العراء
عن الشخصيات والواحد يسمى
المجرد والماهية بشرط لاشيء وذلك
غير موجود في الخارج لان الموجود
الخارجي ايضا من العوارض وقد
فرض مجرداً عنها بل انما يكون
في العقل وان كان كونه في العقل
من الواضح الان المراد تجريده
عن الواضح الخارجية فالمجرد
والمخطوط يتباينان تبين اخصين
مندرجين تحت الاسم وهو المطلق

ما مفيده العلم بأن يقال مثلاً هذا نظر صحيح وذاك نظر صحيح فيفيد العلم بهذا فيفيد العلم
واذا كان المدعي الذي اثبتناه جزئياً لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئي لا يثبت)
ولا يعلم حاله (الا بالكلية) الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا (وقال الآدمي كل نظر صحيح) بحسب
مادته وصورته مما (في القطعيات) احتراز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية
الصاعدة فانه يفيد ظاهراً لا علماً (لا يعقبه ضد العلم) اي مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد
ظاهرة (مفيدله) اي العلم قد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة
في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد
الاول هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة بما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من حرف حقيقة

فكر مفيد العلم بوجوده (قوله بان يقال الخ) يعني بصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا بد ان تكون
كلية قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس
بمخصوص بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً يتيسر لنا
المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة
قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سذكره في اول بحث القياس
فيكون المدعي المثبت حينئذ ايضا كلياً وكلامه فيما اذا كان المدعي المثبت جزئياً ليس الا كما دل عليه
عبارته (قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من انكر افادته العلم مطلقاً الذي هو
مقصود ايضا ولذلك قال قل جدوا (قوله اذ الجزئي الخ) لتعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله
قل جدوا لعدم حصول المقصود الاصل منه اذ الجزئي الخ كما يشير اليه بيان الشارح
(قوله ولا يعلم) اشارة الى ان المراد الثبوت العلمي للثبات ان الجزئي قد ثبت حاله بالجزئي كافي التمثيل
فانه يفيد الثبوت الظني الا اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكل (قوله
الذي يندرج الخ) وصف كاشف للكلية بين وجه افادته العلم بحال الجزئي قوله في القطعيات) اراد
بالقطعي معنى اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعمال المتناول للجهل المركب والالم يصح الكلية كما لا يخفى
قال في: روح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استثناء عنه ذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم
يكون باسماً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الظنيات الصادقة لتعصيل
العلم نظر صحيح ولا يفيد العلم فالا حتماً الى القياس المذكور ثابت البتة (قوله في القطعيات) اي اليقينية
كما هو المتبادر لالجزئيات الشاملة للجهليات ايضا قوله لا يعقبه ضد العلم) قيل هذا القيد انما يحتاج اليه
في تعريف السر اذا اخص بالنصديقات واما في التصورات فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب
التمام قبل حصول المطلوب فأمل قوله اي مناف له (فلا بد ان الموت عدمي فكيف يكون ضد العلم
والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد معنى على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت
ليس ضد العلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا
نقول لو صح هذا الامتنع التضاد مطلقاً اذ ما من شيء يقدر بهما تضاد الا يمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما
ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع (قوله اي مناف له) فسر الضد بالمباقي لان
حصول المافي مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان اولاً بل مقابل اولاً فان التقابيلين يعتبر فيهما ان يكون
التنافي بينهما لذاتيهما (قوله مقيد بقيود) ليصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق الا انه
لا يصح جعل الجزئية كبرى بخلاف الكلية (قوله لان حالها في الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة
في التصورات فان في افادتها شبهة ولذا انكرها الامام قوله وفي نهاية العمول الخ) قيل فائدة نعل هذا
الكلام تقوية الجواب المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبية على انه
كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو
البداية لا مجرد القطع واليقين بقية قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببداية العقل الخ واشترطه
تفخيص تصور الموضوع اعني النظر على ماهو مناط للحكم فترينه على ذلك ايضا (قوله وفي نهاية العقول

النظر الذي يدعى انه يقضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانه منى بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانية العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب من تلك المقدمات العلوم صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه من تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم بديهية العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لاحتياج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المتكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) اي كون النظر الصحيح مفيدا له (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتياج عليه (او نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعني كونه ضروريا (فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا (وهذا) اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (يختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) اي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تساوتا ضروريا) معلوما بديهية العقل (ونجزم بانه) اي كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) اي كونه دونه في القوة (الا باحتماله للقبض ولو بأبعد وجهه وانه) اي احتماله للقبض (ينفي بدهيته) قطعاه فلا يكون بديهيا (واما الثاني) يعني كونه نظريا (فلانه اثبات النظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعلى انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة

الخ) تأيد لقوله لا بأس بذلك بان الامام ايضا خاص بالانظار التصديقية لكن يمكن ان يقال ان تخصيصه بها لا تنكره الانظار التصورية (قوله علم بالضرورة) اي بالبديهية حيث رتب على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم تعرض لتصور الحصول على ما هو مناط الحكم لعدم الخلف فيه قوله فانه منى اي معرفة معنى النظر (قوله فانه منى بالنظر) اي بمعرفة كيدل عليه السابق واللاحق (قوله ما يتضمن مجموع علوم اربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة هاهنا اذ لا معنى للصحيح الا ذلك واما العلم الرابع فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والابطال اللزوم فلم له اراد بالتضمن الاستيعاب فان هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم الثلاثة قوله ثم قال المتكرون الخ) قبل هذا القول منقوض باعادة النظر المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال انهم يدعون الخن في انه سيد الظن كما يشير اليه الشارح في ثاني شبه المسنية على انه لا خلاف في اعادة الظن بين العقلاء فامل (قوله مستغنيا الخ) اشار بتفسير الضروري والنظري الى الانحصار فيهما (قوله ينفي بدهيته) بل كونه معلوما (قوله فلانه اثبات النظر بالنظر) اي اعادة النظر باعادة النظر اما كون المطلوب اعادة النظر نفاها واما انه باعادة النظر فلا ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ قوله النظر بالنظر) اي لا اعادة النظر باعادة النظر (قوله على امتناع العلم) اشار الى ان كلمة ان في قوله ان كان معلوما للمرض يعني لو كان في قوله نعمال + قل ان كان لا رجحان ولا فانا اول العاقلين + ذلك ان نقول انه لتزديد والشق الثاني محذوف لظهوره اي وان ايكن معلوما كيف ادعته صدقه والجمال ان الدعوى فرع العلم قوله قلنا المدعى عندنا الخ) لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التمسك لان سياق الكلام في ابتكار الافكار بل ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث قال المتكرون لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة لمكري نفس الاقادة الاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلوماتية هو انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء اللزوم (قوله المدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا انه ان كان دعوى صدقها في نفس الامر متضمنا لدعوى معلوماتية صدقها اذ لا يمكن دعوى شيء بدون

وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مبين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وبدا لانه الجزء المشترك من المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج في الخارج وجره الموجود في الخارج موجودا في الخارج ويكون مجردا من الشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يتبع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتشف بالشخصات المألعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من الشخصات والواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مبين للمخلوط فلا يكون جزأ له قال في الثاني في اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة خارجية اي ملتزمة من اجراء متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والثالث المركب من المخلوط او عقلية لا يتجزأ اجزاها في الخارج كالفارقات ان جعلنا الجواهر جنسا والسواد المركب من الهونية والسوادية فالاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاتحاد والفضول او متباينة متشابهة كوحدة العشرة او مخالفة عقلية كاتحاد الصورة او خارجية كاعضاء البدن وايضا فاما ان تكون وجودية باسرها حقيقية كاسبق او اضافية كاجزاء الاقرب او متميزة متماكسرة كالاتحاد واما ان يكون بعضها وحوديا وبعضها عدما كاجزاء الاول فيقول المصنف الثاني في اقسام الماهية الماهية اما ان تكون

بسيطة وهى مالا جزء له واما ان تكون مركبة وهى ماله جزء ثم المركبة اما خارجة اى ملتزمة من اجزاء مقبرة فى الخارج بأن يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب من البدن والروح اذ اردنا بالروح الصورة الحالية فى مادة البدن المحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكذلك المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به والا ولا مثالان للجوهر المركب الخارجى والاخرى الى العرض المركب فى الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها فى الخارج اى لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الاخر فى الخارج وجعل المركب بعينه فى الخارج جعل الاجزاء واما ان يكون الاجزاء متميزة فى العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا قائم يحتاج حيث الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله فى الخارج لان جعلها جعل الوحد واحد كالسواد المركب من اللونية وفصله المنصوص به الذى يبرعنه المص بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز من فصله فى الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فى الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسا بالرائحة او بالذوق وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والآخر غير محسوسا وان كان احدهما داخلا فى طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحدا لهما محسوسا لاجتماعهما ان لم يحدث هبة حسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هبة محسوسة فذلك الهبة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما طارضة لهما وتلك الهبة هي

الصدق لان المقصود بها يترب على العلم بصدقها فالتكرار يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) فى جواب هذه الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى) كما حققناه من كلامه فى النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل كيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء (البديهييات راسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا كما يكون (لخفاء) فى تصور الطرفين فى هذا الحكم البديهي (ولمصر فى تجربتهما) عن العوارض والواحق ليخصلا فى الذهن على الوجه الذى هو مناط الحكم فلا لم يجرى وهما كما هو حقهما انكرو الحكم بينهما وذلك لا يقدح فى كونه بديهييا (كما مر) فى جواب الشبهة الرابعة لشكرى البديهييات بالكلية (قوله التفاوت بينهما وبين) قولنا (الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه فى القوة انما هو (لاحتماله لتقيض) ولو تأمّن وجه (قلنا بمنوع بل) ذلك التفاوت (اما للالف) والاستيناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف مانع فيه (اول تفاوت فى تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح فى البدهية (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تنافض فى اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازى) فى النهاية (فقال) ان (اثبات الشيء بنفسه يقتضى ان يعلم) به (قبل نفسه) ليكن اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم) وتخصيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصل حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصله فى تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تنافض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه ادلا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر تنافض من وجه آخر فلا محصل الا فى دعوى الضرورة كما نخصناها (والجواب انه)

معلوميته اكتفى على دعوى صدقها فالتكرار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ما قبل ان فى هذا الجواب تعسفا لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة لمنكر نفس الافادة قبل الاولى ان يقال المقصود من الادلة التى تقيد نفي المعلومية انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولوما معنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء المزوم وانت خبر بان الكلام فى الادلة التى تقيد نفي معلومية هذه القضية لافى ان ما افاد النظر علم فان هذه ذهنة اخرى لما بين كما سيجئ قوله منهم الامام الرازى انه ضرورى الخ) قيل عليه لاحقا فان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ما ذهب اليه الرازى او نظرى مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين اجيب عن الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو فى الخصوصيات (قوله انه ضرورى) اى بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى انفسها بعضها ضروريا كالشكل الاول والقياس الاستثنائى وبعضها نظريا كباقى الاشكال فلا يرد اراختيار كونه ضروريا مطلقا او كونه نظريا غير صحيح لانضمام اليهما (قوله) ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر) لا يفتقر انه لا وجه لمنع التناقض بعدما اثبت بقوله لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما وان ما نقله عن الامام اعاده لذلك فالصواب ان يقال فى شرح قوله وانه تناقض كنى الشيء بنفسه ثم يجرى كلام امام الحرمين بانه لا تناقض فى اثبات الشيء بنفسه لانه انما يقتضى ثبوت الشيء فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معا وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بانه وان لم يكن فى اثبات الشيء بنفسه التناقض الذى فى نفي الشيء بنفسه لانه يستلزم تناقضا آخر وهو ان يكون الشيء معلوما وان لا يكون معا وفى حالة واحدة قوله وتخصيصه انه من حيث هو مطلوب الخ) الحيتان ان المذكور تان لتعليل لا لتقييد فلان بيان التناقض (قوله وتخصيصه انه الخ) الحيتان لتعليل لا لتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحيتين (قوله على تناقض من وجه) وهو ان يكون معلوما وان لا يكون معا وفى حالة واحدة (قوله من وجه آخر) وهو ان

امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا لشيء بنفسه لانه يسلم ذلك وينع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانتكار (وتحقيقه) اى تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا لشيء بنفسه وان اوهمنه العبارة (انا ثبتت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافى العلم فانه يفيد (او الممثلة) القائلة النظر تديفيد العلم (على اختلاف التعريرين بمشخصة) اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقيقة قطعيا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا لقطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لاشبهه فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشغل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشغل على مقتضى العلم مع انقضاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا مع ارتفاع المانع واما الكبرى فلا متنازع تخالف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما اقادنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بأن هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين

يكون النظر باننا ومنقيا (قوله اوهمنه العبارة) اعنى قولنا اثبات النظر بالنظر (قوله اى بقضية شخصية) وهى ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات الكلية او الممثلة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئى لا بانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهى معنى الافادة فيكون اثباتها مقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم قوله فتقول النتيجة فى كل نظر قياسى (الخ) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المذكور هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة عنوان العلية يلاحظ ههنا فى اللازم ولا عنوان الظرفية فى جانب المعلوم فلا اشكال فامل (قوله اما الصغرى الخ) استدلال على حقيقتها بأنها بديهية لان تصور طرفها كاف فى الحكم وكل بديهي فهو حق وكذا قوله واما الكبرى الخ وزاد قوله لاشبهه فيها اشارة الى انها بديهية لاختلافها اصلا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى فان فيها خفا باعتبار الطرفين وبما ذكرنا ظاهر ان الاعتراض بان الاستدلال على الصغرى والكبرى ينافى دعوى بدهيتهما الاستفادة من قوله وبالجملة فهنا قضيتان الخ والجواب بان الاستدلال المذكور تنبيه او تعليل لى والبديهي قد يكون نظريا من حيث ليمه كلام منشأه عدم التدبر فتدبر قوله وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان (قيل دعوى بدهيتهما ينافى التعليل فى الصغرى والكبرى اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيهه فان قلت قوله فى التعرير الاول واما الكبرى فبديهية لاشبهه فيها يدل على نظرية الصغرى قلت بل اراد به ان الكبرى بديهية لاحتياج الى التنبيه كادل عليه قوله لاشبهه فيها ويمكن ان يقال ايضا البديهي قد يكون نظريا فظرا الى ليمه كما صرح به فى شرح المقاصد (قوله وبالجملة الخ) يجمل الجواب ان ههنا قضيتان بديهيتان بى بيان أى عبارة عبرنا بهما اذا رتبناهما ترتيبا مخصوصا يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية او الممثلة فلا يكون اثبات الشيء بنفسه قوله ثم ان حكمنا الخ) قيل لاجابة الى هذه المقدمة فى اصل المطلوب فان المتقدمين لما حصلنا فى الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهوان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان الواقع ثم للمترض ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فنضطر الى جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف فى هذا الجزئى الشخص لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بأن المقدمة المذكورة انما احتجج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تبين المقدمتين للمطلوب (قوله ثم ان حكمنا الخ) اى بعدما تحققت ان ههنا اثباتا للكلية او الممثلة بشخصية علمت انه ليس اثبات الشيء بنفسه فاعلم ان الحكم فى تلك المشخصة بديهي حتى لا يحتاج فى وهك ان الحكم بافادة هذا النظر الجزئى نظرى لقرض الكلية او الممثلة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو ايضا نظرى فيلزم الدور

(يفيد)

السواد المصنوع فلا يكون التركيب فى السواد المخصوص بل فى فاعله وقابله وفيه فطر الادانم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان تكون مراضة لهما وانما يلزم ان اولاهن يكن الهيئة المحسوسة هى مجموع الجنس والفصل وهو مجموع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا باتفراده ويكون مجموعه هيئة محسوسة مادية فلا يكون مراضة لهما بل متفومة بكل منهما يكون التركيب فى نفسها لا فى فاعلها وقابلهما والحق ان الجنس والفصل لا يغيران فى الوجود الخارجى ادلو كان لكل منهما وجود فى الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطة اذ يتنوع ان يكون تعريف الشيء بعينه هو ما يكون مغاير له فى وجوده وهذا ضرورى فان احدا الموجودين التعارير لا يكون هو الاخر فان قبل تغاير الوجود فى الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطة لكان التغاير فى الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطة فان احد الموجودين المتغايرين فى الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متغيرا عن الفصل فى الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز فى الوجود الذهني يقتضى امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضى امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجى فان قيل يعتبر هذا ايضا فى الوجود الخارجى فان الجنس المحمول فى الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجى اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجى انما هو فى العقل فالاجزاء اما ان تكون

متبينة او متداخلة وذلك لان اجزاء
المساهية اما ان تكون بعضها ام
من البعض اولا يكون والاول
يسمى متداخلة كالا جناس والفصول
والثاني متبينة وتشابه كوحداث
العشرة او متخالفة معقولة كالمهولي
والصورة الجسم او معصومة كاعضاء
البدن والبلقة المركبة من السواد
والبياض وايضا الاجزاء اما ان تكون
وجودية باسرها او بعضها وجودية
وبعضها عدمية فان كانت وجودية
باسرها ولا يخلو اما ان تكون كلمة حقيقية
او اضافية او مترتبة بان يكون بعضها
حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها
حقيقية فكما سبق كالمهولي والصورة
ووحداث العشرة وان كان كلها
اضافية فكما اجزاء الاقرب والابعد
فانها مركبان من اضافة طارئة
لاضافة اخرى وان كانت مترتبة منها
فكسرير الملك فانه مركب من الجسم
الخصوص ومن اضافته الى الملك
وان كان بعضها وجوديا وبعضها
عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب
من وجودي وهو كونه مبدأ
لغيره وعدمي وهو انه لا بد له
قال في نزع الاول قيل البساط
غير معموله اذا الجوج الى السبب هو
الامكان وهو اضافة فلا ترضي لها
فلناستار عقل بمرض لما بالسيبة
الى وجودها اقول لا رتب المص
على مجت اقسام الماهية فروحا
ثلاثة الاول للبيسط الثاني للركب
من الاجزاء المتميزة الثالث للركب
من الاجزاء المتداخلة الاول قيل
البساط غير معموله لانها لو كانت
معمولة لكانت محتاجة الى سبب
فيكون بمكنة اذا الجوج الى السبب
هو الامكان لكن البساط لا يكون
ممكنا لان الامكان اضافة فلا تعرض

يفيد العلم بدبي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه
من افراد النظر ولا فلا يلزم حيث لا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية
(وقد تكون) القضية (الشخصية ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرنا من الحكم باقادة العلم
على هذا النظر الجرق (دون الكلية او المهمة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان)
في الشخصية والكلية والمهمة فيصوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي
مشروط بتصور الطرفين) بلا شبهة (وتصور الشيء بكونه نظرا ما) كافي قضية الكلية والمهمة
(غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المخصوصة فجاز ان يكون تصوره من حيث
ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافي في الحكم بينهما فتكون الشخصية ضرورية فلا يكون
تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية
موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلمة مشتملة على احكام الجريئات
كلها فاذا اثبت الكلية بمحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث
خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به
الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهمة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات
الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما الاثبات المهمة بالنظر فلزامه الظاهر هو التسلسل
ولذلك قال في المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الاتهام
الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مقيدا للعلم بدبيها كقولنا التبيضة في القياس الضروري
او التسلسل بقوله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان انه ليس فيه اثبات الشيء بنفسه (قوله فلا
يلزم حيث لا توقف الخ) لا لتوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور او التسلسل (قوله فجاز ان يكون
تصوره الخ) مثالا اذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الاول كما مر يكون اتاجه بينا واقادته للعلم
بالنتيجة بدبية فيكون تصوره كافيا في الحكم بانه مفيد (قوله لاشك الخ) يعني ان ما ذكرنا دل على
تغير الثبوت والتمثبات بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشيء بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو
انه اذا ثبت الكلية بنظر جزئي يكون ذلك النظر داخلا في موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئي
مثبتا للحكم نفسه فلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا محذور لا اختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من
افراد النظرية من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط به راسب الكلام (قوله استطراد الخ) قد بحث
لانا ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مقيدا للعلم نظريا يلزم اثبات الشيء بنفسه
نظرا الى انه اثبات اقادة النظر باقادة النظر ولم تعرض عند اقامة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون
ذكر المهمة في الجواب استطراديا بل يكون ذكر كل من الكلية والمهمة في الجواب لازما قطعاً لمادة
الشبهة (قوله لان لزوم الخ) فيه بحث لان منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المبت
وهو مشترك بين الكلية والمهمة بل في المهمة اظهر لانه يحتاج في الكلية الى عدم ملاحظة الكلية
في جانب المبت ايضا بخلاف المهمة نعم لو كان منشأ اللزوم المذكور اندراج المبت على ما ذكره الشارح
بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهمة لكن ليس في عبارة المتن من ذلك
واما ما نله من المحصل فلا يتفه لان ذلك المذكور مبني على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام
ولاشك ان اللازم حيث لا التسلسل او الدور دون اثبات الشيء بنفسه لان الجزئية اذا اثبت بنظر جزئي
آخر يكون اقادة ذلك النظر نظريا اذ لو كانت بدبية كانت الجزئية بدبية فيحتاج الى نظر جزئي آخر
يكون اقادته ايضا نظرية فيسلسل او يدور قوله فلزامه الظاهر هو التسلسل (انما قال فلزامه
الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا في المهمة وان يكون منها ولا تسلسل في شيء من الصور
(قوله فلزامه الظاهر) اي معلوم الظهور فالتعريف فيه من قبيل هو والدك العبد و اراد
ضمير الفصل وتعريف المسند لدلالة على ان اللازم المعلوم الظاهر مقصور على التسلسل لا يتجاوز

الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقه وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاء الامام الرازي فكان على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة بقيل قولكم لاشي من النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بدعي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المذهب سلبية كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت ككون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض (والمذكورون طوائف) سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم شبهة واحدة للنكرين بأسرهم وما سيأتي من التشبيه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للنكرين بالكلية اعني السلبية لا ترى الى قوله قيل قولكم لاشي من النظر يفيد العلم الى ان هذه الشبهة في قوة اولي الشبهة المتسوية اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقبيه

الى اثبات الشيء بنفسه لا للاشارة الى ان الدور لازم غير ظاهر فان دورا والتسلسل في مرتبة واحدة في القوم ولما كان الدور مستلزما لتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور (قوله ثم عورض الخ) معارضة القلب وتقريره ان ذلك وان دل على ان لاشي من النظر يفيد ضدنا ما يقبها لاثباتها ما ان تكون ضرورية او نظرية وكلاهما محال الخ قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء (الظاهر في العبارة ان يقول لم يختلف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكارا اكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والتبادر من عبارة المصنف ان بعضا من ذلك اكثر قالون بهذا السلب والبعض الآخر قالون بالاجاب كما يدل عليه فتأمل في قولهم اختلاف الائمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحح كلامه المصير الى الخلاف اى لم يختلف فيه معنا اكثر العقلاء (قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء) اى مع الاقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة والاقتران بمعنى المعاينة اولم يختلف فيه اكثر العقلاء بانكارها عن التهج القويم على ان يكون من الخلف ضد القدام اولم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه اكثر العقلاء فيما بينهم (قوله وانه تناقض صريح) بخلاف اثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا انكره امام الحرمين (قوله ان هذا النظر الخاص يفيد الخ) واعادته الظن بعدم الافادة مظنونة ايضا او معلومة قطعا ولا تناقض لان ذلك العلم ليس مستقادا من النظر بل علم ضروري يتبع الظن النظري فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر الخصوص علم قطعا ان ذلك النظر مفيد للظن المذكور قوله يفيد الظن بعدم الافادة (قوله ان يختار ايضا انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المذهب لم ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التناقض والاختلاف في مثلها كما يشير اليه الشارح (قوله سياق كلامه الخ) فيه بحث لان المذكور في اول البحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة بالكرين لا فادته مطلقا للنكرين بأسرهم لانه افرد هاهنا شبهة السلبية بعدم العلم بانسابها اليهم وجواز كونها لفرقة اخرى مشاركة للسلبية في دعوى نفي الافادة مطلقا (قوله غير متصور) اذ لا يمكن ان يكون شبهة واحدة مثبتة لنفي الافادة مطلقا ولنفيها في الالهيات فقط ولنفيها في معرفة الله تعالى قطعا بل علم (قوله اعني السلبية) هذا انما يتم لو علم انحصار النكرين لا فادته بالكلية في السلبية وهو منوع والتصور المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة اخرى لا يقتضى اتحاد قائليهما (قوله مؤداهما واحد الخ) لا يخفى عليك ان المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الاولى هو العلم بان المقادير الجزئية علم واللازم في احدهما على تقدير الضرورية والنظرية

للبسائط لان الاضافة يقتضى الاثنية ولا اثنية في البسائط اجاب الغرض بان لا يمكن ان البسائط لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض لبسائط فانا بموجب قوله لان الاضافة تقتضى الاثنية قلنا مسلم قوله ولا اثنية في البسائط قلنا ان اراد ان السالبة لا اثنية فيها بحسب مقوماتها لم يكن عروضا لامكان لا يقتضى الاثنية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض لبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتضى الاثنية باعتبار الماهية والوجود والسائط لها اثنية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان اراد ان البسائط لا اثنية فيها اصلا فهو بموجب ان البسائط لها اثنية باعتبار الماهية والوجود قال الثاني المركب اقام بنفسه استقل احد اجزائه وقام البسائط وان قام بغيره قام به جميع اجزائه او بعضها وبالاخر اقام به قال اولي القرع الثاني المركب ان قام بنفسه اى لا يفتقر في قوته الى محل يقوم به استقل احدا جزاءه اى يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام النار والاحراء بذلك الجزء المستقل وذلك الجسم المركب من الهوى والصورة فان الجسم قام بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهوى فانها لا تكون في محل وبان الصورة الهوى لان الصورة حاله في الهوى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه ومن لا يجوز قيام العرض بالعرض اوتام من اجزاء المركب بالغير اى ان المركب به والجزء الآخر بالعلم لا يجوز قيام العرض بالعرض وذلك

علم مؤداها واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب من لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تحقيق وتدقيق افردتها عن الشبهة الاخرى * الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يفيد اصلا لافى الالهيات ولا في غيرها (وهم العمينة) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الآوثان قائلون بالنسب سحر وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس * ولهم شبه في الشبهة (الاولى العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأؤه) لامتناع الخطأ في الضروريات (والثاني باطل) اذ قد يظهر لا سطر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك تقلل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا مقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عدمهم ومقولة مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ تنقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيد ذلك وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت ان ادعى كون ذلك الاعتقاد علما

لا يمكن جعله لازما في الاخرى فكيف يكون مؤداها واحدا وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لا يثبت ذلك (قوله لكن لما كان الجواب الخ) يعنى الاستثناء بشأن تلك الشبهة لاشتمال جوابيها على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للعمينة قوله المنسوبة الى سومنات) هي اسم صنم كان في بلاد الهند فكان الجهال قنوا به وكانوا يأتونه من كل فج عبق حتى ذكر الجزرى في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلاثمائة يملكون حجاجه وثلاثمائة يقنون عنده وقد اتدب اليه السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر واربع مائة في ثلاثين الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فلكه واوقد النار على الصنم حتى تقطع قوله قائلون بالتناميخ) الظاهر انهم ظنوا بذلك لاجازمون به اذ لا طريق الى العلم عندهم الحس ومن البين انه ليس من الحسيات (قوله قائلون بالتناميخ) بالنقل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علما (قوله العلم بأن الاعتقاد الخ) تقريرها ان لا شيء من النظر الصحيح يفيد العلم اذ اوفاد نظرها من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بأن الفساد علم اما ان يكون ضروريا او نظريا وهما محالان الخ قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطأؤه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضروريته في الجملة حل الضرورة ههنا على الضرورة العامة (قوله لم يظهر خطأؤه) اى لم يميز ظهور خطأؤه والثاني باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار الصحيحة وذلك يوجد جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا وما قيل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد المقلد خارج عن العلم فلا يكون ضروريا ولا نظريا قوله وانت تعلم ان هذا مقوض بأحكام الحس) اجيب بأن كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس بالديهة ورى من مظان الغلط فلا نقض وانت خبير بتأتى هذا التقييد المذكور في العقلات ايضا ذامل قوله ويتسلسل اذ تنقل الكلام) يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيقته بمعنى اننا لو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كاشا اشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض فيثبت يمكن الجواب بأنه يقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتخصيص (قوله نظري ايضا) اذ لو كان ضروريا لما جاز ظهور خطأؤه (قوله وهكذا الى ما لا نهاية له) فيتوقف العلم بأن المقاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع حصوله فما قيل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتخصيص العلم

يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو يمنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغنى كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة اعم من ان يكون تاما ناقصة فلا يلزم من علمية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اى العلة التامة فلا يلزم من عدم علمية احدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة بأن يكون الفصل امرا حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد هو محتاج الى ان يضيف

وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكون المخصص في المعلوماتية (قلنا) تحتساره ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقبيه كالعلم بان الماء لينة من ذلك النظر او الماء او غيا او فرحا قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر (الذي يظهر خطأه) اى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه) اى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لافى مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يحجب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى ينتج الكلية الموجبة او الممثلة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبيه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالتطور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر قد اشبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى . الشبهة (الثانية المقدمتان لا يمتنعان في الذهن) معا (لانما توجهما الى حكم) (مقصودا متعنا في تلك الحالة التوجه الى حكم) (آخر الموجدان) وحيث لم يتحقق نظره في العلم اذ المقدمة الواحدة لا تلج اتماقا وهذه متقوضة باادة النظر للظن اذا كانت متقفا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضرورى قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه ونماوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لانسلم انه لا يمتنع مقدمتان) في الذهن بل قد يمتنعان (وذلك كطرق الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولولا اجتماعهما) فيه (لا يمتنع الحكم بديهيا بالتلزم) اى القزوم في المتصلات (والعناد) في المتصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان القوة

المقاد علم ليس بشئ (قوله لجواز الخ) بأن يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية لزوما قطعيا وكل اعتقاد هذا شأنه هو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيان ينتج ان الاعتقاد الحاصل بعده علم يكون فائدة هذا النظر للنتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبيه علم بديهيا نظرا الى ذاته وان كان نظرا من حيث ان نظره لا ياتي في ما يليك ان حاصل الشرط الاول انه لو اناد نظرا من الانظار الصحيحة لعلم بأن المقاد علم لا يكون ضروريا لجواز ظهوره حقا فيكون نظره بالاحتياج الى نظر جزئى آخر بلا شبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبيه علم ضروريا والامام يظهر خطأه فيحتاج الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبيه علم نظريا ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها للكلية او الممثلة بل للجزئية وهي ان هذا الاعتقاد علم وانه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظريا القول بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الانظار علم بديهيا قد عرفناه من المزالق زل فيه اقدم من هو طود التدقيق والتحقيق (قوله المقدمتان الخ) تقريره الركن الظرفي لا لم لا يمتنع المقدمتان الا ان وقع فمما النظر في الذهن التالي ما طرأ عليه من الملامة فلان الرصيص مجموع المقدمتين دورا واحدا وما بطلان التالي لان توجه النفس قصدا الى حكمين في زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالي مستندا بانه لم لا يجوز ان يمتنع في الذهن كاجتماع طرفي الشرطية ولما كان مع المقدمة المدللة غير صحيح اسار الى ان معها ما اعتبار ان دليلها غير مثبت اما فهمي في الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم ولا لم من امتناع اجتماع التوجهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المع مذكور في شرح الطوالع للاصفهاني في مراصع كسيرة ومائة لان قوله قلنا لانسلم انه لا يمتنع مقدمتان في الذهن جواب بطريق المعارضة حيث استدلل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لاننا اذا توجهنا الى آخره فبعد لفظ لان قوله لانسلم صريح في المع ومعنى لان الدليل اعني قوله وذلك كطرق الشرطية لان اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع قوله فان الظن الضرورى قد يظهر خطأه (انما يتم الترتيب بهذا القول اذا كان مدعاه غنية هذا القول اعني كل نظر صحيح بقيد الظن واما اذا كان المدعى قطعية فلا نقر مساله وهو ظاهر قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على ان الاختلاف هو امتناع قوله قلنا لانسلم انه لا يمتنع الخ (هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدلل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانما توجهما الخ ومنهم من فرق بان الخ) رد عليه أن

(لاحكم)

اليه الذهن معنى زائدا فيحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس واللازم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل . قال * الثالث في التعيين الماهية من حيث هي لا يابى الشركة والتخصص بأياها ماذن فيه زائد وهو التخصص ويدل على وجوده امران الاول انه جزء من الشخص الواحد فيكون موجودا الثاني لو كان التعيين عدما لكان عدما لتعين آخر فيكون احدهما ثبويا وهو بمائل الاخر فيكونان ثبوتين ولقاتل ان يمنع القائل ادلو ثبوتات لم يتعين الشخص من انضمامه الى الماهية لان ضم الكلى لا تنيد الجزئية . اقول في البحث الثالث في التعيين الماهية من حيث هي لا تآبى الشركة اى تصورهما لا يمنع الشركة فيها والتخصص منها يآبى الشركة اى نفس تصويره يمس الشركة فيه فادن لابد في الشخص من زائد وهو الشخص اى التعيين فالشخص وهو ما به من حقه ور الشخص من الماهية ووقع الشركة فيه زائد على الماهية قال المص ويدل على وجود الشخص في الخارج امران الاول ان الشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص مروض الشخص فلام ان الشخص جزء له بل الشخص مارض له ولا يلزم من وجود المروض في الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والشخص فلام

ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعيين اى الشخص عدما لكان عدما لتعين آخر او عدما للاتعين او عدما للغيره وذلك لان التعيين لو كان عدما لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف مخصص في الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده في التعيين ولم يتحقق غير يلزم من وجوده في التعيين لان كل شئ فرض وجوده يستلزم التعيين والمستلزم لشيء يمتنع ان يكون وجوده مستلزما لارتقاعه والثاني وهو ان يكون التعيين عدما للاتعين يقتضى ان يكون التعيين وجوديا لان الاتعين عدى وعدم العدى وجودى والاول وهو ان يكون التعيين عدما لتعين آخر يقتضى ان يكون احد التعيين وجوديا والتعين الاخر مماثله اذ التعيين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات يختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان بويتين قال الص ولقائل ان يمنع التماثل ادلو تماثل التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعيين الى الماهية لانه حينئذ يكون التعيين كليا والماهية كلية وضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المنصى الفاضل التوطن في البلدة القلانية التكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات في التعيين اشتراك الجزئات في المعارض ولا يلزم تماثل التعينات وايضا لا نسلم ان التعيين اذا كان عدما يكون عدما لشيء آخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء وايضا لانم ان الشخص عدى فان الشيء المبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون

لاحكم بالفعل في شئ منها بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفي حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يحقق النظر فيهما اعنى الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى التوجه اليها هو (النظر) فيها وملاحظتها قصدا (ولا يلزم من عدم اجتماع الطرفين) اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان الثقات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد تمتع واما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ احديهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس تمتعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضح هذا الجواب انك اذا حددت نظرك الى زيد وحده ثم حددته كذلك الى عمرو والقائم عنده في حال تحديدك الى عمرو وكان عمرو مرييا قصدا وزيد مرييا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت بعينك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان = الشبهة (الثالثة النظر لوفاد العلم) وعلم في طرفي الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لانشاء الحكم والحجاج اليه للانتاج وصحته هو الاول والثاني وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانيا كما لا يخفى (قوله ومنهم من فرق بأن الخ) يعنى ان السد المدكور لا يصلح للسندبة لان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما بخلاف مقدمتي النظر فانها قضيتان بالفعل والاتنى الاندراج (قوله ونحن نعلم الخ) اثبات للمقدمة المنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل وبطل التوجه بالحكم لتلايرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم قوله ثم اجاب عن الشبهة عطف على قوله فرق فالحجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا ليس شروما في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يردان فيه انها وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاملا المشروح ان ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتامين والنظرين (قوله ثم اجاب) اى الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر مفيدا للعلم لا يجمع المقدمتان (قوله بل يكفي حصول الخ) وان لم يبق الاخرى في الذهن وذلك لان المبادئ البعيدة لا يجب اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية فكذلك المبادئ القريبة لا شرا كما في توقف حصول المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها قوله وملاحظتها قصدا (اشار به الى ان المراد بالنظر هنا معناه القوي فيندفع اعتراض الابري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر (قوله وملاحظتها قصدا) اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى القوي لا المعنى الاصطلاحي ولا يرد انه خلاف ما احتاره سابقا في تعريف النظر (قوله وتوضح الخ) بنسب الموقول بالمحسوس قوله وعلم ان ذلك المقاد علم (قيل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير لاحتظ وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه اشار قول المصنف في الجواب كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة ومنه الشارح فيما سبق على ان المدعى عندنا حقيقة الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيقة ما يفرض الشبهة ناظر الى في الاول وبعضها الى في الثاني وهذا وان كنت خبير بان عبارة المصنف وان امكن نظرية على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لوفاد العلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحقيقة تشير الى العلم بعلمية المقاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة اى مع المعارض وظهوره لناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز اجزاء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان تجوز الناظر بوجود المعارض وظهوره كما يفي العلم بعلمية المقاد يبنى افادة العلم ايضا اذا ناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجزاء الشبهة

عديماً واعتبر اللاحق عدمه وعلى تقدير
ان يكون اللاتين عدياً لا يستلزم
ان يكون الشخص وجودياً لان
الامتناع عدي والامتناع ايضاً
كذلك * قال * وانكروه المتكلمون
بوجوده الاول انه لو زاد لتشاركت
افراد فيه وتميزت بتعين آخر
وزم التسلسل واجيب بانه مقول
على افراد قولاً عرضياً كالمهية قائماً
مخالفة بالذات فلا حاجة لها الى
تعينات آخره الثاني اختصاص هذا
التعين بهذه الحصة يستدعي تميزها
بوزم الدور ونوقض باختصاص
الفصول بمخصص الاجناس واجيب
بانه يقتضى تميزها بمعد لا قبله * الثالث
انضياق الشخص الى الماهية
يستدعي وجودها لامتناع انضياق
الموجود الى المعدوم فوجودها
اما ان يقتضى تعيناً آخر ويلزم
التسلسل والا وهو المطلوب واجيب
بأن الوجود معد لا قبله * اقول *
انكر المتكلمون كون التعين وجودياً
زائداً على ماهية التعين لوجوده
ثلاثة * الاول لو زاد التعين على
ماهية التعين لتشاركت افراد
التعين في التعين لانه اذا كان وجودياً
زائداً على ماهية التعين يكون للتعين
ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات
وتميزت التعينات التي هي افراد
التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد
التشاركية في تمام الحقيقة بعضها من
البعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر
والكلام في تعين التعين كالكلام
في التعين وزم التسلسل واجيب بأن
تعين كل معين له ماهية مخالفة لماهية
تعين معين آخر نوعياً منصرفاً في شخص
التعين والتعين المقول على التعينات
مقول عليها عرضياً كالمهية المقولة
على الماهيات التي هي الجوهر

ان ذلك المقاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاسوم (اذ معه) اى مع المعارض وظهوره
لناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب اعتقاد اليقين وبمقتضى احدهما دون
الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر
علم وحق بل يجوز كون نقيضه حقاً (وعنده ليس ضرورياً والام يقنع) المعارض اى لم ينكشف
وجوده بعد النظر وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيد (وهو) اى ذلك النظر
الآخر (ايضا يحتمل لقيام المعارض) فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الابدال لم يعلم ما يعارضه وليس
ضرورياً بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار
غير متناهية (فلما النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يقيد العلم بحقيقة النتيجة يقيد العلم بعدم
المعارض) يعنى كما ان العلم بأن النتيجة حقه اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على
وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح
القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشف
بالنظر الى حلية المقاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها وبلائمة الجواب كما اشارنا اليه (قوله) وعلم ان
ذلك الخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تفيد نفي العلم بالافادة لان نفس الافادة كما سيظهر لك
(قوله فمع العلم) اى يفيد مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط (قوله اى مع المعارض وظهوره) يعنى
ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف المضاف اعني الظهور بقرينة ان حصول التوقف لناظر
انما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده في نفس الامر (قوله فاذا لم يعلم الخ) اى اذا كان
ظهور المعارض موجباً للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان المقاد علم وان كان علماً
في نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي الجزم بالحكم المقاد بالنظر انما ينافيه وجود
المعارض بالفعل فيوزن ان يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقاً لواقع لعدم المعارض فيه وباتى
لا تنادى الى الدليل مع تجويزه للمعارض لعدم العلم بعده اما بالفعل يكون متزجداً او بالقوة بأن يكون
خالياً للذهن فلا يحصل العلم بانه علم لعدم الجزم بقياته وبهذا ظهر ان الشبهة المذكورة لا تبين نفي الافادة
وان المراد بقوله وجوزاع من التجويز بالقوة فلا يردان عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز
وجوده لجواز خلو ذهنه عنهما وحيث لا يترتب عليه الجزاء اعنى لم يعلم ان ما افاده النظر علم (قوله
والام يقنع المعارض) اى النظر من الانظار قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ)
التبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضى ان يقول
فيتوقف العلم بعلمية المقاد ولو قال بعد النظر لكان اظهر في حل العلم على العلم بان المقاد علم هذا ثم انه يمكن
ان يجاب عن هذا التسلسل بما اجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث
قال ويمكن ان يجاب عنه قائل (قوله فيتوقف حصول العلم) اى حصول العلم بأن المقاد علم لا العلم بنفس
المقاد قوله يقيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم
بعده لازماً بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والعالم بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال
فضلاً عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما يشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع
التناقض في قضايا العقل هذا والاظهر في الجواب مع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض
يحصل التوقف قائماً لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والاوجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد
في انه ضرورى او نظري فتأمل (يعنى كما ان الخ) خلاصة الكلام ان النظر الصحيح يفيد
علوماً ثلاثة احدها نظري مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة اعنى العلم
بثبوت المحمول للموضوع او انتفاءه طابق الواقع اولاً وثانياً العلم بأن تلك النتيجة حقة ضرورة
ان لازم الحق حق قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض اذ لا تعارض في القطعيات وهذان علمان
ضروريان وان حصل بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين
(قوله حاصل بعده بطريق الضرورة) يعنى انه لازم بين له بالمعنى الاخص كما صورته في آخر الكلام

وأنواعه والعرض واجناسه
كالكم والكيف والاضافة فان الماهية
مقولة على الماهيات قولاً لاصراً وذا
كانت التعينات متخالفة بالذات يكون
تمايز بعضها عن بعض بالذات فلا حاجة
الى تعينات أخرى تمايزها بعضها عن
البعض فلا يكون لتعين معين آخر
فلا يلزم التسلسل والثاني لوزاد التعين
على ماهية التعين لكان اختصاص
هذا التعين اى تعين الشخص بهذه
الحصة من ماهية الشخص يستدعى تميز
حصة هذا الشخص من ماهية عن غيرها
من خصص التعينات والا لكان
اختصاص هذا التعين بهذه الحصة
دون غيرها من الحصص تخصيصاً بلا
مخصص لكن تميز الحصة موقوف
على اختصاص هذا التعين بها فيلزم
توقف اختصاص هذا التعين بهذه
الحصة على تميزها وتمايزها موقوف على
الاختصاص فيلزم الدور وتوقف
هذا الدليل باختصاص الفصول
بمخصص الاجناس فانه يعينه جارفيه
فاوضح هذا الدليل يلزم الدور في
اختصاص الفصول بمخصص الاجناس
لانه يستدعى اختصاص هذا الفصل
بهذه الحصة من الجنس وتميز تلك الحصة
عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن
سائر الحصص موقوف على اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور
فيتبع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة
لكن اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة
فلا يكون هذا الدليل صحيحاً وهذا
نقض اجالى لهذا الدليل واجيب
عن هذا الدليل ايضا على سبيل
التفصيل بان اختصاص هذا التعين
بهذه الحصة يقتضى تميز الحصة مع
الاختصاص لا قبل الاختصاص
فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان
التعين وجودياً اى ماهية التعين
فانضاف الشخص الى الماهية يستدعى

وجود الماهية

المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضرورياً لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد باقاة
النظر الصحيح القطعى للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما هذان نظريان مستفادان
من ذلك النظر بطريق الكسب فكما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة
نفسها لا العلم بان النتيجة حقيقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذ لوحظ النتيجة من حيث انها
نتيجة لذلك النظر ولو حظ معنى الحقيقة جزم بأنها حقيقة جزماً بديهياً لا يتوقف الا على تصور
طرفيه وكذا اذ لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولو حظ معنى العدم جزم بأنه
معدوم قطعاً لا ترى الى قوله (فعدم المعارض في نفس الامر ضرورى) اى يعلم بالضرورة
ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر * الشبهة (الرابعة) النظر اما
ان يستلزم العلم بالنظور فيه (اولاً والاو لا ينافى كون عدم العلم بالنظور فيه (شرطاً له) اى للنظر
لان عدم اللازم متاف لوجود المزموم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالنظور فيه شرط للنظر
لثلا يلزم تحصيل الحاصل على ماسأى (والثاني) وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالنظور فيه (هو
المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه) مادة كما هو مذهبنا او اعداداً او توليداً على مذهب
الحكماء او المعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى

قوله بل هذا اولى بان يكون ضرورياً لان العلم الاول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهى ان التصديق
الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان نالذ من هذا التصديق
النظرى فاما معنى قوله بل هذا اولى الخ (قوله اولى بان يكون ضرورياً الخ) لان يتوقف عليه
الضرورى اولى بان يكون ضرورياً على ما فهم حتى يرد انه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله
بان الاعتماد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بان النتيجة حقيقة موقفاً على العلم
بعدم المعارض ويكون هذا كسبياً لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علماً حاصلًا بعد النظر بطريق الضرورة
بل متفكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبياً قوله الا ترى الى قوله فعدم
المعارض في نفس الامر ضرورى) اذا المتبادر منه معنى البديهي لا القطعى قبل عليه هذا ضرورة
عدم المعارض في نفس الامر لا ضرورة العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بأنه لو
وجد المعارض فان جزم بمقتضاها الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس بديهي وانت خبير
بان ضرورة العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم سلم كون العلم بعدم المعارض مستفاداً من المقدمات
المذكورة فاما يلزم نظريته اذا كان الاستفاد بطريق الاستنباط والالكان فطرى القياس فلا يقدح
في ضروريته كما اشار الشارح الى مثله في اوئل بحث القدح في البديهيات (قوله الا ترى الى قوله الخ)
فان الضرورى ههنا ليس بمعنى اليقيني ادلنا على انه بما نحن بصدد قوله الرابعة النظر اما ان يستلزم
العلم الخ) فيه بحث اما اولاً فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالنظور فيه شرط في اثناء النظر
وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده لكن لانه شرط
عدمه عند تمامه واما ثانياً فلجربانه في الاحساس والعلم الحاصل به كالا يتحقق (قوله النظر اما ان يستلزم
الخ) تقريرها انه لو كان النظر مقيداً للعلم فاما ان يكون مستلزماً للعلم بالمظور فيه اولاً والاو لا باطل فتعين
الثاني وهو المطلوب (قوله والاو لا ينافى الخ) معنى ان النظر لكونه عبارة عن الحركتين او عن الترتيب
الذى هو ملوم لهما امر زمانى يحصل في تمام الزمان الذى ابتدأه المطلوب الشعور به بوجه وانتهاه حصول
المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان مع انه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان
فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ثلثاً ان ما قيل ان المستلزم هو تمام
النظر وعدم العلم بالنظور فيه شرط في اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشئ منشأه قلة التدبر قليل
ان هذه الشبهة تجري في الاحساس مع انه يفيد العلم عندكم والجواب انهم لا يدعون ان الاحساس يفيد العلم
بمعنى انه لا يختلف عنه اصلاً فان الحس يلمد كثيراً بل انه قد يترتب العلم عليه فلا نقض (قوله يستلزمه بمعنى انه
يستعقبه الخ) خلاصة الكلام انكم ان اردتم بالاستمرار الاستعقاب اى حصوله بعد النظر بلا تخلف فختار الشق

قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى انه) يعني النظر (حلة موجبة له) اى لعلم بالمظهور فيه كاجاب حركة اليد حركة المقتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافى كون عدم العلم) بالمظهور فيه (شرطه) اى لظهور * الشبهة (الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصورا) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بدوت النسبة او اتفاتها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان التنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشترنا اليه ويشعر به بعض الشبه السابقة والآتية * الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اى اداة النظر فيه العلم بالمطلوب (ان توقفت

الاول ولا نسلم المناقاة المذكورة لاختلاف زمانى العلم وعدمه وان اردتم امتناع الانكسار في الوجود فمختار الشق الثانى ولا نسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستقبلا بلا تخلف (قوله المدلول اما معلوم الخ) تقريرها انه لو افاد العلم بالمطلوب وعلم انه علم فهو اما معلوم من الجهة التى يطلب بالنظر او غير معلوم من ذلك الجهة والاول يستلزم امتناع ان يطلب بالنظر فضلا عن ان يفيد امتناع تحصيل الحاصل والثانى يستلزم ان لا يعلم بعد الحصول انه علم بالمطلوب وبهذا ظهر انه لا يمكن ان يقال في ابطال الشق الثانى فلا يطلب لامتناع التوجه اليه كاسبق في التصور قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) وايضا فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ماسبق في التصور قوله قلنا هو معلوم تصورا) او نقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا ينتقض باقادة الظن (قوله هو معلوم الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب لانه معلوم من حيث التصور الذى به يمتاز بمعاذاه واذا حصل التصديق به علم انه المطلوب ولم يقل في الجواب انه معلوم ظنا مطلوب يقينا لعدم امراده في جميع الصور قوله لان التنازع فيه الخ) اولان الجواب عن التصورات قد شق في دفع شبه الامام على جريان اكتساب فيها (قوله اى اداة النظر فيه الخ) لاختصاص الدلالة بمسألة الدليل واداة النظر فلا يصح تعريف احدهما بالآخر والشارح في امثال هذه العارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون الدليل موصلا اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكب التسامح باقادة السبب مقام السبب قطعاً لا طناً في تقرير الشبهة فانه لو حل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو افاد النظر في الدليل العلم لكان الدليل دالاً عليه اى موصلاً اليه لان اداة النظر في الدليل له ام يستلزم كونه موصلاً اليه بخلاف ما اذا قيل او افاد النظر في الدليل العلم فافادته اما ان يكون الى آخره ثم اعلم ان قيد الحلية مرادى العلم بالمطلوب من حيث انه مدلول وهو العلم التصديقي فالحاصل ان اداة النظر العلم بالمطلوب من حيث انه مدلول ان توقفت على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث انه مدلول يتوقف على العلم بالمطلوب من حيث انه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالضافين من حيث انهما مضافان فاندفع ما قيل ان ما يتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصورى المدلول وما يديه النظر العلم التصديقي به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلاً لمعلومه انه حكاية عنه وان المطابقة تعتبر من جانب سواء كان مقدماً على المعلوم او متأخراً عنه حتى لو اتفقت المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلاً وليس معناه انه فرع لوقوعه والازم انتفاء العلم العلى ولم يكن الواجب ظناً بالاشياء قبل وقوعها قوله لزم الدور) قيل هذا الوجه ايضا منقوض باقادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقده لازم للكلام ضرورى فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة

لامتناع انضمام الموجود الذى هو التعيين الى الماهية التى هى المدعومة فوجود الماهية اما ان يقتضى تعينا آخر فيثقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يقتضى وجود الماهية تعينا آخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين ذات علم وهو المظ وأجيب بان وجود الماهية مع انضيايف التعيين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعيين وانما يلزم احداً من التسلسل او وجود الماهية بدون التعيين لو كان انضيايف التعيين الى الماهية يمدو جرد الماهية واما اذا كان معه فلا يقال د فرع قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصرت نوعها في شخصها لامتناع الخالعة بين لوازم الطبيعة الواحدة والافعل تشخصاً بتخصيص موادها واعراض فتكتف بها فيتعدد الشخصيات بتعدد ما قيل عليه تشخص المواد وهو فرضنا ان تملل بمحققا يقيم المبتعد والاتسلسل المواد والحق احاطه ذلك الى ارادة الفاعل المختار * اقول د فرع على كون التعيين وجودياً زائداً على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية الشخص وانه وجودى اراد ان يشير الى ما به الشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصرت نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية الشخص كان يمنع ان يمتد بتخصيص آخر والا يمكن تحل الماويل من ذاته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها الشخص يكون الشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصرنوعها في الشخص لكان لها شخص آخر وتخصيصه من لوازمها والشخصان متماثلان فيلزم الخالعة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو متنع بالضرورة قوله والاى

وان لم يقتض الماهية لذاتها الشخص
فيعمل الشخص الماهية بشخص موادها
وبامراض تكتنف بها وذلك لانه
ادام يقتض الماهية الشخص لذاتها
فلا بد من مادة يستند الشخص اليها
وذلك لانه ادالم يقتض الماهية الشخص
لذاتها فلا بد ان يقتضها من علة وتلك العلة
لا يجوز ان تكون مباينة لان المباني
نسبتة الى الكل على السواء
فقتضيه بالبعض دون البعض
ترجيح بلا مرجح وغير المباني اما
حال في الشخص او محل له والاول
باطل لان المحل سابق على الخال فلا يكون
الحال علة للشخص فحين الثاني فيعمل
تخصها بشخص موادها وامراض
تكتنف بها مثل الاين المدين والكيف
المعين والوضع المعين وحينئذ
يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد
السواده فان قيل يجوز ان يكون
السبب حالا في محل الشخص لاحالا
في الشخص ولا يحلله اجيب بان
الحال في محل الشخص يحتاج الى
المحل فيستند الشخص الى المحل
لاستاد سببه اليه ولهذا قالوا فيعمل
تخصها بشخص موادها وامراض
تكتنف بها لانه حينئذ علة الشخص
الحال في محل سببه فيعمل عليه
تخص المواد وعوارضها ان تعمل
بحقبة العلم بتعدد المواد وعوارضها
فلم يعدد اشخاص المادية التي يعمل
تخصها بموادها وامراضها
المكتسمة بها والا اي وان لم يعمل
تخص المواد وعوارضها بحقبتها
يعمل تخص المواد وعوارضها
مواد آخر وقل الكلام اليها يلزم
انما لاجيب بان الشيء الذي
لا يعمل التكرر لذاته يحتاج في تكرره
الى شيء يقبل التكرر لذاته وهو المادة
واما الشيء الذي يقبل التكرر لذاته
اعني المادة فهو لا يحتاج في اريكته
الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل

على العلم بدلالته عليه) اي على ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف
على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بانضافين فيتوقف كل واحد من العلم
بالمدلول واقادة النظر اليه على العلم بالآخر (والا) اي وان لم يتوقف اقادة النظر على العلم بالدلالة
(لزم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مقيدا للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالة
عليه) وانه باطل (لان الدليل اذا لم يتبروجه دلالة على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه
فلا يكون النظر فيه مقيدا للعلم به (قلنا لا يتوقف) اقادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته
عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالة عليه (ووجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلا) موصلا
بالعمل الى العلم بالمدلول (فانه) اي وجه الدلالة (الامر الذي يحسبه) ولا جله (ينتقل الذهن
من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظريه ناطرام لا وكونه دالا) بالعمل على المدلول
(امراضا) فقيس الى المدلول (يعرض له بعد الطرقيه واقادته) اي اقادة الطرقيه (للعلم
بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث والامكان الثابتة في نفسه قبل
ان يتلقى به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به اقادة النظر في العالم للعلم بالصانع واماد دلالة عليه
بالعمل متوقفة على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول = الشاهد
(السابعة العلم بعده) اي بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يتبع انكساره عنه
(فيقبح التكليف به) اي ذلك العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري
فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اي قبح التكليف بالعلم

في دور واما ما ذكره الشارح فيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الاقادة وهي تتوقف
على التصديق بالدلالة المتوقفة على التصديق بالمدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصوير المضافين
لا التصديق بهما فلا دور وقد يجب ان التصديق بالدلالة يتوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان
الاضافة مازوم للمضافين والتصديق بوجود المزموم ملزوم للتصديق بلزومه وفيه ان اللازم المعلوم
استلزام التصديق بوجود المزموم التصديق بوجود لازمه بعد العلم باللازمة لا توقفه عليه فتدبر (قوله
فيتوقف كل واحد الخ) يتوقف اقادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق واما توقف العلم بالمدلول على اقادة
النظر فلا لان يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع وفيه ان المعلوم استلزام النظر
ايام لا يوهمه عايد فالاولى ان يقال فيقدم العلم بالمدلول على اقادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور اي تقدم الشيء
على ذاته الذي هو لازم (قوله وكون النظر فيه الخ) حذف تفسيره بناء على التامخ الذي ارتكبه في تفسير
الدلالة (قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالة) بناء على عدم الفرق بين وجه الدلالة وكايدل عليه
التعرض لبيان الفرق بينهما في الجواب واما وجه الدلالة انما يعتبر لاهم بالدلالة فاذا لم يتوقف الدلالة
على العلم به لم يكن اعتبار وجه الدلالة وجه فالتعرض لبيان الفرق قائم على الجواب (قوله بل يتوقف
على العلم الخ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به او يقال فالعلم
بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والامادة عليه لالعلم بالاقادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا
عدم اعتبار ذلك (قوله ووجه الدلالة الخ) مقدمة ثانيا للجواب على التغير الاول وكلام متدا
على التغير الثاني لتمام الجواب بدونه كما صلت قوله بعد النظر فيه واقادته (فان قلت كونه هو عين
اقادة كما ذكره به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبل قولهم كون زيد
عالمًا يتوقف على علمه فليتدبر (قوله واقادته الخ) اي بعد اقادته قد صرحت ان الدلالة غير الاقادة
وان الاول سبب من الثاني ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حيص يصح قوله الشبهة
السابعة الخ) فيه بحث رهو ان سياق الكلام يشعر بان ارباب هذه الشبهة قالوا بصحة التكليف
بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكاف بها على تدبر ان لا يكون اقادة النظر ايها
يجزوما بها اما ضروري عندكم او نلزم الحصول من النظر او غير لازم الحصول منه وعلى كل
تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين ماد كرموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف
لفض واما على الثالث فلانه لا يتحقق مدوريه الحصول حينئذ جواز الخلاف من النظر قالوا

الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (اولا) يجب (فيصون) حيثئذ (انفكاكه عنه) من النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده و (التكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم الظري الواجب الحصول كذا ذكره الأمدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول من الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان الظري الواجب

لا تخلف مادة وذا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزامية (قوله خلاف الاجماع) ان اريد به المعنى الاصطلاحي فالدليل الزامي ادلا اجماع عند غير اهل الملة وان اريد به المعنى القوي اى الاتفاق على وقوع التكليف فان السنية ايضا متعبدون بدين وكتاب ويدعون انه سماوى قهقبي وما قبله انه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندكم على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما ضرورة عندكم او نظرية لازم الحصول من النظر او غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم واما على التقدير الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حيثئذ لجواز التحلف عند النظر فدفوع باختيار انها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلا يصح التزديد بانه لازم الحصول او غير لازم الحصول وانما تستفاد تلك المعارف من النقل على انا تختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضى امتناع التحلف عنه بل الترتب عليه في الجملة قوله لا بالعلم الظري لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والاتصالات والعلم لا يخرج من احدي الثلاثة الاخيرة اتفاقا (قوله لا بالعلم الظري الخ) اوردتم كلام الجيب ليتضح به ان الباء في قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم بسبب الطر المقدور لنا فيكون مقدورا لنا باعتبار التحصيل لانه لا يمكن حل الباء في قوله لا بالعلم على السببية على انه بعد حل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكاف تقدير كالايتحى وفي توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدورا كما ان توصيف النظر بالمقدور الاشارة الى ان التكليف به لكونه مقدورا لالان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كالايتحى (قوله وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب مستلزما اياه بحيث يمنع تخلفه عنه فاجبا به ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تنافي الا بها الى آخره قوله عدول عن الظاهر) قبل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا بعدا لطر بسبب الطر ومقدوريته ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قل الطر والعلم حيثئذ مقدور ولا ريبه ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلانسلم العدول ولوسلم فاعتبار المقدورية في المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين التواعد ليس اول قارورة كسرت في الاسلام وجواب الاخير ظاهر فان مبنى اردائه لاضرورة في ذلك العدول ليتحقق المقدورية في نفس العلم الظري كما سيذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بأن التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قبل ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح ايضا كما سيظهر من تحقيقه عن قريب (قوله عدول عن الظاهر) اى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع قوله فالاولى في الجواب الخ) فيه بحث اما اولافلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تنكف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناسط الحكم فاذا غفل

(الحصول)

يكثره فقط والحق حالة شخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بشخص مناسب لها قال الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانها او وجودا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا لا يمكن الواجب ووجب الممكن وهو محال فيز التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاء الصوج الى الابدان السابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجدنا لم تقدم الصفة على الموصوف قبل يناقضان الامتناع العدمي فيكونان وجوديين قلنا نقبض ما يكون عدما لموجود خا رحي يكون موجودا لا نقبض الاختبارات العقلية واما القدم والحدوث فلانها لو وجدنا لقدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل اقول الفصل الخامس في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكره خمسة مباحث الاول في انها امور عقلية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع في تقدم الخامس في الحدوث والبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلو جهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدنا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اى وان لم يكن

الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد بما ناقض
الضروري اذا الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه
بعدم تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا
للبشر فلا يقع التكليف به (وايضا) ان سلما ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور
(فهذا) الذي ذكرتموه من قبح التكليف بعير المقدور (اما يلزم المعتزلة النافين لجبر القائلين
بحكم العقل) في تحسين الاعمال وتقييدها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع
جاثر الصدور عنه عندنا * الشهة (الثامنة لواحد) النظر (العلم بما) ان يكون ذلك العلم (معه او بعده
والاول باطل ادلا بمتبعان) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثاني)
باطل ايضا (لجواز طرود ضد العلم بعده) اي بعد النظر بلامهلة (كنوم او موت) او غفلة فلا يتصور
حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرود الضد كما لو تألده عند تحرير البحث)
حيث فلا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد العلم مفيد به * الشهة (التاسعة) لواحد النظر العلم
لكان ذلك النظر واقع في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدلالنا يدلي) كالعلم (على وجود
عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناسط
الحكم الضروري موجب له بمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يبيد عدم مقدورية الاوليات
مطلقا واما ثالثا فلان الباء في قول المصنف بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسمية يمكن ارجاع
كلام المصنف الى هذا الجواب فليأمل (قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لان المدلول عن الظاهر
يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفا به وكونه غير مقدور ووجود
جواب آخر لا حاجة فيه الى العدول يقتضي اولوية لاحدم صحة الجواب بالمدلول (قوله وما
بمعها الخ) وهو التكليف (قوله اذا الموجب الخ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات
ايضا غير مقدورة لانها لدخلية الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على امور لا تعلم
ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما
هو به دون ماسواه لدخلية الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على مامر فلا يرد ان ما ذكره انما
يتم في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات (قوله فاذا اوجب تصورهما الخ) خلاصته
ان العلم الاول بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور
بخلاف العلم النظري فانه يمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو
مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما بمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالجهول
فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام (قوله فهذا الذي ذكرتموه الخ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا
لا يقع التكليف به اندفع هذا الجواب قوله انما يلزم المعتزلة الخ) لا يذهب عليك ان التكليف بغير
المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشهة بالنظر الى
وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما اوردته نظرا الى التقرير
السابق حيث بنى الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجوز التكليف بمثل تنوع ايضا انما يجوز هو
المعنيان من الثلاثة على ما سبق فصل في الالهييات وهو غيرهما قوله الثامنة لواحد الخ) منقوض باقادة
الظن المنفق عليها (قوله لواحد النظر العلم الخ) ولا تجرى في اقادته الظن لانا نختار الشق الثاني
ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه قوله التاسعة لو افاد الخ) يمكن ان يقال فيه ايضا
لو صح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الاقادة متفق عليها كما مر (قوله لواحد النظر الخ)
تقريره انه لواحد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعا في الدليل وكلما كان واقعا فيه فالدليل المنظور
فيه موجه اما نفس المدلول او العلم به اذلا يجوز ان لا يوجب شيئا والا لم يكن الدليل دليلا ولا
امرا تاشا اذلا تعلق له بالدليل لكن التالي اعني كون موجه احد الامرين باطل لما يده فالقدم مثله

نسبة الوجود الى الوجود
بالوجود ونسبة الوجود الى
الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود
الى الوجود بالامكان ونسبة الوجود
الى الامكان بالوجود ضرورة
حصر نسبة الوجود الى الوجود
في الوجود والامكان فاذا اتسقى
احدهما تحقق الاخر وادا كان نسبة
الوجود الى الوجود بالامكان ونسبة
الوجود الى الامكان بالوجود
امكن الواجب ووجب الممكن اما انه
امكن الواجب فلان الوجود
اذا كان ممكنا يكون الواجب
ممكنا لان الواجب انما هو واجب
بهذا الوجود الممكن فاذا كان ما به
الشيء واجب ممكنا يكون الواجب
ممكنا فان قيل الوجود صفة
لواجب ولا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة
لكونها محتاجة الى الموصوف
ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم
من امكان الصفة التي هي الوجود
امكان الموصوف الذي هو الواجب
اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة
كان الموصوف من حيث هو
موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه
من حيث هو موصوف بتلك الصفة
يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة
فيكون من تلك الحثية ممكنا
والواجب من حيث هو واجب
يفتقر الى صفة الوجود لانه انما
هو واجب باعتبار صفة الوجود
فلو كان الوجود ممكنا كان
الواجب من حيث انه واجب ممكنا
فان قيل سلنا ان الواجب من حيث
انه واجب ممكن لكن هذا غير محال
لانه يجوز ان يكون الواجب

(الصانع) مثلا (فوجبه) اى موجب ذلك الدليل الذى يترافيه (اما ثبوت الصانع) فى نفس الامر (او العلم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم) ذلك (الدليل ان لا يثبت الصانع فى الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه عدم اوجد العالم او ايجاد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (ان لا يبق الدليل بتقدير عدم النظر فيه واقادته لعلم دليلا) اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا اتفق اللازم اتفق الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة فى انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير ان يكون محصلا له فى الواقع (ولا يلزم من نفي الملزوم) الذى لا مدخل له فى حصول لازمه (نفي اللازم او يوجب العلم) به (اى) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحثية لاتتارق الدليل على حال نظر) فيه (ام لا) وذلك لان هذه الحثية هى الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهى المتعبرة فى كون الدليل دليلا لا بالدلالة بالفعل المتوقعة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قديكون علما) لكونه مطابقا مستندا لموجب (وقديكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى ما يحرم انه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ماذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لا علما) مستندا الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعترلة) القائلتين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل لناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبدية ان اللازم منه علم لاجل مخالفة العلم فى الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص من هذا الاشكال) (بتميز العلم) من الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك) التميز بالركون

ثم التزديد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظور فيه اما مغاير للنظر فى الدليل فيكون موجب احدهما غير موجب الآخر او عينه بناء على ان الموجب مجموع النظر والدليل والفرق بتميز التعبير فيكون موجبهما واحدا وبما حررنا لك اندفع ماتوهم من قبض التزديد فى الموجب بعد اعتباره فى المقدم اعادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقع ذلك التزديد فى موجب النظر لافى موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعا فى الدليل وماتوهم من انه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل ايضا فانه يلزم تواردا للموجبين على شئ واحد (قوله لان انتفاء الخ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد الموجب بالمستفاد لان انتفاء الموجب الغير المقيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاخر (قوله فاذا اتفق اللازم الخ) على تقدير عدم النظر اتفق الملزوم وهو كون الدليل دليلا (قوله قلنا انه الخ) اجاب باختيار الشقين ومبناه ان الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه فالتحار الشق الاول وان لوحظ مع النظر فالتحار الشق الثانى (قوله من غير ان يكون محصلا الخ) فيه اشارة الى ان الجواب بالتزديد بأنكم ان اردتم بالموجب المحصل فختار ان الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان اردتم المستلزم فختار الشق الاول فان الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخلف عنه ولا يلزم من نفيه نفي اللازم لهما مداخلته فى حصوله فى نفس الامر (قوله وهذه الحثية لاتتارق الخ) فهو لكم يلزم ان لا يبق الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلا ان اردتم انتفاء دلالة بالفعل فسلم وان اردتم انتفاء دلالة بالقوة فممنوع (قوله لموجب) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقا (قوله لوجود الخ) ولا فرق بينهما بالاستناد العلم الى موجب حقيقى واستناد العلم الى موجب اعتقادى وبعبارة اخرى لا فرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولا شك ان الاطلاع على موجب الحقيقى وعدمه او المطابقة وعدمها فى غاية الخفاء (قوله سيما عند من يقول الخ) اى بتماثلهما فان الاشتباه فى المتماثلين اكثر بخلاف الضدين (قوله فاذن ماذا يؤمننا الخ) فلا يحصل العلم بأن ما افاد النظر علم فهذه شبهة ايضا فتدنى العلم بكون المقاد علما لا فادته العلم (قوله انما يلزم الخ) لان الاشتباه انما يقع فى الامثال لافى الاضداد

من هذه الحثية يمكننا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشئ من حيث انه منتصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشئ قيل لو كان من هذه الحثية يمكننا لكان من هذه الحثية جائزا لزال فيصور ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم مكانه اجيب بان لا نام انه اذا كان من هذه الحثية يمكننا لكان من هذه الحثية جائزا لزال وانما يلزم ذلك لولم يكن علة الوجوب هى الذات التى يمنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هى الذات التى يمنع زواله فيمتنع زوال الوجوب وان كان يمكننا لذاته بسبب امتناع زوال علة التى هى الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب هى الذات لم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون له واجب وجوب آخر فيلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محل وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انشكالك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب يقتضى ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب والى امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا فى الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة متفردة الى الغير الذى هو موصوفها والمتفرع الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب فسيب اما غير الذات

فيحوز انفكاك الوجوب عن الذات
 فيلزم ادسكان الذات واما الذات
 فيلزم تقدم الذات بالوجوب
 والوجود على الوجوب فيلزم
 ان يكون للواجب وجوب آخر
 ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب
 على نفسه وكلاهما محالان التناؤ
 ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات
 اى استحقاقية الذات الوجود
 لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود
 بحسب الذات اى لا استحقاقية
 الوجود لذاته المحوج الى الابداء
 السابق على وجود الممكن مقدمار
 بالذات على وجود الواجب وعلى
 وجود الممكن اى اقتضاء الوجود
 بالذات الذى هو الوجوب مقد
 على وجود الواجب لان استحقاق
 الوجود لذاته مقدم على الوجود
 ولاقتضاء الوجود الذى هو الامكان
 مقدم على وجود الممكن لان الامكان
 الذى هو لاقتضاء الذات الوجوب
 محوج الى الابداء السابق على
 وجود الممكن فيكون سابقا على
 الابداء والمقدم على التقديم مقد
 فلو وجد الوجوب والامكان لز
 تقدم الصفة على الموصوف وهو
 محال قيل الوجوب والامكان
 يناقضان الامتناع الذى هو عدم
 ضرورة صدقه على المدعومات
 فيكون الوجوب والامكان المتناقض
 للامتناع المدعى وجود بين اجاب
 المص بان نقيض ما يكون عدم
 لموجود خارجي يكون موجود
 لانقيض الاعتبارات العقلية وقد مر
 ان الوجوب والامكان والامتناع
 اعتبارات عقلية واما ان القصد
 والحدوث اعتباران عقليان ولاز
 القدم والحدوث لوجودنا للقدم
 القدم وحدث الحدوث لانه لو
 يكن القدم قديما والحدوث حادا

(مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر
 (وايضا فيلزمهم الكفرة المصورون) على اعتقادهم الباطلة ارا كنون اليها على سبيل الالتماس
 التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر
 الصحيح في القطعيات ميرت البديهة ان اللازم هناك علم لاجهل يخالفه في بعض عوارضه الطائفة
 (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) اى النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابات
 لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة
 من الاذهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته
 وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا يتصور)
 لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالظن اما لانه شئ من التصورات ينطرى كما ذهب اليه جع واما لانه
 اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركيب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه
 (والتصديق بها فرج التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لانسلم انها لا تتصور بمقتضاها قطعيا)

قوله وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا الخ) ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم بأن اللازم علم لاجهل بواسطة
 مقدمتين هما ان هذا حاصل عن قطعي يقينى وما هو كذلك فلم اما بالظن او بالحس ولا تسلسل في النظر
 لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر (قوله وقيل للمعتزلة الخ) يعنى ان الفرق بينهما انما هو بالمطابقة
 وعدمها فاذا افاد النظر الصحيح العلم بالمطابقة حصل التمييز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل وعدمه
 بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتها وخروجها عنها قولها الثانية المهندسون) قيل ما ل الخلاف
 بيننا وبينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحل انكارهم على الاعتراف
 بوجوده في الالهيات قطعيا مع تخالف العلم عندها بعيد جدا (قوله قريبة من الاذهان) اى تساق اليها
 بلا كلفة لكون مبادئها الاولى اولى من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للطلب (قوله متسقة منتظمة)
 في القاموس اتسق انتظم ونظم الثؤلؤ نظما الفه وجهه فانتظم يعنى ان تلك المسائل ظاهر تناسب
 بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مبادئ لبعض (قوله لا يقع
 فيها غلط) لكون المبادئ الاولى اولى الذات والناسبة والمبادئ التوافقية الذاتية بديهة المناسبه
 مترتبة وقد ترتب ترتيبها ضرورى الاستلزام فلا يقع الغلط فيها لان حيث المادة ولان حيث الصورة
 (قوله بعيدة عن الاذهان الخ) تساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد مما لقه الحس
 والوهم قوله لا يتصور لا بالضرورة) هذا اما الزامى او حكم قطعي عندهم والا فاداد النظر العلم
 في الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورهما يستدعى تصورهما فيتناقض
 الان يدعى كفاية التصور بالوجه في الظنى دون اليقيني كما سبق وايضا قوله اما لانه لاشئ من
 التصورات ينطرى لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البسائط مع انهم قائلون
 بافادته في غير ما ذكر اثم الان يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهمة صادقة
 في بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها يعنى السلب الكلى
 (قوله لا يتصور) اى يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلا يرد ان الحكم بعدم
 التصور يستدعى التصور فبسه تناقض قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية) بالاجماع والاتفاق
 سواء تم الدليل على انتفاء تركيب حقائق صفاته ام لا (قوله والتصديق الخ) اى التصديق اليقيني
 باحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم يتصور بالكنه جاز ان يكون
 في ذاتها ما يمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا ادفع ما قيل انه لو كان
 التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه لا يكون الحكم على الحقائق الالهية بأنها لا تتصور يقينا لانه ليس
 من الاحكام المخصوصة (قوله فامتنع التصديق ايضا) ما يظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر
 الصحيح في الالهيات العلم لاجل انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يفرع عليه اعنى التصور بالكنه فاقيل
 ان خلافهم في الافادة راجع الى الخلاف في تحقق النظر الصحيح في الالهيات وعدمه والا فلا يقول
 ما قيل انه مع تحققه فيها لا يفيد العلم ليس بشئ (قوله انها لا تتصور بمقتضاها) اى لا يمكن تصورهما

على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهو محالان وإذا كان القدم قديما والحادث حادثا بنقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل **قال** الثاني في احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته . الثاني انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للركب . الثالث انه لو قدر كونه ثبويا لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه وامكن وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود في تأخر فيريد بنافي العرض المذكور الرابع انه لا يكون مشتركين اثنين وسند كره قالوا يجب اذا اتصف بصفات قالوجوب الذاتي لذات وحده والصفات واجبة به **قال** البعث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته . الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى العر لاحتياجه الى اجزائه المغايرة للركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير وبين اللامين اي الغناء والحاجة متنافاة والمتنافيين اللامين مستلزما للمنافاة بين اللامين قالوا يجب لذاته مناف للركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للركب في الخارج ولا يدل على انه

لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنهه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنهه حقائقها فانه غير متنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنهه المعلوم امرا كليا (وان سلم) انها لا يتصور بالكنهه اصلا (فيكني) للتصديق اليقيني (تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني اقرب الاشياء الى الانسان) واو لاها بأن يكون معلوما له بحقيقته واحواله (هويته) التي يشير اليها بقوله انا (والها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لاختلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرها مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد ذكر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناهرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما (فاظنك بأبعدها) عنه واغادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس العقلي كما كذلك فلا يصح قولكم فانتم التصديق قوله بكنهه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء) فاللازم حينئذ عدم جريان النظر في التصورات الالهية لاقى التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى (قوله امرا كليا) اي جاريا في كل لازم وملزوم (قوله فيكني الخ) يعني التصديق اليقيني منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز ان يكون ذلك امرا عارضا فلا تسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنهه وماتوهم من انه يجوز ان يكون في ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه قد دفع بعدم الثاني بين مقتضيات الماهية قوله ثم هذا يلزمكم في الظن) لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكتفي في الظن دون الجرم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبنيا للتصور بوجه بخلاف اليقين ثم لا يلزم في الجرم ايضا التصور بالكنهه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا (قوله لانه ايضا تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعا على التصور بالكنهه يكون التصديق الظني ايضا كذلك اذ لفرق بينهما في ان كلامهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنهه في التصديق اليقيني لجواز ان يكون في ذاتهما ما يمنع ذلك التصديق وجب في التصديق الظني ايضا لجواز ان يكون في ذاتهما ما يمنع التصديق وقبل الثاني لضعفه يجوز ان يكتفي فيه التصور بالوجه الذي هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني قوله الثاني اقرب الاشياء الخ) يعني ان يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا يقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت اقربيتها في المدركة واذلا يلزم من اقربيتها اتصالا اقربيتها ادراكا الا يرى ان القوة الحاسة لا يدرك نفسها لم يلزم مدامهم (قوله واو لاها الخ) اي يكونها حاضرة عنده دائما والعلم ليس الاحضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادراكا لا ذاتا قوله لامن حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لاختلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنهه كما بين من دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والمحل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد الهم الا ان ينفي الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندهم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فادهم بقوله فانه بديهي لاختلاف فيه انه بديهي عندهم لاختلاف فيه بينكم (قوله فانه بديهي لاختلاف فيه) اذ كل احد يعلم بأنه موجود حتى الصبيان والجانين وهذا التصديق ليس بالاحوال المخصوصة حتى يستدعي تصوره بالكنهه فلا يرد انه اذا كان لتصديق اليقيني فرع التصور بالكنهه عندهم فكيف يقولون يحصل هذا التصديق مع عدم التصور بالكنهه

يرى (قلنا لانسم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لاندل الا على العسر) اى على عسر معرفتها (واما الاستماع) اى امتناع معرفتها وعدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد حلال ثبت ان تميز النظرا الصحيح عن غيره متكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه (ان علم بقوله) اى اخباره بصدقه في اقواله (لزوم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل فقيه كفاية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم (واجب) عن هذا الوجه بأنه قد (يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بأن يضح) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية * الوجه (الثاني لولم يكن العقل) في معرفته تعالى (لاحتياج العلم) فيها (الى معلم) آخر (ويتسلسل واجب) عنه (بأنه قد يكتفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بمخاصبة تقتضى كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره او ينهى الى الوحى) اى ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى التي يعلم الاشياء بالوحى (والعقد) في الرد عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستزمنة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما في الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعيا)

قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم (الظاهر ان لفظة العلم مقسم والحق في العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكأني اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادى ايضا تأمل (قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى في كما صرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر اى النظر في تحصيل معرفته تعالى اول اجل معرفته لا يفيد العلم وان كان يفيد الظن فبعد العلم ضرورى فن قال ان لفظ العلم مقسم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد اقم نفسه قوله لزوم الدور) ان قلت يجوز ان يعلم صدقه بقوله الخصوص وصدقه بأن ظهر المجزة على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله بظهور المجزة في يده والا فيجوز الكذب من الحيرة واصحاب الاستدراج حينئذ يلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حل الابهري في شرحه قول المصنف لزوم الدور وكان الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلى لا بقوله الان يدعى بدهة علم صدق قوله الخصوص وان ما ذكرناه بان لبيته واياها كان فالدور لازم (قوله لان اخباره الخ) وذلك لان الاستدلال منحصر في الاقسام الثلاثة على ما سيجىء والمفيد منها اليقين هو الاستدلال بحال الكل على حال الجزى فالعلم بصدقه في هذا الجزى انما يحصل من العلم بصدقه في جميع الاخبار قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل فقيه كفاية) فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يتهدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال (قوله وان علم صدقه) بالفعل بأن كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمجزة والكرامة او احواله الدالة على صدقه (قوله فقيه كفاية الخ) لان العلم بصدق الخبر فيما اخبر به هو العلم بصدق ما اخبر به فاذا كفى نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفى في معرفة صدق ما اخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها (قوله بأنه قد يشارك الخ) جواب باختبار الشق الثالث (قوله الذى يعلم الاشياء بالوحى) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر (قوله كما في الاقيسة

مناف للركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون مركبا في العقل لان التركيب العقلى ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والاي لم يلزم الجمل لاننا نقول لانتم ان التركيب العقلى اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجمل وانما يلزم الجمل لو حكم بالتركيب الخارجى ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلى لا يقتضى حكم العقل بالتركيب الخارجى والالتكان جهلا حتى يقتضى التركيب في العقل فلما كان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجى لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين البسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لا سواء مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى اقول الظالمون علموا كبيرا واداموا الم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل الى ان يتصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لا لما نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى امرين يقومانه اذا اشترك له مع الغير في ذاتي ولا جزم له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى

انتراج صورتين من الجزئين فينبه
تركبه في العقل مطلقا الحكم الثالث انه
لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوته لما
زاد على الذات لانه لو كان زائدا على
الذات يكون وصفه فيكون محتاجا
الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا
فله سبب وسببه ان كان غير الذات
جاز انفكاك الذات عن الوجوب
فيلزم امكان الذات وان كان سببه
الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب
والوجود على الوجوب ويلزم
التسلسل او تقدم الشيء على نفسه
وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب
نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة
بين الشئين فيتاخر عنهما مقرة اليها
فيؤيد على الذات ينافي الغرض المذكور
وهو كون الوجوب لذاته ثبوته
كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه
ثبوته اي موجودا في الخارج لان
النسبة من الاعتبار العقلية الحكم
الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون
مشتركا بين اثنين اي لا يكون
في الوجود واجبا الوجود
لذاتهما وسيأتي هذا في الالهيات
قوله فالواجب اذا اتصف بصفات
جواب دخل مقدر تقرير الدخل
انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون
مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف
الواجب لذاته بصفات زائدة على
الذات لانه لو اتصف بصفات
زائدة على الذات لكان تلك
الصفات ممكنة فيصور زوالها عن
الذات وهو محال تقرير الجواب
ان الواجب اذا اتصف بصفات
فالوجوب الذاتي للذات وحده
دون الصفات والصفات واجبة
لذواتها بل بالذات ويتمتع زوالها
لا متنازع زوال موجبها فهو الذات
الواجبة بالذات قال الثالث

كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك
الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكبرة صريحة ثم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد
انما يصير حجة على من قال ان النظر لا يفيد العلم بلا معلم (في معرفة الله تعالى) (واما من قال) انه يفيد
ان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بتأنيدها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد
النجاة) في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا) كالمأخوذ من غير النبي عليه السلام فانه لا يتم به الايمان) الا ترى
الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثير منهم كانوا
يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقل قولهم (لم يرد عليه ذلك) (المعتمد الذي
ذكرناه) (وطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم) (من هذه الامة) (على) (حصول) (النجاة) (بالمعرفة الحاصلة
بلا معلم) (والآيات الآمرة بالنظر) (في معرفة الله سبحانه) (متكررة متكررة في معرض الهداية الى سبيل
النجاة من غير ايجاب التعلم) (فدللت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات
طريق آخر لرد عليهم (لهم) اي للملاحدة (وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا تحصى ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت
العقلاء الناظرين فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض
تلك الانظار) (الصادرة منهم) (فاسدة) (فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينعكس ولا يضربنا فان المفيد
للعلم) (عندنا) (انما هو النظر الصحيح) (لا القاسد ثم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك
بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم) (الثاني نرى الناس محتاجين الى معلم) (في العلوم الضعيفة) (التي
تكتفي فيها بأدنى نظر) (كالنحو والصرف) (والعروض) (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف
لا يحتاجون اليه) (في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع) (مع ان المطلوب فيها
يقين) (قلنا الاحتياج الى المعلم) (يعني العصر) اي عصر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم
يدل عليه (واما معنى الامتناع فلا) نسله ولا يفيد كلامكم في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر
الصحيح (للمعلم) (الطوريه) (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
الشيخ) (ابن الحسن الاشعري) (انه) اي حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) (واتمادها الى ذلك

الكاملة) وهي التي لا يحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائي
المتصل (قوله مكبرة) كيف وذلك العلم حاصل لدواع العقل من العلم والتعليم (قوله الا ترى
الخ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه اعني التوحيد اي حتى يأخذوا
التوحيد مئى واما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بأن يراد لا اله الا الله الى آخره
ويحصل لا اله الا الله علما تمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى قوله حتى يقولوا لا اله الا الله) قيل
معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله ادلائك في عدم انتهاء المقاتلة بقول التوحيد
فقط بدون تصديقه عليه الصلاة والسلام بكونه رسول الله فاكنتي بالبعث للظهور فحينئذ
لادلالة على ان المسئلة انما كانت بسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اخذه والقول به من
حيث انه متلقى منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما امر به فلماذا انتهى المقاتلة به قوله وطريق
الرد عليه الخ) وقد برد ايضا بان ذلك العلم هو الذي عليه الصلاة والسلام وكفى به اماما ومرشدا الى
قيام الساعية من غير احتياج في كل عصر الى امام يحدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف
النجاة على متابته والاعتراف بامانته (قوله وطريق الرد عليه الخ) هذا انما يتم اذا كان الخصم
معترفا بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل التحقيق دون الالتزام (قوله فدللت دلالة ظاهرة الخ)
فيه ان الآيات الآمرة اعم اعلم من طريق التعليم من النبي فيكون العقل مفيد العلم بمشاركة المعلم فتدبر
(قوله الاحتياج الى المعلم) اي في العلوم الضعيفة (قوله فلا نسله) كيف واول من استخرجها
استخرجها بالفكر (قوله بالنظر فيه) اي لاجله (قوله والمذاهب التي يعتد بها) احتراز عما
سذكره بقوله وههنا مذهب آخر الخ لكن نقل في شرح المقاصد عن الامام الغرالي انه مذهب
اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض قوله بالعادة) قيل عليه القائلون بأن العلم الحاصل

(بناء على ان جميع المحركات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اي بلا واسطة (و) على (انه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (الا بجراء العادة يخلق بعضها عقيب بعض كالأحراق عقيب عماسة النار والرى بعد شرب المساء) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد الماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون الماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثر يا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر يمكن حدوث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى او اكثرى فيكون عاديا (الثانى مذهب المعتزلة انه) اي حصول العلم بعد النظر

عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الأدلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا يتناقض مع وقوعه كالأباني في جواز التكليف بالحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الأدلة الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور (قوله اي بلا واسطة) في الاستناد بأن يستند شيء منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته تعالى وبهذا اتفق كون النظر موجدا للعلم ويكونه قادرا مختارا اي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم احد الطرفين اتفق الاعداد وعدم العلاقة بوجه بان لا يتوقف صدور شيء على شيء اتفق التوليد ولو فسر الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلة شيء في آخر يكون هذا الاصل كافيا في كونه بطريق العادة اذ في الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى انه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستند كما قوله وعلى انه تعالى قادر مختار (اراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذى ليس في موصوفه شائبة وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد به في آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو التبار الشائع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتقيج (قوله فلا يوجب عنه صدور شيء) اي نظرا الى ذاته فلا يتوقف عليه وجوبه عليه ولزومه اياه بواسطة الوعد (قوله ولا علاقة الخ) عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا اشارة الى كمال المناسبة بينهما فان عدم العلاقة بقيد كونه قادرا على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما اذا وجد العلاقة ما به حيث يكون القدرة على الموقف بواسطة القدرة على الموقف عليه (قوله وكان دائما او اكثرى الخ) اكتفى في شرح التبريد الجديد في كونه عاديا بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح (قوله واذا لم يتكرر) اي لم ينصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلا يتناقض تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقا للعادة فلا يرد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرر صدورها كاحياء الموتى وابرار الاله والابرص و انقلاب العصا حية مع انها بخوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه والا فجميع المعجزات عادية يجرى عادته تعالى بخلق المعجزات على ايدى الانبياء عليهم السلام تصديقا لهم بقى ههنا شيء وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة اوكرامة واحدة بين نبين اوولين في زمانين وهو وان أمكن ادعاؤه في المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة الا ان يقال ليس كل كرامة خارقا للعادة فان شفاء المريض بالدماء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سببا للاجابة (قوله فهو خارق للعادة او نادر) نشر على ترتيب اللف قوله وهو دائمى او اكثرى) اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة او النوم او الموت على السائر فلا يتناقض الكلية التي ادعيها في قاعدة النظر الصحيح كما عمن واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ان يراد العلم بعد النظر الصحيح الذى لا يعقبه مناف للعلم وقبل قوله او اكثرى تنزلى اي فلا اقل منه او بالنسبة الى البليد المتناهي كما اشار اليه في شرح المطالع (قوله او اكثرى) ذكره

في احكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الا لمرجح والعلم به يديه والفرق بينهما وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف قيل الحاجة ليست بثبوتية والالكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها على اليه لتقدمها على التأثير المتقدم على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينهما وبين الاثر فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل وايضا فالتأثير حال الوجود وتحويل الحاصل وحال العدم جمع بين القبيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا واجيب عن الثلاثة الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول بأن العدم ليس امرا ثبويا لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد من التسايم ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وما ايضا العلم بأن شيئا ما يؤثر في شيء او يحتاج الى شيء امر بديهى لا يقبل التشكيك وعن الزايع بأن العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصفه بجاز كونه اثرا ويكون المؤثر فيه على ماسبق من التفسير عدم صلة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال قيل صلة الحاجة هو الحدوث او الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الحاجة فلا يكون صلة لها ولا جزأ منها ولا شرطا لتأثيرها قولنا

المبحث الثالث في احكام الامكان

(بالتوليد) وذلك اتم لما ائتموا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كاسباى ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكانا معا صادران عنه الاولى بالباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بباشرة) اى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالنظر فيه وطريق الرد على المعزلة ماسباى فى ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقام الاصحاب ابداء النظر بالتذكر الزامهم) حيث قالوا النظر المصاد لا يولد العلم اتصافا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (واجابوا) اى المعزلة (باتمام قلنا) بعدم توليد التذكر لعللة فارقة (لا توجد فى ابتداء النظر) هى عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من اتصاله تعالى علو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من اتصاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية

لجهد دفع الجاح الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لانسلم دوامه وانما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح فى صورة من الصور ودونه خرب القناد فلا يلزم تحقق الاكثرية ولذا اكتفى فى شرح التبريد الجديد على الدوام وتجوز كونه اكثر من اثنى اثنين الكلية التى ادعيها وهى ان كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم بقيد العلم بالمنظور فيه لان المراد يقيد العلم دائما واكثر من المحمول المقيد بالتوريد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام (قوله ان يوجب فعل الخ) المراد بالفعل فى الموضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم بالتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد ان العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات قوله فعل لفاعله فعلا آخر (اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة اولها لا نفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة (قوله لفاعله) متعلق بوجوب واحترز به من المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه ايجاب فعل فلا آخر لكن ليس ذلك لفاعله قوله فقام الاصحاب الخ) اعترض عليه بأن هذا لا يفيد اليقين لكونه مأثرا الى القياس الشرعى وسيشير اليه الشارح (قوله النظر المعاد الخ) المطابق لما سبق النظر المتذكر الا انه اورد لفظ المعاد ترويحيا لقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما بالاعتبار الوقوع فى الوقت الاول والثانى ومن المعلوم ان الوقت لا يدخله فيكونان متساويين فى عدم التوليد (اذ لا فرق الخ) لان ما يعود اليه الاستلزام الصحيح من حيث المادة والصورة وهى متحدة فيهما قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية (اى لا يلقى واجبة بمعنى ان لا يكون مأثورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان المعارف لا يكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لان معلومه يخرج من كونه مأثورا به وعلى هذا يدفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصله الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصل من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل (قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) اى المعارف التى حصلت بالنظر بسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا افاده الشارح فى مباحث التوليد فلا يكون الايمان بها فرضا دائما بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فيكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالوجب لها تذكره والمفروض انه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى ايضا فلا يكون مكلفا به وبما حرمنا لك ظهر اندفاع ما قيل من انه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا وغير حاصله الا بالتذكر وما قيل من اننا لانسلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذا تكليف المعارف تكليف بتحصيل الحاصل (قوله بطل القياس الفقهي) فيه اشارة الى انه

لما فرغ من احكام الوجوب شرع فى احكام الامكان وذكر فيه اربعة اوجه منها الحكم الاول ان الامكان هو يوجب الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده الابرار جميع فيحتاج الممكن فى ترجيح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلمية يديه لا يحتاج الى رهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح قوله والبرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخول انا لماسر ضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت يدها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها اختفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالاختفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذى ذكره المص ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والاختفاء للالف وعدمه فان الالف بعض البديهيات والاستيناس يستدعى زيادة جلاء وعدمه قد يقتضى خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون فى التصديق بها خفاء لسبب خفاء التصورات الواحدة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراتها لا يقدح فى كونه بديها فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن فى ترجيح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان

ذهو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ماد كراه من عدم مقدورية التذكر (يطل
القياس) الفقهى الذى ذكرته لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية
التذكر (معنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (والتزمتا التوليد) اى فى التذكر فان اباهاشم صرح
بأن التذكر السامع لذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذى يفعله العبد بقصد واختياره فهو بولده لا بذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله
(والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود
(الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معال عندى
بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم
المقدورية فى التذكر معنا عدم توليده (وايضا) جواب آخر للمتركة من قياس (الاصحاب بالفرق
قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر
للا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا الحاصل (الثالث مذهب الحكماء
انه بسبيل الاعداد فان البدأ الذى تستند اليه الخوارج فى عالمنا هذا موجب عندهم (عام
الفيض وتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض
(والاختلاف) فى الـبـض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن) اعداد تاما
(والتميز تقيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اى لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام
الرازى وهو انه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقبيه عقلا (غير متولد)
منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قال باستلزام النظر للعلم على
سبيل الوجوب من غير توليد وادبأ مرادها الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلا
(فلانه لم ضرورة) وبديهية (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال

على تقدير تمامه قياس فقهى لا يقيد اليقين (قوله لان العلة غير مشتركة) لان ابتداء النظر مقدور
(قوله والذى يفعله العبد الخ) فقد صرح بأن التذكر المقدور مولد للعلم اى لتذكره قوله
قياس مركب (القياس المركب قياس يستغنى القياس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم
له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما يمنع علمتها او يمنع وجودها
فيه والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاصول (قوله
مركب الاصل) القياس المركب ما يستغنى القياس فيه عن اثبات الحكم فى الاصل لاعتراف الخصم
به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما علمتها او يمنع وجودها فيه والاول
مركب الاصل اى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته وانما فى مركب الوصف (قوله والخصم فيه
بين الخ) اى الخصم فى الجواب دائرين هذين الامرين (قوله جواب آخر الخ) فى الجواب الاول
منع لعلية علة المستدل اعنى كونه نظرا صحيحا بابداء علة اخرى اعنى عدم المقدورية والثانى مع
لعليتها استقلالها مادام شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قبل ان روم تحصيل الحاصل انما يظهر
فيم اذا غفل عن النظر دون العلم بالظهور فيه وليس بشئ لانه على تقدير العلة عن المنظور فيه
اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة العلة عن النظر والعلم
بالظهور ايضا قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قيل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون
العلم بالظهور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة
العلة عن النظر والعلم بالظهور فيه ايضا والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا لمس تذكر النظر
لا يبعد العلم به ولا يذكره لزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فهو بعيد عنه كره وان صار
نسبيا منسيا فهو يستلزم العلم به تأمل (قوله فان لبدا الذى الخ) وهو العمل لفعل الواحد تعالى
بتوسط سلسلة العقول (قوله امتنع ان لا يعلم الخ) ضرورة اندراج الاصل فى الاوسط والاوسط
فى الاكبر (قوله وهذا الاستدلال الخ) فلا ريب ان الاستدلال المذكور انما يحرى فى الشكل الاول فقط

المتنسين واذا كان للثبوتية ممكنة يستدعي مؤثراته مؤثرية اخرى ويقتل الكلام اليها ويلزم التسلسل الوجه الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيله للحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين القيصين الوجه الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجب عن الثلاث الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا بمتبوتين اثنان منها يدلان على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا اي لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدما ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويمتبرانه ممكن او موجود وقد يكون آلة لعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن في انه كيف يترجم وجوده على عدمه وهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة والمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور اثره منه فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هي المؤثرية والحاصل ان

والاميسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع المكذبات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى) ابتداء (وكونه تعالى قادر مختارا وانه) اي ومع القول بانه (لا يجب على الله تعالى شيء ادلا وجوب عن الله) كما يزعم الحكماء القائلون بانه موجب لا يختار (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما يزعم المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها) فيه ايهام الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد الخ) هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لانفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدره العبد لا يناق في تواليه من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده ايضا فلوقال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد وقا ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدره العبد لكان اظهر (قوله وانما بقدرته) ابتداء لا تولدا من شيء (قوله لا بقدره العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولدا له فتدبر فانه قد دلل في اقدم (قوله لا يصح مع القول الخ) لان القول بالاستناد ابتداء بنفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول لعله والقول بكونه تعالى مختارا اي يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور بنفي لزوم العلم بالنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمنع التعاضد فلا لزوم من النظر ولا للنظر فتنفي اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذي ذكر في شرح المقاسد من ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا يناق كونه اثر المختار جازم الفعل والترك بان لا يخلفه ولا مزومه لايان لا يخلفه كسائر اللوازم انما المافيه امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا (قوله فانه لا يجب على الله شيء) لا من ذاته ولا من غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى لمصطلح المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختارا ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختارا لوجوب العلم بعد النظر بمعنى الروم العقلي لمناقضته لازمه قوله ادلا وجوب عن الله تعالى (ولا عليه) ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا يجب عليه تعالى شيء والازم المصادرة كما لا يخفى بل لتعليل لان المذهب لا يصح مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب قاعدا واما عليه (قوله ادلا وجوب الخ) استدلال على انتهاء الوجوب عليه مطلقا بانفناء مرديه المنحصر فيهما فلا مصادرة وليس دليلا لقوله لا يصح مع القول الخ اما اولا فلانه بعد ملاحظة الاستعداد ابتداء وكونه مختارا لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل واما ثانيا فلانه لا ينفي الوجوب له كما عرفت فلا يتم التبريد (قوله كما يزعم المعتزلة) بناء على القول بالحسن والقيح العقليين قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ) انما احتار في صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه لم يذكر حذف احد القدين السابقين مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما يشير اليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة النصين والتقيح وهذه القاعدة يفرضي القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة لحذف كل من القدين الآخرين يستلزم حذف قيد الابتداء وما ينبغي ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتداء كادل عليه سياق كلامه ان لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من اهل السنة لان يكون تعالى هو الموجد ابتداء من غير واسطة ايجاد شيء آخر بان يكون الله تعالى موجدا لشيء وذلك الشيء موجد الآخر فيكون الله تعالى موجد ذلك الآخر توسط الشيء الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يدفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا يناق القول بالتوليد (قوله واما

سبحانه وتعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرة كآتقوله المعترلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل ما يوجب بعض الافعال وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالنظر فيه ايجابا عقليا بحيث يستعمل ان يفك عنه المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او قاسدا (فبعد الحياة امر ان الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكليف (وسياق تفسيره الثانى) عدمى (وهو عدم ضده) اى ضد النظر وهو ما يتاخر (فقد) ماهو (عام) يضاد لا ثار وغيره (وهو كل ماهو ضد الادراك) مطلقا من الدوم والفصلة والعشبة فانه يضاد النظر لاستزائه الادراك (ومنه) ماهو خاص يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم المطلوب) من حيث هو مطلوب واما العلم به من جهة آخر فلا بد منه ليتمكن طلبه (والجهل المركب به) اعنى الجرم به على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبهما لا يتمكن من الطر فيه) اما صاحب الاول فلا متنازع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثانى فلانه جازم بكونه عالما وذلك بمنعه من الاقدام على النظر امالاته صارف عنه كالاتلاف عن الاكل وامالاته مانع للشك الذى هو شرط النظر عند ابن هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر من افعاله فغاد انقول في علم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافين (قلت المظهر هنا في وجه دلاله الدليل الثانى) يعنى ان المقصود

بصريح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى المذكور ما اتفق عليه اهل السنة بخلاف الاسماء ابتداء فانه قول بعض الاشعرية على ما صرح به في شرح المقاصد (قوله لبعض آثاره مدخل) اى في التأثير بأن يكون علة موجبة له (قوله ووجوب الخ) يعنى انه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وان لم يكن مختارا فيه ابتداء قوله شرط النظر اما مطلقا بعد الحياة امر ان اراد شرط النظر من حيث انه نظر لامن حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الحقيقة الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل (قوله شرط النظر) اى في قاعدته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالعلوم والمطلوب والمحل والقول والزمان والمكان وبما حررنا ادفع الشكوك التى اوردتها بعض الساطرين على قوله وهو العلم المطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به كالا يخفى قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب (قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان يظفر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والجواب ان مطلوبنا معين اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلق موجود في ضده فان كلا منهما لتحصيل الحاصل بل المطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبما للجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ما ذكر (قوله واما العلم به من وجه آخر الخ) قبل رد عليه ان المعامل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبه افادتها الى المطلوب وانت خبير بان هذا لا يتأتى على رأى من يوجب في الفعل الاختبارى تصورا فائدة فان النظر فضل اختارى لا بد له من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطالب بوجه فان قلت لا يتبين ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثانى بمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا بمعرفة وجه دلاله مقدمات يقينية مخزونة عنده فيحصل اليقين فادعى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذى يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما يطلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركبا فإما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قبل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبه فإما لا عن خصوصية ما يؤدى اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه عما سبق فليست (قوله اجتماع المتنافين) وهما العلم

بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) اى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمظور فيه الذي هو النتيجة فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة فقدم العلم بالمظور فيه شرطًا لغير الذي يطلب به العلم بالمظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطًا له (واما) الشرط (لنظر الصحيح) على الخصوص (فامر ان الاول ان يكون) النظر (في الدليل) واستعرفه (دون الشبهة) رهي التي تشبه الدليل وليست (الثاني ان يكون) النظر في الدليل (من جهة دلالاته) على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحديث او الامكان لعالم (فان النظر في الدليل لامن جهة دلالاته لا يتبع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنى متقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صفه او كبره وطوله او قصره (في المقصد السادس) النظر في معرفة الله تعالى (اي لاجل تحصيلها) (واجب اجابا) منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجابا من الامة (واختلف في طريق ثبوته) اى ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) بمعنى طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) في اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر (من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة) نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى

المطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند اقامة الدليل الثاني قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لا يختص بمجرد هابل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا كفي فانها كاتفاذ تعادلازما وقديقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل (قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) اى المقصود بالنظر الثاني هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثاني عليه لالعلم بنفسها وليس المراد ان المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما فهم حتى يرد ان الدليل اتما هو لافاده العلم بالنتيجة لافادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازما له (قوله وهو اى هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوما (قوله العلم بالمظور فيه) اى من حيث ذاته لامن هذه الحيثية (قوله فليس شرطًا له) اى العلم بالمظور فيه هو شرط للنظر الذي يطلب به الظن بالمظور فيه على اختلاف درجانه قوله فليس شرطًا له) هذا اذا كان المطلوب العلم واما اذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فعلم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المطلوب اوقوى منه حاصلًا (قوله الاول الخ) الشرط الثاني مغن عن الاول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطًا برأسه قوله الثاني ان يكون النظر في الدليل) قيل اشترط هذا الامر الثاني بغنى عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وامره بين قوله واجب اجابا منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت التمايز من المعتزلة قالوا بضرورة المعارف كلها فكيف حكم بتحقيق الاجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة معنى الاضطرارية يعنى ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعباد ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما سيجي في خاتمة الكتاب (قوله واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع لا بد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب النظر لا حاجة في ذلك الى ان يتسكك بدليل آخر قوله اما اصحابنا فلهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التسكك بهذا الاجماع كافيا في اثبات وجوبه الشرعى فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكمه ويجوز اجابا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز ان يتسككوا لذلك القول بالاجماع والادار قوله نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر

(الارض)

معها بالذات وكذا يتأخر عدم المعلوم عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر المتأثر في الاثر لامن حيث هو موجود ولامن حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر في حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال عدمه فان قيل فعلى هذا ثابت الوساطة بين الوجود وعدمه وهو محال اجيب ناالم نقل ان لاهية زمانا غير زمان الوجود وعدمه حتى يلزم الوساطة بل نقول الماهية من حيث هي هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا ينج من احدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لافى الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة المعدومة وان كانت لا يخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا ينج من احدهما فتأثير المؤثر لا ينج عن احدي الحالتين فيلزم المحذور اجيب ان التأثير وان كان لا ينج عن احدي الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لاحدي الحالتين لافى الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلاث بقضى جالى وهو ان العلم ان شيئا ما يؤثر في شئ وان شيئا ما يحتاج الى شئ يسهل لا يقبل التشكيك وللمعرض ان يقول لان العلم ان شيئا ما يؤثر في شئ وان شيئا ما يحتاج الى شئ يسهل فانه او كان بسيما كان مطابقا لواقع واللازم باطل فان قضيضه ثابت في الواقع لادل عليه الدليل القطعى لا يقال لان العلم ان الدليل الذى ذكرتم قطعى حتى يلزم ثبوت القضيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول حيثئذ يحتاج الى بيان فلفظه حتى ثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت القضيض واجيب عن الخامس وهو

الأرض بعد موتها) فقد أمر بالظن في دليل الصانع وصفاته (والأمر بالوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في خلق السموات والأرض واختلاف اقليل والهار آيات لاولى الابواب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كها) أى مضغها (بين لحية) أى جانيه (ولم يتفكر فيها) فقد (اوعد بترك التفكير) في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا المسالك) لا يخرج عن كونه ظنيا (غير قطعى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المقتول من قبيل الآحاد (و) المسالك (الثانى وهو المعتمد) في اثبات وجوب الظن (ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد يتسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه غنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى (وهى لا تتم الا بالنظر ومالا يتم الواجب) المطلق (الابيه فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواهى نفسه من مبدأ نشوء من غير نظر

في مصنوعاته تعالى والفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب التفكير في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا (قوله في دليل الصانع وصفاته) لتعصيل المعرفة بهما قوله غير قطعى الدلالة (لوضم اليه قوله او الدلول لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعى الدلالة مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر (قوله غير قطعى الدلالة) على المطلوب اما لشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب او لشبهة في السند كما في خبر الاحاد قوله ولان العلم الخ) وايضا الخطاب بخصوص الرسول عليه السلام ظاهرا واعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم بالثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حل التقليد على القوى واما حل الظن على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر (قوله قد يحصل بالتقليد) كما قد يحصل بالدليل الظنى وما قالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقربة خروج الظن من أى طريق كان بقيد الجزم (قوله كوجوبه) أى ان عيننا فعينا وان كفاية فكفاية (قوله يتوقف على امكانها) اذ لا تكليف بالمنع قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية) والا لما صح قوله وهى لا يتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست بدبيهية ولا مبرها عليها فيرد عليه المع بما وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يحده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضرورى قد يتوقف على شئ لا يحصل للمعنى وان جاز حصوله (قوله وليس امكانها الخ) يرد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشئ ووجوده يكون بالنسبة الى ثوبها وحصولها في الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك أى كونها ضرورية أى حاصلة في الذهن بدون نظر والضرورى لا يكون كذلك أى لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والالجاز ان يكون لنا علوم ضرورية لا فعلها وبما حررنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بأن الشرطية ليست بدبيهية ولا مبرهن عليها فيرد المع عليه ما لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يحده ليس بشئ منشأه سوء الفهم وما قيل في بيان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهى لا تتم الا بالنظر ولان الضرورى يستلزم عدم المقدورية وغير المقدورية لا يكلف به اجماعا فقيه ان مقصود المعترض عدم امكان المعرفة في نفس الامر ليتفرع عليه عدم وجوبه في نفس الامر وعلى هذا التقرير يكون الزاميا (قوله بل باعتبار الخ) أى بل يكون امكانها

الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعى مرجحا فاذا لم يتحقق له رجحان لم يستدعى مرجحا وان انصف عدم الممكن بالرجحان فلانهم انه يتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا انصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون الموثر عدم حلة الوجود على ماسبق من التفسير وهو ان المعنى بالتأثير استتباع المؤثر الاثر ان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر ووجود الاثر وان كان مؤثرا في عدمه يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر أى يكون المؤثر في عدم الممكن على معنى ان عدم حلة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحل قوله على ماسبق من التفسير على ماسبق في فصل الوجود من ان التجرد لكونه عديميا يحتاج الى عدم حلة العروض غير مستقيم اما اولافلانه لم يذ كر في ذلك الموضوع تفسير التأثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه عديميا يحتاج الى عدم حلة العروض لانه حيث يقال تأثر عدم حلة وجوده في عدم الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تعصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين القيضين فيحتاج الى ان يفسر التأثير بالاستتباع حتى يدفع الشك فان قيل ماسبق من التفسير هو ان المراد ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بأن المراد ان التأثير في جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فعل منه ان التأثير في جانب عدمه هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتذريه انه

لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر
قلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفىها
بلا معلم وقدمر الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السنية والمهندسين والملاحدة
(قلنا وقدمر) ايضا (الجواب عنه) اى من ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلنا امكان معرفته تعالى لكن
لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اد (ايحاب
المعرفة اما العارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف بتحصيله وذلك ممنوع (اولغيره وهو
تكليف العاقل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية)
القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمد) وتصوره (لا العلم)
والتصديق (به كما مر) من ان الغافل من لا يفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف لامن لا يعلم انه مكلف
(الثالث) سلنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه قولكم اجعت الامة على ذلك قلنا
(لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كلى) اى كلاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و)
على (كلية) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز) الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امرجامع) لهم
(عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدراعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة
احكامها (وقيام الدليل) الجاهر على ذلك الجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد
او كلمة واحدة (لاجماع) لهم (عليه) بل شهورهم بحسب امرجهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم
الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت) فى نفسه (امتنع نقله) البنا فلا يصح ان يتسكبه وانما امتنع نقله
(لاتنشر المجهدين) فى مشارق الارض ومقاربها فلا يعرفون بأعيانهم فكيف تعرف اقوالهم
(وجواز خفاء واحد) منهم الماحولة او وقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (وجواز) كذبه فى قوله ان الحكم
هندي كذا بناه على احترازه عن المخالفة القضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا بمجرد قول يفوه به
(و) جواز (رجوعه) عن حكم افنى به تغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسر ها وايضا نقل
الاجماع بطريق التواتر ممنوع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض

باعتبار كونها مستفادة من النظر قوله وفيها بلا معلم) فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع
للتعليم ففرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا معلم
واجب فحينئذ يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأتى اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا
الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا بالعدم
واما ثانيا فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان
المدعى وجوب المعرفة بالتعليم اوبدونه (قوله وفيها بلا معلم) لان الكلام على تقدير كون امكانها
باعتبار استفادتها من النظر استقلال كليا يكون التكليف بالمعرفة تكليفا بالاطلاق واذا كان امكانها
باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفا على فعل الغير فلا يكون اختياريا
(قوله اذ شرط الخ) فان اريد بالغافل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلانسلم انه تكليف للغافل
وان اريد به من لا يصدق فلانسلم قوله وانه باطل (قوله امتنع نقله الخ) لعدم العلم للناقل بثبوته
قوله وجواز كذبه جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل اى معتبر بثبوته
عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير جواز الرجوع بالفعل فلا ينافى المفروض اعنى ثبوت الاجماع فى
نفسه كما ظن (قوله وجواز كذبه) لعدم عصيته واذا جاز كذبه لم يحصل للسائل
العلم بصدقه وان صدق فيما قال فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثابا
(قوله وجواز رجوعه الخ) يعنى لا يمكن سماع اقوال المجتهدين وان صدقوا فى زمان واحد بل فى
زمان متناول فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الراى قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع
لم يحصل العلم بثبوت الاجماع للناقل وان كان ثابا لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين
(قوله قلنا ما ذكرتموه الخ) يعنى ان ما ذكرتم تشكيك فى مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعنا من الصحابة

اذالم يصفى العلم بالامكان لم يخرج
الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود
الى مرجح لامكانه لان ملة الحاجة
الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم
يصفى بالامكان لم يتحقق فيه علة
الاحتياج الى المرجح فلم يخرج الى المرجح
وان انصفى العلم بالامكان جازان
ان يكون اثر المؤثر ويكون لمؤثر
فى عدم الممكن عدم علة الوجود
على سبيل الاستبعاد وقد عرفت ما يرد
على الاستبعاد فانه ان اراد استبعاد
عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر
فالتزديد المذكور صحيح ويتوجه
الافتراض وان اراد به ان عدم لاث
يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون
للمؤثر اثر فى الاثر وان اراد به غيره
فليبين اولا ثم يتكلم عليه ثانيا
والصواب ان يقال ان عدم الممكن
المساوى الطرفين ليس نفيا محضا
ويتساوى طرفى وجود الممكن
لا يكون الا فى العقل ولكون عدم
المؤثر بمنزلة عن عدم الاثر فى العقل
يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم
المؤثر فى العقل ولصعوبة هذا
الاشكال وهو لزوم كون العدم
عضا الى المؤثر على تقدير كون
الامكان علة للحاجة قال بعض
المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث
وقال بعضهم علة حاجة للممكن مجموع
الامكان والحدوث وذهب طائفة
اخرى منهم الى ان ملة الحاجة هى
الامكان بشرط الحدوث وليس
كذلك لان الحدوث صفة
لوجود لان الحدوث عبارة عن
مسيوقية الوجود بالعدم فيكون
هى كيفية للوجود فيكون صفة
لوجود التأخر عن التاثير اى
الايجاد التأخر عن الحاجة فيكون
الحدوث متأخرا عن ملة الحاجة
براتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة

بما علم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهم (وتقديم الدليل القاطع على الظني والخامس وان سلم نقله) مذهب تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطاء على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطاء (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطاء) الصادر من احدهم على انفراد (الى الخطاء) الصادر من واحد آخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسمهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطاء (فلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل) الجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من الانسان يسعه هذه الدار ولا يسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فدفوع بما علم من لدن ضرورة وبما ثبت بالدلالة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك لتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدلالة على الصانع وصفاته (بل) مع العلم بأنهم لا يعملونها قطعاً اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بآيائهم (فلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجبالا) قال الاعرابى البعرة تدل على البعير وازر الاقدام على السير فمعها ذات ابراج وارض ذات فجاج (وبحر ذات امواج) لا تدل على الطبيب الخبير فايته (اى غاية ما فى الباب) انهم قصرُوا عن التعبير (والتوضيح) للقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدلالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة اهم من الاجابية التى لا يتندر معها على التعبير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على ذلك (اودعى انه) اى العرفان التفصيلى واجب لكنه (فرض كفاية) فان الوجوب (الذى ادعيناه) والتابعين الاجماع فى مسائل كثيرة وما ذلك الا بقوته وبثقله بناقته تقضى الدليلان باستزامهما المعال قوله متعوض بما علم الخ) هذا جواب عن رد الامكان ايضا ثم انه جواب لتحقيق لا الراجحى فلا يرد ان يقال صورة القرض غير مسلم عند المانع كما ظن (قوله لجواز الخطاء الخ) معنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل الجموعى الذى لم يعتبر فيه الهيئة الاجابية قوله (ولان انضمام الخطاء) اكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الاول اعنى قوله لجواز الى آخره ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل الجموعى وكل واحد مطلقا والثانى على عدمه فى هذه المادة المخصوصة وان وجد فى مثل كل انسان يسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله واما احتمال انضمام الخطاء الخ فتأمل (قوله ولان انضمام الخطاء الخ) مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجح الصواب كذا ان انضمام الخطاء الى الخطاء يرجح الخطاء فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم كل واحدا (قوله بل الاجماع على خلافه) لما كان متع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذا لامة كلهم قرنا بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال فى شرح المقاصد ان الاجماع مواز اذا بلغ نائلوه فى الكثرة حدا يمنع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه انشرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه (قوله فلا الخ) جواب بطريق المنع اقول بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعملون بها مطلقا مستندا بجواز علمهم بها اجبالا وقول الاعرابى تصوير للعلم الاجالى متدبر فانه قدزل فيه اقدام قوله يعلمون الادلة اجبالا) والمعرفة الاجابية للدلائل فى حكم النظر فصيح وجوب النظر قوله كما قال الاعرابى الخ) قول الاعرابى اشارة على انهم يعملون الادلة اجبالا لا دليلا يوجب الجزم به منع المكابرة باق بعد نم قوله فى السؤال بل مع العلم بأنهم لا يعملونها قطعاً فى محل المنع ايضا فتأمل (قوله ذات ابراج) جمع القلة استعاره لشارة لمراوحة قوله فجاج والعجاج جمع فج وهو الطريق الواسع (قوله اودعى) نصيحة المتكلم عطف على فلا

ولا حراً لمة الحاجة ولا شرطاً لمة الحاجة قبل الحدوث ليس صفة الوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخراً عن الوجود بل يكون متقدماً على الوجود اجيب بأنه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والاشتراك الواسطة بين العدم والوجود دلان الخروج من العدم الى الوجود بحد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدماً على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود ولا جزءاً لها ولا شرطاً لها لان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن تأخير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون عبارة عن الجزء لها ولا شرطاً لها لان التأخر عن الشيء لا يكون شيئاً منها وعرض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخراً عن الوجود فلا يكون عبارة عن الحاجة الى المؤثر المقدمة على الامكان بمراتب احسان الامكان صفة للماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخراً عن وجود الماهية فى الخارج بل عرض الامكان لاهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لاهية الاعلى اعتبار وجودها وعدمها فان قبل الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة فى الوجود عن الموصوف وكون الامكان متأخراً عن وجود الممكن فلا يكون عبارة عن الحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخراً عن الماهية فى الوجود الخارجى قال تعالى لا يكون احد طرفيه

(اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار (السامع) سلمنا انفساد الاجماع على وجوب المعرفة لكن (لانسلم انها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتهم (بل قد يحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا همهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما عوقف عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم (او التعليم) كما نقول به الملاحدة (او التصفية) كما نقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدتها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتركيز الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تنفيذ العقائد الخفية التي لا تحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يعيد المعرفة بل يحتاج في اعادةها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا لا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه

(قوله والحاصل) اى حاصل الكلام في هذا المقام وهو بنى الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى (قوله والتوجه التام) اشار بالخطف الى ان المراد بالالهام الالهام الذى يحصل بعد التوجه التام كما بقوله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق الحقيقة التى يدعى صاحبها حصول المعرفة بهما والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحسد وخلفها ضرورة (قوله صرفوا الخ) فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة او بدورها غير التصفية قوله او التصفية الخ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التسوية بالمصطلح عليها وهى التى تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذى ينسب الى حكماء الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جناب ذى الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة سواء حصلت من يقين او تقايد وهذا معنى قوله لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر انقطاع تجوز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فذكر (قوله فلما الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر في قوله او هو لا يتم الا بالنظر بسبب مستقل بقربته ان النظر سبب مستقل فلا يرد القبض بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فاقبل ان بينه وبين ما مر في الاشكال اذ كور من قوله وبلا علم تداوم وهم بعض قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ) قد انترنا في الاشكال الاول الى ما في هذا الجواب وما ذكره هناك من التدايم قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه الخ) قيل عليه قد سبق ان لفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبدية فلم لا يجوز ان يعرف المتوجه بالبدية به بد راية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجهله وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بدهة او حذسا فليتامل (قوله وكذا الحال في التصفية الخ) لم يلتفت الى ما في شرح المقاصد من ان التصفية لا تبرة بها الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام في الاحياء ان السالك يكتفي في السلوك التقليد في العقائد والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يخلص له العلم البقنى بها (قوله والمراد الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام

(لا مقدور)

اولى به لذاته لانه حينئذ ان امكن طريان الطرف الآخر فلما ان يطهره لسبب فيقتدر الاولوية الى عدمه او لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن كان الاولى واجبا أقول : الحكم الثاني للمكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اى الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو تحقق اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن حينئذ طريان الطرف الآخر فلما ان يطهره لسبب او لا لسبب فان طره الطرف الآخر لسبب فيقتدر اولوية الطرف الذى فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به والا لم يمكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طره الطرف الآخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد احتمالا واخش عند العقل بالنسبة الى ترجيح احدهما متساويين بلا مرجح ان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاولى به واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب قال : الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق واذا وجد فعال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق قالو جوابان عرضا للممكن لامن ذاته أقول : الحكم الثالث للمكان الممكن ما لم يتعين صدوره اى مالم

يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد
وذلك التبعين يسمى السجوب
السابق وذلك لانه لو لم يجب
صدوره عن مؤثره لبق على امكانه
اذلا وجد لامتناعه واذا كان بقيا
على امكانه لم يمنع الطرف الآخر
المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا
يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء
الى السجوب وهو السجوب
السابق على وجود الممكن لانه
وجب اولافوجد فاذا وجد الممكن
يلحقه بسبب الوجود وجوب
آخر لانه اذا وجد فعال وجوده
لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم
واجب وهو الوجوب اللاحق
لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوب
اي السابق واللاحق رمضان
الممكن لامن ذاته بل الاول باعتبار
وجود سببه والثاني باعتبار وجوده
قال ٥ الرابع الممكن يستحب
الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان
الموجب له فان الامكان للممكن
ضروري والامكان يقبل الممكن
واجبا او منمنما ولا يحتاج في امكانه
الى سبب قيل تأخير المؤثر ما في حاصل
وهو محال او فيجدها لاجلها دون
الباقى فلما المعنى بالتأثير دوام الازدحام
مؤثره ٥ اقول ٥ الحكم الرابع
الامكان الممكن يستحب الاحتياج
الى المؤثر حاله بقاءه فان علة حاجة
الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان
حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء
الممكن الاحتياج الى المؤثر باق وانما
بقا الامكان حال بقاء الممكن باق لان
الامكان للممكن ضروري لانه لو لم
يكن الامكان له ضروريا لجاز
انفكاك الامكان عن الممكن وسيتبدل
بصير الممكن واجبا او منمنما فيلزم
القلب وايضا لو لم يكن الامكان

(لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا لظن) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدور لنا
واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما بقي بها المزاج فهي
في حكم ما لا يكون مقدورا (او) قلنا (نخصه) اي وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) اليها
(الا لظن) وذلك بأن لا يكون متمكنا الا منه بكمهور الداس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة
التي توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه ٥ الثامن) سلما ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم
من هذا وجوب النظر (الدليل) الذي ينتهوه عليه (مقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل
لمعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف
على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل لمعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب
الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب الا به (مقدورة
والوجوب ههنا) اي وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان المعارف لا يجب عليه تحصيل
المعرفة (او الشك) عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان
وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل
انصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان
وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها
قلت وجوبها مطلق بالقياس الى الظن وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد
بما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان يدعى مقيدا بوجود
الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو
كذلك (التاسع) لانسلم ان ما لا يتم الواجب (المطلق) (الا به فهو واجب) شرعا لان الوجوب
الشرعي اما خطاب الله تعالى او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه

والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلا بد من النقض بهما قوله فان التعليم والالهام من فعل
الغير فان قلت طريق حكما الهند التوجه التام المقدور مع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم
الطلب والجد الا ترى ان من طلب وجد وجد فين الطريقين والالهام والتعليم لزوم مادي كما هو مذهب
الاشعرى في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستتب للالهام
فان لم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو في حكم ما لا يكون
مقدورا كما صرح به وان لم يلزم حصول مرادهم لخاصية في نفوسهم لخاصية كما صرح به بعضهم
ولا قدرة عليها حيثذ واما التعليم فالقائلون به اعنى الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة
مخصوصة فأمره حيثذ في غاية الاشكال (قوله او قلنا نخصه الخ) يعني ان المراد انها لا تتم
الا بالنظر لمن لا طريق له غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواء
(قوله مقوض الخ) يعني ان الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه
اعنى وجوبه بما بأن يقول معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بعدم المعرفة والسك وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب قوله ولا وجوب الشك اتفاقا) سيجيء ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك
ويلزوه فيؤاكر وكيف يدعى الاتفاق اللهم الان يقال بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير ابي هاشم
انما قال اتفاق بناء على انه مقتضى التاعدة على ما سيجيء هالك فالاتفاق الضمني متحقق (قوله اتفاقا)
متعلق بقوله ليس يلزم اي عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة
متفق عليه فلا ينافي ما سيجيء من ان الشك واجب عند ابي هاشم (قوله وايضا يمكن الخ) فانهما غير
فدريين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء (قوله ومن ثمة عرف الخ) حيث اعتبر به يد الحذية المشعة
يجوار عدم كونه واجبا مطلقا من حبيبة اخرى (قوله واجب شرعا) وان كان واجبا عقلا بمعنى انه
لا بد منه في حصول الواجب (قوله اما خطاب الله) اي خطاب المتعلق بافعال المكافين بالاقتضاء والتخيير وهذا
عند اصوليين بناء على ان الوجوب نفس الاتباع الذي هو الامر والفرق بينهما بالاعتبار (قوله

ذلك الشيء (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اى لا يمكن ان تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هى مقدورة (بايجاد السبب) المستلزم اياها (فايحباها ايحاب لسيبها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كمن يؤمر بالقتل) الذى هو اذهاق روح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذى هو السبب الموجب للزهاق (وهو ضرب السيف قطعاً) اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بقدر المقدور شرماً وتخصيصه ان المقدمة اذا كانت سبباً فواجب اى مستلزماً اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايحباها ايحاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا يحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان تكليفاً بايجاد سببه ن الا القدرة انما تتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم اياه كالمطهرة للصلاة والمشي للرجل فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايحابه ايحاباً لمقدمته (وقد يحسب عنه بانه) اى العبد (لو كان اموراً بالنسبة) مطلقاً (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لزم تكليف الحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عايه والامدكن وجوباً مطلقاً (وهو ضعيف اذ الحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لامع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يحسب كلا من ايحابها او مترتب عليه) اى عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ثابت بالخطاب لانفسه قوله قلنا المعرفة غير مقدورة (الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون فى نفسه مقدوراً بالتفسير المفهوم بما ذكره المصنف وهو ان لا يكون موقوفاً على ايجاد سببه لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرط فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المدققة فلا يصح ان يقع كبرى فى الاستدلال ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان الرد الذى ذكره على جواب شايع شبهة السمنية ليس برضى عنده (قوله قلنا المعرفة الخ) خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما لا يكون مقدوراً بذاته وحيث يكون ايحابه الظاهر ايحاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدورته الا من جهة ذلك السبب (قوله اى لا يمكن الخ) لعدم كونه فعلاً بل كيفية (قوله بايجاد السبب) الصواب بمباشرة السبب (قوله وذلك كمن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد ان يكون ايحابها ايحاباً بسببها بان ذلك واقع فى الحاورات (قوله اذ لا تكليف الخ) تمثيل لقوله فايحباها ايحاب بسببها (قوله وتخصيصه) التخصيص التبيين وفى هذا التخصيص تبين للجواب المذكور ثبات الكلية اعنى كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بايحابه ليصح جملة كبرى يقال النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبين لكيفية كون ايحابه ايحاباً لسيبه بانه تعلق الخطاب بظاهريه وحقيقة بسببه والفرق بين السبب المستلزم والشرط وهذا التخصيص لا يدفع الرد الذى ذكره سابقاً من ان صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من غير ضرورة تدعو اليه لان العلم النظرى مقدور بالواسطة كما مر فاقبل ان فيه اشارة الى ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح ليس بشئ نعم لو قال بدل تخصيصه تحقيقه لكان فيه رمزا الى ذلك (قوله بحسب ذاته) ان اريد بالصلاة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهى مقدورة بحسب ذاتها وان اريد بها الهيئة المترتبة على هذه الافعال فمقدوريتها باعتبار سببها المستلزم لها فحينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا يحسب شرطه المذكور (قوله والا) اى ان لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يمكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقوف عليه (قوله ان يجب الشيء مع عدم المقدمة) لانه طلب لوجود الشيء حال عدمه (قوله لا يستلزم عدمها)

(وعدم)

للممكن ضرورياً لاحتاج الممكن فى امكانه الى سبب فلا يكون الممكن فى ذاته ممكناً بل اما واجباً او ممكناً قيل لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجاً الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخالف اما ان يكون للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذ لم يحصل فيه منه اثر كان مستعنياً عن المؤثر فلا يكون محتاجاً الى المؤثر هذا خلف وان كان للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعى حصول الاثر فلا اثر الحاصل منه اما يكون هو الوجود الذى كان حاصل قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما يكون الاثر الحاصل امراً متجدداً فلحاجة لذلك الامر للتجدد لا لابقائه وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف اجاب المصنف بأن المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الازم مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استعناء الباقي وهذا الجواب مبنى على تفسير التأثير بالاستتباع والحق ان يقال فى الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثره ليس هو الوجود الذى كان حاصل قبل ذلك بل امراً متجدداً هو بقاء الوجود الذى كان حاصل قبل ذلك وبه صار باقياً فلا يلزم ان لا يكون تأثيره فى الباقي فى حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اى الاستقرار فلا يلزم من تأثيره فى امر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره فى الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره فى المطلق لا يقتضى عدم تأثيره فى المقيد قال فى الرابع فى القدم وهو يناق تأثير المختار لانه مسبوق بالقصد

وعدم ايحائها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان الحال هو ان يكلف بالشيء مع التكلف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بعدم مقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها اذا لمحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام هو العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجبا (احدها انه) اي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافصاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بـدعة) في الدين (اذ لم يقبل من النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لقل اليأس لتوفر فيهموز ان يجمع التكليف بالشيء بوجود المقدمة (قوله فان قلت الخ) اثبات لزوم التكليف بالحال بانه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترفت بكونه محالا وهو وجوب الشيء مع عدم المقدمة قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة (قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايحائها ايضا كان معنى وجوبه مع مقدمته كوجوب الصلوة على الجانب والحدث فتقولنا بوجوبه عند عدم مقدمته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات فتقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليأمل (قوله قلت هذا بعينه الخ) اكتفى بالقص والمهورد الحل لظهوره وهو ان الحال وجود الشيء مع عدم مقدمته لا بوجوبه معه (قوله والتحقيق) اي التحقيق في بيان ضعف قديميحاب (قوله هو ان يكلف بالشيء الخ) فانه تكليف لوجود الشيء وعدمه (قوله لا مع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها قوله ولك ان تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لاحاجة الى تقدير الوجود في جميع عبارة الكتاب لخصوله بأن يجعل مع عدم المقدمة عرقا لغوا متعلقا بهيج فيكون المعنى اذ الحال ان يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قوله خرج زيد مع عرووات خير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها لا يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس الحال ان يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقرب له ههنا (قوله وتجعل لفظة مع الخ) اي عرقا له مستقرا اولفوا فان مع اذا اضيف الى احد المتصاحين يكون ظرف زمان او مكان فيكون وجود الشيء وعدمه داخلين تحت الوجوب فيزيد وجوب وجود الشيء ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما اذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفا مستقرا اولفوا حينئذ يكون قيدا للوجوب لادخاله تحته فيزيد وجوب الشيء في زمان مقارنته لعدم المقدمة لا بوجوب عدم المقدمة ولهذه الدقة امر الشارح بالتدبر واما نحو قولنا خرج زيد مع عرو فاقادته خروج عمرو باعتبار امر خارج عن مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد في زمان اجتماعه ومصاحبه لعمرو يلزم ان يكون عمرو ايضا خارجا قياسا مانحن فيه عليه خروج عن التحقيق قوله واو قدم الاشكال التاسع الخ) لان المساق على النزول والتسليم فقطضا ان يقول سلمنا ان المعرفة لانتم الابا نظر لكن لانتم ان مالايم الواجب الابه فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلانتم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانهاضها بعدم المعرفة والشك (قوله بمساق الكلام) اي يسابقه لاحقه فان قيل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه الثامن نقض اجالي كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحل الثامن على منع كاية الكبرى وهم لا يساعده عبارة المتحجب قال الدليل منقوض (قوله لما ذكره الخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للاشارة الى تصوير كونها معارضة (قوله العقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فانها ثم العقائد وما يتوقف عليه من المبادئ وتقرير هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة اي امر محدث في الدين وكل بدعة مردودة واذا كان مردودا لم يكن واجبا قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لقل اليأس فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم لصفاء قرايمهم

المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجد محال والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات ولكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لاول لها وهي الوجودية والحبيية والعالمية والفا درية والالوهية وهي حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع بميزة للذات لا اقول به البحث الرابع في القدم والقدم يتاقي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والا اختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الارلان القصد الى ايجاد الموجود محل لانه حينئذ يكون تحصيله للمحصل وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد عدم فتاثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الازر وقدم الازر يتاقي حدوثه فقدم الازر يتاقي تأثير الفاعل المختار لان منافي للارزم منافي للزوم وقوله والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقدير الدخول ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون القدم مافيا لتاثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لاختيار حتى لو اعتقدوا للصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فتظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى

الدواعي على نقله كما نقل استغفالم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد)
لما ورد في الحديث (و) هو انه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد)
اي مردود جدا (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل بمسوع (بل تواتر انهم كانوا يجهشون
عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررهما مع المنكرين) لهما من اهل مكة كانوا
يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشك وبطلانونه بالجملة على التوحيد
والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجهشهم بالآيات الظاهرة
والدلائل الساهرة (والقرآن مملؤ منه) اي من البصيص من تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد
الدينية وثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر في كتب الكلام الاقنعة من بحر مما نطق به الكتاب)
الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان اناخلقناه من نطفة الى آخر السورة
فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقه لانسان و اشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رمية
متفتنة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الامة بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهذا
هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الامة حيث قالوا ان الامة مثل اليجاد اول مرة وحكم
الشيء حكمه فانه اذا كان قادرا على اليجاد كان قادرا على الاعداد ثم نفى شبهتهم التي حكاهما عنهم ولما كان
عسكهم يكون العظام رمية من وجهين . احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض
فكيف يميز اجزاء بدن من اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور
الامة . والثاني ان الاجزاء الرمية ياسة جدا مع ان الحياة تستدعي رطوبة البدن اشارة الى
جواب الاول بأنه علم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء . والى جواب الثاني بأنه
جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بهما من المضادة الظاهرة فلا يقدر على ايجاد الحياة
في العظام الرمية اليابسة اولى لان الصادة ههنا اقل من ان لمكري الامة شبهة اخرى
مشهورة هي ان الامة على ما جاءت به الشرايع تتضمن اعدام هذا العالم ويجاد عالم آخر وذلك
ماطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المكر لما سلم كونه تعالى

اصاب كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الاخر حتى يقل اليها قلت ليس مراد المعارض
انتهاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصي
البطحاء (قوله ولو كانوا الخ) اي ولو اشتغلوا بتفصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لقل اليها
استدلالا لهم واحتجاجا لهم لكثرة الدواعي الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال
شفقتهم على اهل الاسلام ودعوتهم اليه ومسانعتهم في دفع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل اليها مسائل
الاستحشاء تفصيلا وكيف لا ينقل ما هو اصل الدين وسبب الصحة في الآخرة قوله لما ورد في الحديث
وهو انه قال عليه الصلاة والسلام الخ) قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر من القاطعي (قوله فهو رد)
اي ما احدث او من احدث جعله نفس الرد ماله في كونه مردودا ولذا قال الشارح جدا (قوله
رمية متفتنة) رم العظم ملي فهو رميم والتفتت الانكسار بالاصابع (قوله ان الامة مل اليجاد)
ادلا فرق بينهما الابعس الوقت وتغاير الوقت لا يصير الممكن ممثلا (قوله جعل النار في الشجر
الاخضر) هما المرخ والعقار يتخذ منهما الزناد فيعمل المرخ ذكرا والعقار انثى ويستحق احدهما
على الآخر فينقدح النار مع كونهما مرطوبين بقطر منهما الماء (قوله من المضادة الظاهرة) لكون
الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر (قوله اقل
الخ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احدهما عقب زوال الاخرى (قوله تتضمن
اعدام هذا العالم) لان الامة في الشرع يكون بعد اعدام السموات على ما نطق عليه النصوص
(قوله مقررة في كتب الفلاسفة) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواء (قوله
لما سلم كونه تعالى خالقا الخ) لكونها بمكة محتاجة الى ماعل كما نطق به قوله تعالى و ان سألتم

ولكن لا المعنى الذي يفسر المتكلمون
الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا
على نفي القدم عما سوى ذات الله
تعالى وصفاته قوله والمعتزلة وان
انكروا قدم الصفات اشارة الى
جواب دخل مقدره تقرير الدحل
انكم ادعيت اتفاق المتكلمين على نفي
القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته
والمعتزلة من المتكلمين وهم المنكرون
قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على
نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى
وصفاته تقرر الجواب ان المعتزلة
وان انكروا قدم الصفات لكنهم
قالوا في المعنى لان المعتزلة ابتوا
احوالا حجة لاول لها وهي
الموجودية والحلية والعالمية
والقادرية والالوهية وهي اي
الالوهية حجة خاصة اثبتا ابو هاشم
حجة للاحوال الاربع مبررة لذات لان
دات الباري يشارك سائر الدوات
في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية
ولقائل ان يقول اهل السنة لا يسترزون
بأثبات القدم لان القدماء عبارة عن
اشياء متغيرة كل واحد منها قديم وهم
لا يقولون بالتغاير الا في الذوات واما
في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا
في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه
ابو الحسن الاشعري والمعتزلة
يفرقون بين الثبوت والوجود
ولا يقولون بوجود القدماء
والاحوال الحجة قول ابي هاشم
وحده فانه علل الموجودية والحلية
والعالمية والمادية بحالة حاسمة هي
الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفي القدماء
منها بان ان كل ممكن محدث وذلك
يدل على حدوث ما سوى الله تعالى
قال في الحامس في الحدوث
وهو كون الوجود مسوقا
بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى
حدوثا دانيا قال الحكماء الحدوث

بالعنى الاول يستدعى تقدم مادة،
ومدة اما الاول فلان امكان الحدوث
موجود قبله فيكون له محل غير
المحدث وهو المادة زمانا الا انى فلان
عدمه قبل وجوده وهذه القلبية
ليست بالعلية والذات والشرف
والمكان فهى بالزمان واحيب عن
الاول بان الامكان عدى وصر الثانى
بان القلبية قد يكون بغير ذلك
كقلبية اليوم على الغد اقول بـ
المبحث الخامس فى الحدوث وهو كون
الوجود مسوقا بعدم ويسمى حدوثا
زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة
الى الغير ويشمى حدوثا ذاتيا وكل
ممكن موحود فهو حادث حدوثا
ذاتيا لان كل ممكن موحود يتقدم
لاستحقاقية وجوده بالذات على
وجوده وذلك لان الممكن
الموجود موجود بالغير والموجود
بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هى
منفردة عن الغير لم تستحق الوجود
لانه يستحق الوجود فان الوجود
ايضا بالغير والموجود فهو بحسب
الغير فلا استحقاقية وجوده من ذاته
ووجوده من الغير لا استحقاقية
الوجود اذى هو حال من ذاته قل
وجوده الذى هو حال من غيره
قلبية بالذات لان ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع
داته لان حال الشيء بحسب ذاته
لازم داته وارتفاعه يستلزم
ارتفاع المزوم وارتفاع الذات
يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون
بحسب الغير وما ارتقاء الحال الذى
يكون بحسب الغير لا يرتفع ارتفاع
الحال الذى يكون بحسب الذات
فيكون وجود الممكن الموجود
بالغير مسوقا بالاستحقاقية الوجود
سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود

خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت
صح عليه فى كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لا محالة
على مثله قال فى نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد
على المسكرين اكثر من ان نحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه الادلة وكانوا
منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعنى الصحابة (لم يدروا) اى علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتوير المسائل وتمصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب)
كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالوا فى تطويل الذبول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) اعنى ترك
التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الازدهان وحدة القرائح (ومشاهدة
الوحى) القضية لقيضان الانوار على قلوبهم الركية (والتمكن من مراجعة مريضهم) ويدفع
عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك او شبهة (كل حين) من الاحين (مع) متعلق بالاختصاص
اى اختصاصا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله
بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات فى زمانهم (كثرتها فى زماننا
بما حدث) من الشبهة (فى كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لسا بالتدريج) كل ما حدث
فى الانصار الماضية فاحتجج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ومع الشبه دون زمانهم (وذلك)
اى عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدوروا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هى العبادات والمبايعات
والمسكات والجبايات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اى فى اقسامه ومسائله
(بالاصطلاح المتعارف) فى زماننا (من القضا) وهو تخلف الحكم عما جعله علة فى القياس
(والقلب) وهو تعلق ما ينافى الحكم بعلامه (والجمع) وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعللة مشتركة
بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو ان يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتنقيح
المباني) وهو اسقاط مالا مدخل له فى العلية (وتفريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابتداء المناسبة
الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح
فى الكلام (والجمله من البدعة ما هى حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكتبة الكبرى القائلة
كل بدعة رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت ان الله تعالى عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا
بالابحاث الكلامية اصلا فلا اشتغال بها مطلقا بدعة فهو منوع لما ذكرناه من التواتر الذى لاشبهة فيه
وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة
حسنة لا مردودة كاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (ومانيها) يعنى ثلث وجوه الممارسة
(انه عليه الصلاة والسلام نبى عن الجدل كفى مسألة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على
من حلق السموات والارض ليقول الله قولهم ان يسلم الخ) روم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا
اعترف ان الخصم بالحدوث الزمانى (قوله فان ما صح الخ) يعنى انه لا امكانها صح عليه العدم فى وقت
لعدم الى ذاته ادلوامتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واحدة بالذات وما صح عليه العدم فى وقت صح
عليه العدم فى جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن بمنزلة فيصح الاعادة باعدام هذا العالم ما دفع
ما ذيل انه انما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزمانى (قوله والتمكن من مراجعة الخ) عما على صفة
والخسوع علة انهم التدوين فالعص تركوا لصفاء والعص للتمكن (قوله والجمله) مبتدأ بزيادة
الداء كفى بحسب درهم مقول من جملة الحساب من جملة اذاجعه وخبره قوله فى البدعة ما هى حسنة
والله رائدة عند من شوز زيادة الداء فى خبر الجمله مطلقا ومعطوفة على خبر معروف عدد من الجمل
اى يشمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ مع الكبرى فى البدعة ما هى حسنة (قوله هذا اشارة الى)
كما ان ما له منع لا يضرى اى الاشغال ما الكلام بدعة فصار الجواب مرددا بين منع الصغرى ومع
الكبرى (قوله لكنه بدعة حسنة) قالوا ان البدعة ان تصنع رفع امر ثابت فى الشرع فهى مردودة
والا يبنى منقصة الى الواجب والتدوين والمباح على حسب المصالح التى يتضمنها كتدوين العلوم

غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو مكون الوجود مسبوqa بالعدم المسبق بالحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة فلان امكان الحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فذلك كان قبل وجوده يمكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده يمكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او يمكن الوجود او يمنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلاثة فاذا اتينا احدها يلزم ان يتحقق احد الآخرين فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصل قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هو تقديره بان الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لافي موضوع بل هو امر اضافي يكون للنبي بالقياس الى وجوده كما قيل الجسيم ممكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورة شيء شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ايض فيكون الامكان امرا معقولا

اصحابه فقرأهم يتكلمون في القدر فعضب حتى احمرت وجنتاه وقال اتماهك من كان قلتم لخوضهم في هذا حرمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان القدر جدل فيكون منها علة لا راجبا (فلذا ذلك) النهي الوارد في حق الجدل اتماهوا (حيث كان) الجدل (تعنتا و لجبا) بتلقيب الشبهات العاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقنة و اراءة الباطل في صورة الحق بالتليس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال تعالى (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدال لاتزاع في كونه منها علة (واما الجدال بالحق) لظهوره وابطال الباطل (فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبير وعلى لقدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبدالله بن الزبير قد عذبت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما جهلك بلغه قولك اما علمت ان مالما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال اني املك حركا في وسكناتي وعلاقي وزوجتي وعنتي امتي فقال علي رضي الله عنه املكها دون الله اومع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والظر غير الجدال) فان الجدال هو الماحضة لازام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدال منها علة كون النظر كذلك كيف (وقدم مدحه الله تعالى بقوله ويتكبرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لانها (وثالثها) اي ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدین الجائر) ولا شك ان دينهم بطريق التقليد وبمجرد الاعتقاد لاقدرة لهم على النظر فيجب

الشرعية وبناء المدارس والمربط والتم في المآكل والمشارب والملابس (قوله يتكلمون في القدر) اي في مسألة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالى غير ذلك من الشكوك المعارضة فيها والوجهة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخد (قوله اتماهك) اي تنزل العذاب عليهم في الدنيا او تخروجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر حرمت اقسمت ان لا تخوضوا فيه ابدا فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لاحد عليه ولا طريق للاحتجاج به فمن يؤمن به ولا يتخج به كذا في تخريج المصابيح للشيوخ الجري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم قوله قلنا ذلك النهي الخ) فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نهى الرسول عليه السلام اصحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من ينافق كابن ابي ونظرائه والاطهر ان يقال نهى عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد (قوله كان الجدال تعنتا و لجبا) في القاموس جاءه متعنتا اي طالبا زائده والجماع الخصومة والمراد كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كافي لبعض المجادلين او لا كافي هذه القصة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالمهم كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشتري (قوله البدحضوا) اي ليطلوا (قوله لابن الزبير) بكسر الزاي وقح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وقح الزاء عبد الله بن الزبير بن قيس القرشي السهمي الشاعر كان من اشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم واصحابه نساياه ونصه قبل اسلامه ثم اسلم بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين اتى النبي صلى الله عليه وسلم والخصم محرقة الخطاب (قوله فقد اثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لا مالكا سواء فقد اثبت له شريكا في الملك مع انه لا شريك له قوله والنظر غير الجدال) لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى (قوله والنظر غير الجدال) هذا منع الصغرى والقياس والسائق منع لكبراه فان تقريره الظر جدل وكل جدل منهى عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير جدل ولا شبهة في انه لا مدخل لهذه الحثية في الماع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير قوله ولا شك ان دينهم بطريق التقليد

علينا الكف عنه (قلنا ان صبح الحديث) اى لانسلم صحته ادلم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين وقالت مجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فكم كفروا منكم ومن فليعمل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فمع سفيان كلامها فقال عليكم بدن الجهر وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والانتفاء) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاعتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وما استد لنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقته) ايضا فى اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اى يتسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وواجبها عينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون الامم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع التدبر عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسمهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لانتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا صرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح فى الافعال وما ينفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (يمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبب له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر) فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين

ممنوع بل لمن الادله لا بد لقيه من دليل ولوسلم فالاستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقة فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجهود هو النظر والطريق الموصل للماز هو التقليد فلا استدلال فيه (قوله منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق (قوله عليكم بدن الجهر) تقريره ان النبی صلى الله تعالى عليه وسلم امر بالتسك بدین الجاهل من حيث انها بجاهل والالم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لجهن عن النظر وان تحقق هن بعضهن كالى القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم قد دفع بما حررنا ما قبل ان المأمور التمسك بدینهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام (قوله فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال للاسلام يقال للطاعة والمادة والمادة والحال كما فى القاموس قوله ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع (وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقلي قابل للتأويل فلا يعارض القواطع العقلية) قوله (ومن قبيل القواطع) لا يثنى انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعا اذ القطعية ينافى وجود المعارض الا ان يبنى الكلام على التحقير دون الالتزام بقوله جوز ان يكون له صانع) قيل عليه يحتمل ان يعتقد اول ما يسمع من النفي تقليدا او شبهة ما يسمع الشهة ايضا ولوسلم فبعد ما جوزوه ونظر واخطأ فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه (قوله جوز ان يكون الخ) وان حصل له اعتقاد النفي بأول ما سمعه بالتقليد او شبهة سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد بعدم الثبات فيه ويتردد فى النفي والاثبات اد لا ترجع لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر واما ما قبل انه بعد ما جوزوه ونظر فاخطأ فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس شئ لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يتدفع بجزم النفي بل بالمعرفة لان تصور الاختلاف مورث للخوف الا ترى ان من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس فى وجود قاطع الطريق فيه لا يتدفع خوفه بالجرم بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتهيته لدفع القاطع

بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية امراض والامراض لا يوجد الا فى موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك لحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهر او اما كان فالحدث مسوقا لانه الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة . واما الثانى وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مادة لان الحادث صدمه قبل وجوده والقبليية بالاستقراء منحصرة فى خمسة الاول القبليية بالعلية وهى قبليية المؤثر الموجب على معلوله كقبليية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثانى القبليية بالطبع وهى كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبليية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان فى معنى واحد وهو القبليية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالاحتياج اليه هو قبل بالذات ثم لا ينجح اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يعطى وجود المحتاج او لا فالاحتياج اليه بالاعتبار الاول قبل بالذات وباعتبار الثانى قبل بالطبع والثالث القبليية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبليية لا يجمع القبل فيها مع البعد كقبليية الاب على الابن الرابع القبليية بارتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها وارتبة

الناس فيما ذكر وان لهذه التمس متعنا قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم انه) اي العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اي الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر (لا يقال الناهر فيه) اي في عرفاته تعالى (احسن حالا قطعنا من المعرض) عنه بالكلية (لما يقول) ذلك (بموضع) لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط (والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترائه) الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لنا في انه) يعني النظر او العرفان (لا يجب عقلا) بل في انه لا يجب شيئا عقلا (بل سمعا) قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (في) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان او اخرويا (قبل البعثة) وهو من لوازم الوجوب (بشرط ترك الواجب) عندهم (اذ لا يجوزون العفو) فينتفي الوجوب قبل البعثة (لاشفاء لازمه) وهو ينفي كونه بالعقل (اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة قوله عليه فلا نسلم انه بدفعه) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فاجابا بجوابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدر بالاتفاق يدفع الخوف بالاثبات به وامان لم يأت به فقد اضل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينهى عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواية (قوله فلا نسلم انه بدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفساد سيرا جدا جاز ان يخطئ فيه فيعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقيا بلا كثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ماهو عليه فيكون صاحب جهل مركب (قوله احسن حالا الخ) لانه بذل العاطفة في تحصيله والاصابة من الله بخلاف المرض (قوله ذلك بمنوع) اي في الاعتقادات فان المطلوب فيها الاصابة بالحق دون بذل الوسع كافي بالعملات وليس هذا تكليفا بما لا يطاق لان الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه في الآفاق والانس واعطى العقل المستقيم والحس السليم ويدها ووضحها بارسال الرسل وازال الكتب فلاجرة لعباد بعد ذلك (قوله بترائه) كحمراء مؤنث ابتز بمعنى الناقص والبله بضم الباء ومكون اللام جمع الابله والمراد به هنا المؤمن الذي لا ابتداله الى النظر والاستدلال التفصيلي لاصحاب الجهل البسيط اذ لا دخول في الجبة بدون الايمان قوله مطافا دنيويا كان او اخرويا (قديمع الاطلاق) بحد واز ان يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما ساء الآية اعني واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا متر فيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قبل التعذيب بعد البعث محال لان اول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في نعمته واحيب بان قبل آدم قوما يسمى الجان بن الجان وان في صحة نفيه يكتفي بالامكان الصحيح ان المراد في حق كل قوم بنبيهم (قوله مطلقا الخ) بناء على وقوع الكرة في سياق النفي (قوله قبل البعثة) ولو كان مبعوثا الى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه نفي التعذيب قبل بعثته فاقبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشيء قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة هما هو المعترلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي ايضا لكنهم يعوزون العموم فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفي قبل البعثة التعذيب لم يعمل بناء على تحقق العفو واما مستحقاق التعذيب فنثبت هداوي يمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقا لا اثاريا بان يقال لو وجب لاستحقاق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى رسا كما معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فثأمل (قوله اذ لا يجوزون العفو) فالدليل الرأى لاتباعه اذ لا يجوز ان يكون استحقاق التعذيب متحققا قبل البعثة قيل يمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقا بان يقال لو وجب لاستحقاق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن وفيد ان عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لا ينافي

اماحسية كقبليته الامام على المأموم او قبليته كقبليته المجلس على النوع اذا ابتدى من الجانب الاعلى * الخامس القبليته بالشرف كقبليته العالم على المتعلم فاقسام القبليته عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استمرافي وقبليته عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس بملة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالارتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل فبهي اذن بالزمان ثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقديم مدة واجب عن الاول بان الامكان مدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود هو امكان بل امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوع واجب بان لا يتم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان متعلقا في الذهن فلا قبل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قل وجوده يمنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعمت الشيء لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان امكان الحادث قل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالوضوح كان امكان وجوده ايضا متعلقا

بالموضوع فيكون صفة الموضوع من حيث هو متعلق به وصفه للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن المتعلقا الغير ما يمنع ان يقدم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولي لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لانقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان القلبية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القلبية قد تكون بغير ذلك كقلبية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالمالية اذ ليس بعض اجزاء الزمان على البعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالارتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في الطبع اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قلبية بعض اجزاء الزمان على بعض ما يادة الى القلبية الزمانية لان القلبية الزمانية لا تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غير هما بل القلبية الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قلبية لا يجمع القبل في اجمع البعد و اجزاء

ولاشبهة في ان العقلاء كانوا يتصورون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذنين قبلها وهو باطل مالاية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لا اشتراكها في الهداية (او المراد) من الآية (ما كنا معذنين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من اجل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيئا منهما (اخرج المعتزلة بانه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع لزوم انباء) ويهرهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في مجزاته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا انظر مالم يجب) النظر على فان ما ليس بواجب على لا اقدم عليه (ولا يجب) النظر على (مالم يثبت الشرع) عندي اذ المفروض ان لا وجوب الابه (ولا يثبت الشرع) عندي (مالم انظر) لان نبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة لشي عليه السلام على دفعه وهو معنى الخافه (واجيب عنه بوجهين الاول) القضي وهو (انه) اي ما ذكرتم من لزوم انباء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فاهو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فيلزم اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات متفجرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لاتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) اصلا (مالم يجب ولا يجب) مالم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر

حصوله بوعده الشارع قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ) هذه المقدمة مالا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارع ومحصله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير حناية قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في مجزاته (قبل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المجزة فكثير من الصحابة رضوا الله عنهم كانوا اذاروا المجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر واجيب بان استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المجزة مبنى على ما ثبت عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارج للعادة المقرون بالتحدي امر يهز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الاخلاق القوي والقدرة واظهاره ههنا بعد مالم يحجر العادة تصديق لدعواه فايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المجزة بسرعة هذه المقدمات لدى المشاهدة (قوله بالنظر في مجزته) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين اعني انه ادعى النبوة واتى بالمجزة وكل من هذا شانه فهو نبي الا انه لما صار النظر المذكور ممكنا في الاذهان يظن انها بدئية كيف ولو فقل عن احدي المتقدمين لم يحصل العلم بصدق (قوله من وجود النظر الخ) هكذا في اكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب ان يؤخر قوله لا انظر على قوله ولا يثبت الشرع مالم انظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على مالم يثبت الشرع ولا يثبت مالم انظر ولا انظر مالم يجب (قوله لا انظر اصلا) لافي المجزة ولا في غيرها اشارة الى دفع توهم ان النظر في المجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر وجوبه فلا دور (قوله مالم يجب) اي على عقلا فان ما ليس بواجب على عقلا لا اقدم عليه (قوله لا يقال الخ) منع لقوله ولا يجب مالم انظر وهذا المنع وارد عليه على تقدير كون الوجوب شرعيا ايضا اذ يمكن ان يقال لانسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي مالم انظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس فيضع النبي مقدمات تقيد العلم بذلك ضرورة قوله اي من القضايا التي قياساتها معها (هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة تفصيل قياساتها معها فقيل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يردان بمجرد التكلم بالدعي يحصل قياسه معه فأى حاجة الى وضع

الزمان بعضها بالنسبة الى البعض
كذلك فيكون قليلة بعضها على البعض
بالزمان لكن ليس بزمان زائد على
القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا
يجوز ان يكون قليلة بعض اجزاء
الزمان على البعض بالرتبة فان الامس
قبل اليوم بالرتبة اذ ابتدئ من طرف
الماضي والصواب ان يقال
في الجواب ان اردتم بكون عدم
الحادث قبل وجوده بالزمان كونه
عليه بزمان موهوم مفروض فسلم
وان اردتم بكونه قبله بزمان محقق
موجود فم وما ذكرتم في بيانه
لاشيد ذلك قال الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة وفيه مباحث
الاول في حقيقتها الوحدة كون
الشيء لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية والكثرة ما يقا لمهايم
الوحدة مقارنة لوجود والماهية
فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة
وثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد
الموجود ولانها لو كانت عدما لكان
عدم الكثرة والكثرة مجموع
الوحدات العدمية فيكون التقبضان
عدمين وهو محال فالوحدة وجودية
والكثرة مجموع الوحدات فيكون
وجودية ايضا وعورض بان
الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة
في كونها وحدات ومتميزة
بخصيصات فيكون لها وحدات
آخر ويلزم التسلسل والحق ان
الوحدة والكثرة من الاعتبار
العقلية اقول لا فارق من الفصل
الرابع في الوجوب والامكان والقدم
والحدث شرع في الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة
مباحث الاول في حقيقة الوحدة
والكثرة الثاني في اقسام الوحدات

(فطرى القياس) اى من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) التي عليه السلام (له) للمكلف (مقدمات) ينساق
ذهنه اليها ، لا تكلف (تفيدة العلم بذلك) يعنى بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر
ضروريا محتاجا الى تنبيه على طريقه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا
الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعاً وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف
(ان لا يستمع اليه) اى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي اراد به تنبيهه (ولا يأنم بتركه) اى
بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلاً (فلا يمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد
بالاغم) الوجه (الثاني) الحل وهو (ان قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندى
قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر (موقوفاً على العلم بالوجوب) المستفاد
من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوت نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد
المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات ايضا قد تحتاج الى التنبيه (قوله
ينساق ذهنه اليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات (قوله ضرورة) اى قطعاً (قوله
فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم ان في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر فطرى
القياس ينافي افادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر اما في افادة المقدمات له او في كونه فطرى
القياس فالتوجيه الاول تصرف في الافادة بأن المراد بافادته اياه ان المقدمات الموضوعية تفيد تصور
طريقه على وجه هو ملزوم للقياس الذي يحضر عند تصورهما فكونه فطرى القياس على ظاهره
والثاني اعني قوله او نظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطرى القياس بأن المراد كفطرى
القياس في انه بعد الفاء المقدمات المترتبة الموضوعية يحصل أدنى التمام من غير احتياج الى الفكر لافرق
بينهما الا بان في فطرى القياس لازم لتصور الطرفين وهما استفاد من خارج فاهم فانه قد خفى على اقوام
(قوله مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه اى الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل تلك المقدمات
لثلا يوهم اكتساب التصور من القياس قوله او نظريا قريبا من الضروري (ان كان معطوفاً على
ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطرى القياس نظرى عند البعض اوالى ان النظرى المذكور اعلم
من ان يكون حقيقة او حكماً وان كان معطوفاً على قوله فطرى القياس كما هو الوجه فالامر اظهر (قوله
او نظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعية معطوف على ضروريا (قوله قريبا من الضروري)
لكون المقدمات مما ينساق اليه الذهن بلا تكلف (قوله الى ادنى التفات) اى الى الحكم يحصل ذلك
الاتمام بذلك التنبيه الحاصل بوصف المقدمات المذكورة الحاصلة للكاتب من غير نظر (قوله كونه
فطرى القياس) اما حقيقة او مجازا بناء على التوجيهين قوله ولا يأنم بتركه (قد يمنع ذلك بأن النظر
في وجوب النظر في المجزأة من الواجب العقلى ايضا يدفع الخوف وقبه تأمل قوله الوجه الثاني الحل الخ)
لو فرض ان يقول المكلف حيث لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر على ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت
الشرع ووثوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حيث ان قوله
لا انظر ما لم اصدق تأمل (قوله قلنا هذا الخ) خبران والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير قوله
لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به (لا يقال لولم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف
الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكمن واجب لا يعذرفيه الجهل وانما مدار الوجوب الامكان
القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حيث لا نه يقول حيث ان الوجوب
لا يتوقف على العلم بالوجوب الا ان لا النظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم
والقول بأن الجهل ايسر بعذر انما هو لكون الداردار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد
(قوله لكنه لا يتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حيث يقول سلمات ان
الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا ان لا النظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم

اثباته جهلا لاعلم (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف بثبوته اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التحكم من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على مالم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف (انما) ما (فلاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف) والمقائد (الدينية وعليه يفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) اي في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاساذ ابى اسحق الاسفرائيني (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب و متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره ابن فورك) وامام الحرمين (انه لقصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه (والتراع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول) اي لو اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا (والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فلقصد الى النظر) هذا اوفق في سياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدور به

لاوجب الاثم فياقل لانه يلزم من ذلك ان لا ياتم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات (قوله وكذلك الوجوب) اي ثابت في نفس الامر علم المكلف اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر لكونه اثرا لثبوت الشرع (قوله وليس يلزم الخ) دفع لما يتوهم من انه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز (قوله اي في معرفة الله) اي لاجل معرفة الله او في تحصيلها (قوله لان وجوب لكل الخ) فيه بحث لان تعلق الخطايا بالكل او كونه بمدوحا مناطا لاستحقاق الثواب عقلا لا يستلزم تعلفه بالجزء او كونه بمدوحا مناطا لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال (قوله مسوق بالقصد المتقدم) فيه ان التقدم لا ينفع مالم يثبت كونه واجبا (قوله وقد عرفت الخ) والقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور حتى يكون مقدور به باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة اعني القصد ممنوعة قولها انما يتم في السبب المستلزم) والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وهذا اندفع ايضا ما يقال من ان الشرع مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فنحن ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جدره من شرط السبب المستلزم او شرط له والتكليف بالمشروط او الكل بدون التكليف بالشرط والجاء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لامع عدم التكليف بهما لان التكليف يتعلق بخطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه قولنا لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به ادلا على ان الوجوب يتعلق بالكل هو القصد الاصيل وبالجزء ضمني وتبعي وان شئت ان يدرج هذا المذهب ايضا قل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما واصليا فصديا فهو جزء النظر وان شرطه فهو النظر قولنا

وان امكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبيه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات فكيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو) اي اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جازمت به كان حاصله وان جازمت ببقضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن

وان امكن توجيهه الخ) اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر (قوله وان امكن توجيهه) اشارة الى ضعفه بأن يقال لا نسلم لزوم التسلسل بأن يكون قصدا لقصد عينه يعني ان كل ماسوى القصد اعنى تعلق الارادة يحتاج في كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة واما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا نسلم استحالة كونه في الامور الاعتبارية (قوله اتفاقا) اي من اهل الملة قوله قال الامام الرازي الخ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار مخالفة بينه وبين كلام المصنف عز كلاله المحضين اذ كلام الامام صريح في ان الاتفاق في كون اول الواجبات المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصودا ولا وبالذات بخلاف كلام المصنف (قوله قال الامام الرازي الخ) بيان لكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظيا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزيف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور (قوله المقصودة بالقصد الاول) اي لا يكون مقصودة بالتبع سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر او لا كالعرفة (قوله عند من يجعلها مقدورة) لان المقدور عنده ما يمكن من فعله وتركه بلا واسطة او بواسطة قوله والنظر عند من لا يحمل الخ) اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر مديا مع كونه وسيلة الى المعرفة (قوله عند من لا يجعل الخ) لان المقدور عنده ما يمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر يتمتع بالحصول ويعد واجب الحصول قوله بل واجب الحصول) فيه ان وجوب الحصول لا ينافي المقدورية او بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات (قوله كيف كانت) سواء كانت مقصودة بالذات او بالتبع فجعل الامام القصد الى النظر مقصودا بالتبع فعلم انه مقدور اذ غير المقدور لا يتعلق به الارادة قوله فهو القصد) سباق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظهر لا اشارة الى الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققنا وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق يانمها من نقله عن الامام عقبيه (قوله الا ترى الخ) تنوير للروم احدا الامر من عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لا بد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما ان يحصل له الجزم بالنسبة فيكون المعرفة حاصلة له بالبدية فيمتنع الظرفية لا تمتنع تحصيل الحاصل واما ان يحصل له الجزم ببقضه فيمتنع النظر حيثئذ منه تحصيل المعرفة لا تمتنع طلب ما جزم بانفائه او لا يحصل له الجزم بشئ من طرفي النسبة فيكون مترددا فيه فيصح النظر منه حيثئذ هو المعنى بالشك فاندفع ما قبل انه يجوز ان يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وانه يجوز ان يكون النظر عند الجزم بالقيض للتقوية فاصاب والبحث الذي اورده الشارح لقوله وانت تعلم الخ قوله فان جازمت به كان حاصلا) قيل التقليد غير المعرفة فلعل الجزم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد انتهت على جوابه فيما سبق قوله وان جازمت ببقضه كان مانعا) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقم كثير كما سبق فلعل الجاهل تصد التأيد فنظر فاصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليأمل قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم الخ) قد يدفع بان المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على الاستواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين

من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة لوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عديمة لم تكن عدما مطلقا بل عدما مضاعفا ولا يجوز ان يكون عدما تغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذ لم تكن عدما لتغير الكثرة تعين ان تكون عدما للكثرة والكثرة يجمع الوحدات العدمية فتكون عديمة فيكون القيصان اي الوحدة والكثرة عديمين وهو محال لانه يجب ان يكون احد القيصين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة يجمع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول بأنه ان اراد بالواحد والموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلام ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزؤها ايضا وجودا وان اراد بالواحد الموجود معروض الواحد مسلم انه موجود ولكن لانم ان الوحدة

المطلوب أو يتقيضه فيعوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجهين الأول ان العلم غير مقدور) فلا يكون واجبا اجبا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم) ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآدمي (والحق ان) ابتداء الشك غير مقدور لعدم بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذله ان يترك النظر في يوم) الشك (او ان ينظر في يوم) الشك وانت خبير بأن ما قلناه لا ينفع اباهاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف يقتضي لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم وادراك وجوبها مقيدا بوجوب الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا ليجابها (كما يجب الركاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بمحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما ليجاب تحصيله اتفاقا (فرع) ان قلنا الواجب (الأول) (النظر فمن امكنه زمان يسع) فيه (النظر التام)

وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله ما لم يهتدوا من علم (قوله والعلم مقدور عنده) ردنا في شرح المقاصد من ان العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا (قيل الشك من الكيفيات النفسانية لا من الافعال الاختيارية فلا يكون شيئا منها مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بها واجيب بان مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لان يكون فضلا اختياريًا والشك ليس بما يتمكن من تحصيله بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدما فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا على ما سيعلم (قوله بل هو واقع بغير اختياره) في شرح المقاصد ان تحصيله واستدائه مقدور ان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه ان اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين قوله وانت خبير الخ) اعتراض ان كان قول الآدمي والحق توجيهها لقول أبي هاشم وتحقق ان كان قوله اعتراضا على أبي هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدما غير لازم بل غير معقول ادلاد من مدة بعد ادلة يقع فيها طلب المبادئ وتزيتها حتى يحصل تمام النظر (قوله وانت خبير الخ) يعني انه ان كان مقصود الآدمي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة (قوله وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدما لواجب المطلق والحق في المتن لان النظر ليس من الواجبات اولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدما لواجب المطلق وكذا ان قصد والشك لكونهما مقدما المقدمة فالنقيد والاطلاق لا بد من اعتباره في الواجب اولا وبالذات كما استفاد من الدليل الذي ذكره الشارح قوله مقيد بالشك (قيل فيلزم ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه واجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما اشارنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالة لان النظر والمعرفة مع الجزء باحد النقيضين تمتع ثم يلزم عدم وجوبها على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه (قوله بالشك) اي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن ايضا وهذا التردد حاصل للقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يتولد او يتولد نظرا قاصدا فيجد الجهل المركب مع ظهور بطلانه بقي انه يلزم من ذلك ان لا يجب على

حرث له بل الوحدة ماضية له والحبوب عن الثاني انه يجوز ان يكون القضيان عدوين على ان الوحدة ليست بتقيضة لكثرة قائم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعروض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات لو كانت وحودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لاهل وحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبار العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولو وحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معادل هي من الاعتبار العقلية بعقلها العقل عدم الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية يقال فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها ادلست احدهما عدم الاخرى ولاضدالها ولا مضايقة لها لتقوم الكثرة بل بها لكونها مكال الكثرة ردواضافة عرضتها اقول في الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعها في موضع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانها ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعه تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكية وتقابل التضاد وتقابل التضاف اما تقابل الازياع والسلب فان الوحدة تقابل الكثرة

وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله ما لم يهتدوا من علم (قوله والعلم مقدور عنده) ردنا في شرح المقاصد من ان العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا (قيل الشك من الكيفيات النفسانية لا من الافعال الاختيارية فلا يكون شيئا منها مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بها واجيب بان مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لان يكون فضلا اختياريًا والشك ليس بما يتمكن من تحصيله بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدما فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا على ما سيعلم (قوله بل هو واقع بغير اختياره) في شرح المقاصد ان تحصيله واستدائه مقدور ان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه ان اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين قوله وانت خبير الخ) اعتراض ان كان قول الآدمي والحق توجيهها لقول أبي هاشم وتحقق ان كان قوله اعتراضا على أبي هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدما غير لازم بل غير معقول ادلاد من مدة بعد ادلة يقع فيها طلب المبادئ وتزيتها حتى يحصل تمام النظر (قوله وانت خبير الخ) يعني انه ان كان مقصود الآدمي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة (قوله وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدما لواجب المطلق والحق في المتن لان النظر ليس من الواجبات اولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدما لواجب المطلق وكذا ان قصد والشك لكونهما مقدما المقدمة فالنقيد والاطلاق لا بد من اعتباره في الواجب اولا وبالذات كما استفاد من الدليل الذي ذكره الشارح قوله مقيد بالشك (قيل فيلزم ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه واجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما اشارنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالة لان النظر والمعرفة مع الجزء باحد النقيضين تمتع ثم يلزم عدم وجوبها على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه (قوله بالشك) اي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن ايضا وهذا التردد حاصل للقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يتولد او يتولد نظرا قاصدا فيجد الجهل المركب مع ظهور بطلانه بقي انه يلزم من ذلك ان لا يجب على

ولاشئ مما هو متقابل بالسلب والايجاب يقوم لمقابلته وأما تقابل العدم والمملكة فلا لأن الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والمملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات مجتمع فلا يكون الوحدة ملكة لكثرة وكذلك لا يكون المملكة هي الكثرة إذ المملكة لا يترك من اصدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والمملكة والمصنف تقابل الايجاب والسلب والعدم والمملكة من الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والمملكة يقتضى ان يكون احدهما تقابلين عدم الآخر وليس احدهما الى الوحدة والكثرة عدم الاخرى . وأما تقابل التضاد والتضاييف فلا أن الوحدة ليست ضدا لكثرة ولا مضاييفه لها لأن الكثرة مقومة بالوحدة ولاشئ من الضد والمضاييف يقوم للآخر ويميل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ويميل على ان الوحدة ليست بمضاييفه لكثرة ان الكثرة لا تعقل ما هيها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ما هيها بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشئ بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضاييف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضاييف ان يكون تعقل كل من المتضاييفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلا أن الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيل فان

والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلاعذر (فهو طامس) بلاشبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختار منه النية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً واما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذرو مات (فقيه احتمال ولا ظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تيقن عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تنحيض) في ذلك اليوم (فانها حاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقديقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من جهة كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر هو القصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمتنظرفيه (فقد اختلفوا في) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذى لا يطابق المتنظرفيه (على مذهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيد مطلقا) سواء كان فسادا من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قدم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقديقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيد مطلقا) سواء كان فاسدا مادته او صورة (وقد احتج عليه بانه لو افاده) واستلزمه (لكان نظر الحق في شبهة المبتل يفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مقيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مقيد له بل كان مفيدا (لكان نظر المبتل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) العنصرية في النظر الصحيح (والمبتل لا يعتقد) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذا شرط افادته) اى النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) اى المقدمات المعتبرة فيه والحق لا يعتقد بها فلذلك لم يفده الجهل (واثبت) اى المذهب الثاني وهو عدم الامادة مطلقا (المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام

العقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة اعنى التردد لكن القائلين بوجود المعرفة قلا يدعون الضرورة في حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ودوية آثار النعم (قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانيا لا يتأتى فيه التفصيل المذكور (قوله وجب ان يقصد الى تحصيله) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المطلقة به بالذات فيحتاج الى قصد آخر (قوله لا يطابق المنظور فيه) الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجهل المركب كما سيجي الا انه اقام المنظور فيه مقامه اشارة الى اتحادهما عند الناظر بناء على ان العاقل لا يطلب خلاف الواقع وان كان نظره يؤدى اليه لفساده (قوله امتنع ان لا يعتقد الخ) ولا شك ان هذا الامتناع ناش عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لا دخل لخصوصيتهما في ذلك ففي كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدميته يكون مقيدا للجهل فثبت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قديقال الخ لانه اذا كان مبنى الاستلزام الاعتقاد في فاسد الصورة اذا اعتقد كونه متبعا خلفه فسادا عليه بدون مستلزما كفاسد المادة اذا خفي عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى هو له ظاهر البطلان يرد عليه انه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم بموع قوله ظاهر البطلان) ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختارا لالامام ولا يدل على انه ليس مدعا لاحد من وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات بأسرها مدعا (قوله والجواب الخ) خلاصة لجواب بعدم ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا امادة في كليهما بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما بالقول بافادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم (قوله ليس له وجه استلزام الخ) يعنى ان المراد الاستلزام في نفسه

تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيل
وبالعكس والمكبالية والمكبالية
خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة
مارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة
والكثرة باعتبار عروض المكبالية
والمكبالية قال في الثاني في اقسام
الوحدات الواحد ان منع نفس
مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو
الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو
واحد من وجوده وكثير من وجوده فحقيقة
الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو
الواحد بالوحد وان كانت جزأ منها
فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان
كانت خارجة عنها فهو الواحد
بالعرض او بمحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض او الموضوع كاتحاد
الكاتب والضاحك بالانسان والواحد
بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا
فان لم يكن له مفهوم سواء فهو
الوحدة وان كان قاعا ان يكون ذات
وضع وهو النقطة او لا يكون وهو
المغارق وان قبلها ونشأ بها اجزأؤه
فهو الواحد بالاتصال والاف والاجتماع
وقد يقال الواحد بالاتصال بدارين
يلقيان عند مشترك كضلع
الزاوية او تلازم طرفاهما بحيث
يلزم من حركة احدهما حركة الاخر
وايضا قالوا واحد ان حصل له جميع
ما يمكن له فهو الواحد الزام وان لم
يحصل فهو الواحد الغير الزام
والتام ما طبعى او وضعى او صناعى
كزبد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالوحد
يسمى بمائة وبالجنس بمائة وبالعرض
ان كان في الكم مساواة وان كان
في الكيف يسمى مشابهة وان كان
في المضاف يسمى مناسبة وان في الشكل
يسمى مشاكسة وان كان في الوضع
يسمى موازاة وان كان في الاطراف
يسمى مطابقة اقول في البحث

للجهل اى ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه (وان كان قد يحلله) اتفاقا كما في المثال الذى
اورده الامام الرازى (بانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب)
بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء تضاد العلم قال الامدى ان الدليل
المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك)
فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون
مستلزما للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو
مخفى فيه الا ترى انه اذا ظهر خطأؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا (فانظر الصحيح يوقف
على وجه دلالة الدليل) على المطلوب (الرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزام العلم به وتضمنه
بحيث لا ينفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف
ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف
اعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفا به) اى بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير)
والتوضيح الذى قدمناه (وقول الامام) الرازى في المثال الذى اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين
(اعتقد) تلك النتيجة الجملية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من اتي بالنظر الفاسد فيه)
اى في ذلك المثال (اعتقده كذلك) اى اعتقد ان مقدماته حقيقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا
يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالسا به بعضهم بسبب
اعتقاده وبقائل ان يقول ليس كل من اتي بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقيقة واذا لم يعتقد

الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح (قوله) وان كان قد يحلله
اتفاقا (لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام) قوله انما هو في مقدمات الخ (لكونها صادقة مناسبة للمطلوب
(قوله قال الامدى الخ) تمهيد لما سيجي من ان ما ذكره من التحرير انما يتأتى على اصطلاح
من جعل المفرد دليلا وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله فانظر الصحيح يوقف على وجه دلالة
الدليل ان يقول بدل قوله في مقدمات في دليل (قوله وليس للفاسد ذلك) اى المحصول في مقدمات
لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس
الامر فضلا عن ان يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة
(قوله فان الشبهة الخ) اثبات لنفي النسبة على طريقة الامدى (قوله فانظر الصحيح الخ) اى اذا كان
لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى المطلوب فانظر الصحيح يوقف على وجه دلالة
الدليل الذى هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا او موضوعا
فيها (قوله يوقف على وجه دلالة الدليل الخ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل قول الشارح
حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما ان يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف
واما ان يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة واقادتها العلم بغيره لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتي
الدليل والمدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما (قوله بحيث لا ينفك عنه) مادة او عقلا (قوله
ذاتية) اى رابطة متحققة بالنظر الى ذاتيهما رابطة اعتقادية (قوله وهو قول الامام الخ) بعد ما استدلل
على مادى من عدم افادته الجهل اجاب عن استدلال الامام بأن اللازم مما ذكر ان الاعتقاد بالمقدمتين
يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجملية وهو حق لكنه لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد بالجهل
الاذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين وليس كذلك اذ ليس كل من اتي بالنظر الفاسد
يعتقد حقيقة المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين
المستلزم للجهل وبما حرمنا لك ظهر اندفاع البصير الذى ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول
الخ لانه ما استدلل على عدم استلزامه الجهل بانه لا يستلزم الاعتقاد المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه
يمر في النظر الصحيح ايضا بل استدلل على المدعى بعدم تحقق الرابطة الذاتية في النظر الفاسد وتحققه

كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمظور فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقد بها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حيث تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق المزوم في الاولى دون الثانية وذلك لمدخله في الاستلزام ومهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بالفرق واما ما ذكره من التعبير فاعني على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة الدليل عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيد العلم به قطعاً بخلاف دور ان افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان ههناك ارتباطا عقليا اداء النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من المادة) فقط (استلزمه لما) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جار وكل جار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس يحتمل فالصواب ان الفساد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقدين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) اي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا (فلا)

في الصحيح ورد استدلال الامام بانه غير تام لعدم التقريب فتدبر قوله فان قلت اذا لم يعتقد بها الخ فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقيقة المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها قوله و لا تصديق عليها الخ لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقيقة البتة (قوله فانه لا فرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصواب في نفس الامر لكونها متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الامر لا متناع اتصاف الشيء بصفة الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له فيه فالاستلزام في الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها هذا ما عندي في هذا المقام والله اعلم بحقيقة المرام (قوله واما ما ذكره الخ) لا يخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشكل على وجه الدلالة من حيث انه حال من احواله والمقدمات من حيث انه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيها بحسب نفس الامر في احدهما جزء وفي الآخر عارض فقوله انما يتأتى الخ محل بحث قوله وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث وانت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاقد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط (قوله استلزمه) اي سطرذا في جميع المواد وقد عرفت ان الحق عدم الاستلزام في شيء من الصور بما لا يزيد عليه قوله وفيه بحث لان قولنا الخ) قديح من البحث بأن النتيجة هي ان زيدا جسم جارى وهو كاذب قطعاً كذا في حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الجارى يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حيثذ وليس مقصودا المحجب الاذاك (قوله وليس بجهل) اجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم جارى وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم جارى فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظريين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما يستفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر

(يستلزم)

الثاني الوحدات الواحدان منع نفس تصور مفهومه من حله على كثيرين فهو الواحد بالتحصن كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه من حله على كثيرين فهو واحداً من وجه وكثير من وجه لا متناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً معا فجملة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد النوع كافراد الانسان فان فيها جهة واحدة وهو الانسان وجهة كثره وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جملة الوحدة جزءاً ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانوع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالحصول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالتحصن ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواء فاما ان يكون ذاوضع فهو النقطة اولا يكون ذاوضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالتحصن قبل القسمة

يستأزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المتبعة) وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة (لا يستلزم اعتقادا اصلا) لاختلاف ولا صوابا في المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا افادة النظر لعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بعلة وكل بعلة فاعرف قدرها من متفطنة البطن فيظن انها حامل وما هو) اى ظنه كونها حاملا (الاذهوله من ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجرم) الذى هو هذه البعلة (تحت ذلك الكلى) الذى هو كل بعلة فافراذولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل (ومعه الامام الرازى) فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر لعلم (لان العلم بأن هذا مندرج في ذلك) وبأن احدى المقدمتين مرتبطة بالآخرى (تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بأن هذا مندرج في ذلك وبأن هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة اخرى منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخرى مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فينتج حصول العلم المطلوب (والجواب لانسلم ان ذلك) الذى وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار وديا الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعنى القاضى البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء والجماء) في الانتاج فاما نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما المذكور لا يستلزم العلم في نفس الامر لعدم تحققه فيكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر) لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المتفق عليها للنسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لا يتخلو عن خفاء (قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلا بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها الا انه اخره ليكون ذكر الامور المختلفة في سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه (قوله التفطن) اى التفطن لكيفية الاندراج اى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا او سلبا كليا او جزئيا ولا في قولنا الجسم مركب وكل مركب يمكن بعد التصديق بالمقدمتين لابد من ملاحظة اندراج الجسم في موصوفه في المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه يمكننا ولولا ذلك بل لوحظ ما صدق عليه الاوسط في الكبرى بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغر فيه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصا اذ اتوهم امرا مانعا منها كما نبه عليه الشيخ بالمثل الجزئى المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه في القضية تعيىدى فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لا تصديقا كانه قل وكل مركب اى الجسم وغيره المنصف بالتركيب يمكن هذا الملخص كلام الشيخ وهو حق لاشبهه فيه للمصرف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهى من قبيل التصور دون التصديق من ان مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية في حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجرم حكيم خبرى ثم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين لكن لا يلزم وحوب ترتيبه معها كايجاب الصغرى وكلية الكبرى (قوله هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى كية اشتغالها عليها وهى التفطن لكيفية الاندراج قوله وهى من قبيل التصور دون التصديق) اورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لابد فيه من الجرم بها والجرم حكم خبرى ثم هذا الجرم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعنى صورة القياس ولا يلزم من كون الجرم بها تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستند لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو اصححة ترتيب المقدمتين لالاجل ان ذلك مقدمة اخرى (قوله يعنى القاضى

وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانسانى المنقسم الى اعضاءه وقديقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقين عند عدم مشترك كضلعى الزاوية وقديقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقين يتلازم طرفاهما بالبحث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كعضوين متلاقين يتلازم طرفاهما بالبحث يلزم من حركة احدهما حركة الاخرى وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير النام والنام اما طبيعى كيد او وصعب كدرهم او صناعى كبيت والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى يتغير اسماءهما بتغير المضاف اليه فان الاتحاد فى النون كاتحاد زيد وعمرو فى الانسانية يسمى مماثلة وفى الجنس كاتحاد الانسان والفرس فى الحيوان يسمى بمجانسة وفى العرض ان كان فى الـكم كاتحاد ثوبين فى الطول يسمى مساواة وان كان فى الكيف كاتحاد الجسمين فى اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود يسمى مشابة وان كان فى المضاف كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر يسمى ماسبة وان كان فى الشكل كاتحاد النار والهوا فى الكربة يسمى مشاكسة وان كان فى الوضع بأن لا يتخلف العدد بينهما كاتحاد سطح محدب كل ذلك وسطح مقعره يسمى مواراة وان كان فى الاطراف كاتحاد طاسين فى الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة قال فى الثالث فى اقسام الكبرى كل شئيهما متغايران وقال مشايخنا

المذكور لا يستلزم العلم فى نفس الامر لعدم تحققه فيكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر) لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المتفق عليها للنسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لا يتخلو عن خفاء (قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلا بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها الا انه اخره ليكون ذكر الامور المختلفة في سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه (قوله التفطن) اى التفطن لكيفية الاندراج اى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا او سلبا كليا او جزئيا ولا في قولنا الجسم مركب وكل مركب يمكن بعد التصديق بالمقدمتين لابد من ملاحظة اندراج الجسم في موصوفه في المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه يمكننا ولولا ذلك بل لوحظ ما صدق عليه الاوسط في الكبرى بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغر فيه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصا اذ اتوهم امرا مانعا منها كما نبه عليه الشيخ بالمثل الجزئى المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه في القضية تعيىدى فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لا تصديقا كانه قل وكل مركب اى الجسم وغيره المنصف بالتركيب يمكن هذا الملخص كلام الشيخ وهو حق لاشبهه فيه للمصرف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهى من قبيل التصور دون التصديق من ان مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية في حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجرم حكيم خبرى ثم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين لكن لا يلزم وحوب ترتيبه معها كايجاب الصغرى وكلية الكبرى (قوله هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى كية اشتغالها عليها وهى التفطن لكيفية الاندراج قوله وهى من قبيل التصور دون التصديق) اورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لابد فيه من الجرم بها والجرم حكم خبرى ثم هذا الجرم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعنى صورة القياس ولا يلزم من كون الجرم بها تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستند لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو اصححة ترتيب المقدمتين لالاجل ان ذلك مقدمة اخرى (قوله يعنى القاضى

لتقيته بين جلي ونتاج الأخرى خفي محتاج إلى بيان وما ذاك إلا أن هيئة الأول قريبة من الطبع
تفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه (وفيه نظر لا اختلاف
الواجب) في الأشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك الواجبات (أظهر) من انتاجها لبعض آخر
منها وتفصيل الكلام أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلط أما في المقدمات وأما في النتائج فإذا
فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الأول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر وإذا
كان أحد الاختلافين لازما وقد يجتمعان أيضا جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لا اختلاف
الواجب أو الاختلاف الملزومات أو الاختلافهما معا فإن لزوم بين امرين قد يكون بيننا ولا يكون بين
امرین آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بيننا (وألحق أنه إن أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا
للانتاج (اجتماع المقدمتين معا في الذهن) مرتين على ما ينبغي (فسلم) لأنه لو كان حصول المبادى
وحدها بلا ترتيب معين بينها كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها طالما
يجمع العلوم لانتها الكسبيات إلى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادى هيئة
مخصوصة طارئة لها هي صورة للنظر كما مر (وإن أراد أمرا) آخر وراء الاجتماع المذكور
(فمنوع) ادلا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الأول إلى أمر آخر والحاصل أنه لا بد
مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب
والهيئة أو النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قصة جلاء الأشكال وخفائها وقد عرفت
ما فيها (وما ذكره من المثال) في البغلة (انما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما)
على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال ثم إذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا
وإمكان ذلك الظن هو المقصد العاشر قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل على المدلول (هل يغير العلم
بالمدلول قال الإمام الرازي هنا دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلاله
هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغيرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغيرة) أيضا (ثم قال قوم
وجد الدلالة غير الدليل كما يقول العالم يدل على وجود الصانع حدوثه) أو إمكانه (فالدليل هو العالم
ووجه دلالة) هو (الحدوث) أو الامكان (وهو مغايله طارض وقال آخرون لا يجب ذلك) أي كون

البيضاوى (حيث قال في الطوالع والأشبه أنه لا بد من ملاحظة الترتيب والهيئة والا لما تفاوتت
الأشكال في الجلاء والخفاء) قوله فلا يتفطن لها) أي للاندراج المستفاد منها قوله فإذا فرض الاتحاد
الخ) كقولنا كل أب وكل ب ج ينتج من الأول كل أ ج وإذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج
ثم لا يخفى أن للترتيب دخلا في الاستزمام فاختلاف الملزوم لازم البتة (قوله فمنوع) قد عرفت بما عررنا
لك سقوط هذا النوع قوله إذا لا حاجة بنا الخ) فإن قلت التناهي في البلادة ربما يترتب المقدمتين على
هيئة الشكل الأول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة وبغفل عن لزومها بسبب غفلة عن أن الأصغر يندرج
تحت الأوسط قلت الظاهر أن الغفلة بسبب عدم قدرته على جميع المقدمتين (قوله وأما ملاحظة الترتيب
الخ) وقد عرفت أنه عبارة عن ملاحظة اندراج الأصغر بخصوصية تحت الأوسط وأنه لا شبهة في كونه
شرطا فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطا عدم كون ملاحظة الاندراج شرطا ثم إنه يصح
ردا على ما قاله القاضي البيضاوى (قوله قد اختلف الخ) وجه الاختلاف في مغايرة العلم بالدلالة للعلم
بالمدلول غير ظاهر مع أن الدليل الذي ذكره الإمام يفيد مغايرة للعلم بالدليل والعلم بالمدلول أفادة
لا يخفى على من له أدنى تمييز وكذا لا اشتباه في مغايرة وجه الدلالة أي الأمر الذي بواسطته ينقل الذهن
من الدليل إلى المدلول للدليل فإن تعريفه ينادى على مغايرته فكيف خفي على الفحول وكيف اختلفوا فيه
قوله وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الخ) فإن قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة
في بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبني على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء البناء
الحقيقي فلا نسلم دلالة على عدم جواز المغايرة أصلا إذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون في كل صفة لشيء أنها
لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد يغير الموصوف إذا كانت منفصلة عن موصوفها وقد لا يغير بأن تلازم

الشيئان أن استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فهما غيران والا
فصفة وموصوف أو كل وجزء ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره
وعلى الاصطلاح الأول فالفسيران أن اشتركا في تمام الماهية فخلان والا
فكما قالان متلفيان أن اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فأنهما يعرضان الجسم متساويان
أن صدق كل واحد على كل ماصدق عليه الآخر فإن صدق الآخر على جميع أفرادها فهو الأعم مطلقا والا
فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ومتباينان أن لم
يشتركا متباينان أن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة
في زمان واحد فإن كانا وجوديين وأمكن تمقل أحدهما بالذهول
عن الآخر فصدق كالسواد والبياض وأن لم يمكن فضا فإن كالأبوة والبنوة
وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإن اعتبركون لموضوع مستمدا
للانقسام بالوجودى بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه كالبحر
والعمى فعدم وملكية حقيقتان وأن اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت
يمكن اتصافه بملكية وعدم مشهور أن وإن لم يعتبر فسلب وإيجاب أقول *
لما فرغ من البحث الثاني في أقسام الوحدات شرع في البحث الثالث
في أقسام الكثرة كل شيئ هما متغايران وقال مشايخنا أي مشايخ
أهل السنة الشيئان أن استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث
يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بأن لا يكون أحدهما قائما بالآخر ولا
مقوماله فهما غيران كالأب والابن فإنه استقل كل واحد منهما بالذات

وجه الدلالة مغايرة للدليل (بل قديده الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (يلزم التسلسل) لان نقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو الدليل (اذ لا واسطة بين العالم) الذى هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس منه امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس منه امر ثالث هو غير الدليل) (وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لاهو ولا غيره) كاسيأتى (بل يشبه ان يكون فرما لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستوقف عليه) اى على ما ذكره مشايخنا ولا تنفك عنه كما يستفاد الشارح من الامدى فى المقصد السادس من المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة والاضافة فى قوله صفة الشيء لاهو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فمجرد البناء على ما ذكره المشايخ والقول بأن وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحديث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستفاد عليه فى المقصد الثانى من المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وقد لا نكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابعة ادعوا ان وجه الدلالة وهى الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنى الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى استدلال تسليمى على نقي الوجوب الخ اى لو سلم ان الحدوث غير العالم فلا استدلال قد يكون بنفس الحدوث فحينئذ لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال منعى من وجه نعم لو قدم هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوايق الكلام ولو احقته فأمل (قوله لا يجب الخ) هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح فى ان هؤلاء ادعوا رفع الايجاب الكلى (قوله فانه ايضا دليل الخ) فيه بحث لانه ان كان مبني على ان الامكان من جملة العالم فيكون دليلا على وجود الصانع فيرد عليه انا لانسلم ذلك لانه امر اعتبارى وان هذا اما يدل على ان ما هو دليل على وجود الصانع يجب ان يكون وجه دلالة على تقدير المغايرة دليلا والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلا فيحوز الانتهاء الى دليل وجه دلالة لا يكون دليلا على شئ وان كان مبني على انه لما كان الدليل دليلا باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلا فى الحقيقة فهو بمنوع لان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اوفى احواله والظن لا يقع فى وجه دلالة قوله ليس غير العالم) مبنى على ما اشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مزيفا والا لا يكون داخلا فى العالم الذى هو ماسوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلا يوصف بالمغايرة اصطلاحا فلا يدخل فى العالم قطعا (قوله صفة الشيء لاهو ولا غيره) اى بعض الصفات وهى اللازمة على ما سمعنا نقلا عن الشيخ الاشعرى ان الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره وهى كل صفة يمكن مقارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما يقال انه لا عين ولا غيره وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجوده من الوجوه كالم والقدرة فلا يرد ما يتوهم من ان هذا يقتضى ان يكون قول هؤلاء السلب الكلى مع التهم مصرحون برفع الايجاب الكلى قوله بل يشبه ان يكون فرما الخ) انما قال يشبه لان ما امر آتانا من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلايه وهذا وان امكن جملة على انه استدلال الراعى لكن قواهم بالعينية فى بعض المواضع لا يلايه ايضا ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم ينجح فيما استدلل بنفس الحديث مثلا ولهذه المعانى حكم بالشبه ولم تقطع بالفرعية قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل) اى فيما يتوهم فيه المغايرة كالا استدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد ان هذا محتمل لما صرح به ذلك القائل من الدليل قد يدل على الشيء نظرا الى ذاته والالزام التسلسل (قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل) اى قد يكون

بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والاى وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالتقام هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان مضموم للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لاهو ولا غيره اما انها ليست هو فظاهروا انها ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المتلان فى كزيد وعمر فانهما اشتركا فى تمام الماهية الذى هو الانسان والاى وان لم يشترك الغيران فى تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلايان ان اشتركا فى موضوع كالسواد والحركة فانهما تعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلايان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر ومن ضرورته ان يصدق

من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة معاير لوجودهما وهو امر اعتبارى ليس بوجوده في الخارج كالامكان والحدوث

﴿ المرصد السادس في الطريق ﴾

الذى يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولى (هو) اى الطريق (ما يمكن التوصل به الى المطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقد انظرنا بالصحح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالظرفيه ما بين النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذى من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى صدهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب

صفة الدليل فلا ينافى ما تقدم منه من انه قد يدل الشيء نظرا الى ذاته وان الحدوث ليس غير العالم (قوله قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ) لما كان الملشأ الذى ذكره المصنف في غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف يقبله الطبايع في الجملة (قوله عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب اما بامكانه او بمسوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة الى التأويل على ما وهم قوله داخل في وجود ماسواه (اضافة الوجود فيه على فصح قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقا لاحقا والامحذوث على تقدير وجوده داخل لافى وجود ماسوى الله تعالى بل في نفس ماسواه سبحانه قوله واجاب بان وجه الدلالة الخ) اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشئان الموجودان في الخارج فالتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان مائة ليس مغايرا موجودا في الخارج والازم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بانه اعتبارى قوله المرصد السادس في الطريق الذى يقع فيه النظر (قبل لم آخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضاع من ان الظم الطبيعى يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التى يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ماسبق في مباحث النظر واجيب بأن مفهوم النظر مأخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا آخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد بحث الصورة (قوله اعتبر الامكان) ان اريد الامكان الخاص بكون التعريف مختصا برأى الاشاعة وان اريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة في سبق قوله لان الفاسد لا يستلزم المطلوب (يرد على ظاهره ان قولنا زيد حار وكل حار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به الفصلى فلا تغفل (قوله لان الفاسد الخ) اى مادة او صورة لا يستلزمه كما عرفت فلولم يقيد النظر بالصحح فان اريد به العموم خرجت الطريق باسمها عن التعريف اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ران اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحح والفاسد في ذلك (قوله لا يستلزم المطلوب) وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاق من حيث انه وسيلة اليه (قوله فانه يسمى صدهم دليلا) رعاية لظاهر ما ورد في النصوص فانه ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة (قوله غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة او مترتبة واما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه ادلا يمكن وقوع النظر فيها قوله وحينئذ يلزم تناوله (اى حين اراد بالنظر في ماذكره قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للاراد وتوضيح للمعام والحق ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات الخ كما قال ويتناول ايضا التصورات اعما الى بعد ذلك التناول وكان السر في ذلك ان كون المقدمات الغير المترتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات

الاخر على بعضه ايضا فان صدق الاخر على جميع افرادها فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا والسدى لم يصدق الا على بعض الاخر اخص مطلقا كالحصان والانسان فان احدهما هو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص والاى وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه و اخص من وجه كالحصان والاى والمتخالفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضعين ولا في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل التضاد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانها قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل التضاد في تقابل العدم والملكو تقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودى والاخر عدمى فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تغفل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواء والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يكن تغفل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضادان والتقابل

التصوري والتصديقي (ولما كان الإدراك اما تصوريا او تصديقا فكذا المطلوب) الإدراكي الذي يطلب بالنظر (فان كان المطلوب (تصورا سمي طريقه) الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان المطلوب (تصديقا سمي) طريقه (دليلا وهو) أي الدليل بالمعنى المذكور (يشتمل الظني) المتوصل الى الظن كالقيم الرطب المتوصل الى ظن المطر (والقطعي) المتوصل الى الجزم والقطع كالعالم المتوصل الى العلم بوجود الصانع (وقد ينحصر الدليل بالقطعي ويسمى الظني اشارة وقد ينحصر الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلوم) كالجلى (على العلة) كتعفن الاخلط ويسمى هذا برهاننا (ويسمى هكذا) وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلوم (تعليل) وبرهاننا ليا (المقصود الثاني) المعرفة يجب معرفته قبل معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسببها فلا بد ان تتقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما (و) يكون ايضا (اجلي منه) اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه اجلي اي لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون اجلي منه سواء توقف معرفته على معرفته (برتبة واحدة) ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة (او اكثر) ويسمى دورا مضمر كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدرج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اي لا بد من (ان يساويه في العموم) والخصوص (يحصل) به (التمييز اذ لولاه) اي لولا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعم مطلقا ومن وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطرذا) وهو ان يكون بحيث يصدق كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقا ومن اوجه (فلينك جامعا) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكسا) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق المعرف * واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق بما ذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف من جميع ماعداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز الرسم من كل ما يفسر ومنه ناقض

المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزأ صور بالتحلاف المقدمات (قوله وحينئذ يلزم الخ) اي حين عم النظر فيه لاجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات اذ لم تؤخذ مع الترتيب بترتبة كانت او مرتبة وفيه اشارة الى ان تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب اذ لهم ان يقولوا ان الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فانه واجب كيلا يلزم خروج المعرف مطلقا ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ يحتمل اذ ادريه بالنظر فيه النظر في نفسه والنظر في احواله فوق لبيان تعبير الاسلوب في تناول المقدمات في واقع (قوله لية ازل الخ) يعني لو لم يرد بالنظر فيه ما يعين النظر في نفسه والنظر في احواله فان حصل بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان حصل بالنظر في احواله خرج المعرف اذ لا يقع الترتيب في احواله الملائم من التعميم (قوله برهاننا ليا) اي الذي هو البان ان اي الثبوت يسمى بذلك لانه يفيد ثبوت الحكم في الخارج اما علمه ماداملا (قوله تعليل) اي باننا لعل الحكم ولذا يسمى برهاننا ليا اي منسوب الى الدال على العلية (قوله قل معرفة المعرف) فعلية بزمانية وذاتية وكونه طريقا اليها ثبات القلبية الزمانية وكونه سببا لها بآلية القلبية الذاتية (قوله فيكون غيره) (قوله لا اعتبارا) (قوله لم يكن معلوما قبله) فان المساواة للشيء في خلاصه في مرتبة والاخفى بعده (قوله فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف (قوله ولا مطردا وهو الخ) لصدق تقييده وهو ان بعض ما صدق للمعرف عليه ليس بصدق عليه المعرف حقيقة لا عموم (قوله لا يمكن ان يكون الخ) لصدق تقييده وهو ليس بصدق عليه المعرف صدق عام (قوله لا يعرف حقيقة) للخصوص (قوله فقد قالوا الرسم الخ) بشكل ما لم يمتدح بالخاص لانه ليس داخل في - لانه لا يفيد تمييز جميع افراد المعرف ولا في الناقص لانه يفيد التمييز عن كل ماعداه الا ان يقال ان ذلك بعض اقسام الناقص وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه او يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض اقسامه تعريف بالخاص وذلك

يميزه عن بعض مايفاربه وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم ~~صكيلا~~ يتساؤل ما ليس من الرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم والاختصاص وايد ذلك بان المعرفة لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان مالا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز من جميعها فليس شرطاً له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفة بالمساواة شرط للمعرفة التامة دون غيره حدا كان او رسميا (ولا بد فيه) اي في المعرفة (من يميز) مساو للمعرفة (فان كان) المميز (ذاتيا سمي) المعرفة (سدا والا سمي رسميا وعلى التقديرين

جائز عند المتقدمين ولا يخفى ان كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه في مقام بيان اقسام الرسم وتحقيقها وغاية ما يقال ان التعريف بالاختصاص بما كان خاليا عن شمول بعض افراد الرسوم لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض من حيث انه ماعده وان افاد تميزه من ذات كل ماعده قوله ومنه ناقص يميزه من بعض مايفاربه (فان قلت يرد عليه التعريف بالاختصاص لانه ناقص مع انه يميز الرسوم من جميع مايفاربه لانه البعض فقط كما هو المراد بقريئة المقابلة قلت الكلام للتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاختصاص فلا ورود لما ذكره اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض مايفاربه مع كونه في موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللزم ملتزم عندهم فتال فانه دقيق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلاضير في وجود ناقص يميزه عن كل مايفاربه الرسوم غاية في الباب انه لم يصرح به وهنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاختصاص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرفة التامة بآياه وقد يقال يحتمل على تقدير ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاختصاص بغير الاسم بحسب الافراد لان افراد الاعمال وافراد الاختصاص بعض والبعض غير الكل فالمميز الاختصاص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاسم وذلك البعض هو مايفاربه الاختصاص المعرفة مثلا لانه بعض آخر وهو هذا الاختصاص نفسه وفي نظر اذ لا يستقيم المقابلة حيثئذ فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل (قوله كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاسم (قوله ولا يخلو عما هو منه) في الصحاح اخليت المكان وجدته خاليا اي لا يوجد الرسم خاليا عن فرد هو في الرسوم كالتعريف بالاختصاص (قوله وايد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بما يعبر الشيء يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع تأييدا له الا يرى ان المثلث اذا اشبه بالدايرة مثلا واريد تميزه عنها فقبل انه شكل مضلع افادت تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فضل اختياري لا يتحقق الا بإرادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعده والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب يلزم ان يمتاز المطلوب التصوري بل التعريف من جميع ماعده ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعده ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صور انما يتأق بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او غيرها ولم يجمل انه غيرها وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعده فليتأمل (قوله لابد ان يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرفة بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة يقتضي التمييز في الجملة (قوله فيجب ان يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المطلق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب (قوله ولا يفيد من يميز) ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركبا لا يلزم ان يكون المميز المساوي حزاله بل يجوز ان يحصل التمييز التام من المجموع كما في تعريف اخفاش الطائر والولود فقبل ما ذكره ساء على الاسم الاغلب وقبل المراد في شان المعرفة (قوله ولا يفيد من يميز) مساو الخ) اما مغايرا له بالذات كما في التعريف بالركب او بالاعتبار كما في التعريف بالمفرد فهو من حيث انه معرف طرف له من حيث كونه مميزا مساويا وقد يقال الكلام على حذف المضاف اي في حصول المعرفة او شانه قوله فان

(فان)

اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لا متناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمع معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل كل موجود هو غير الموجودين الذين هما مدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى والاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضع واحد من جهة واحدة اجيب بان الاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا اتى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعيده البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في الاعمى وان كان الثاني يكون الاعمى عبارة عن سلب قابلية الحس فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكماء اشتهروا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض فلا يفحصر تقابل الموجودين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل العدمين فان مثل السواد والصفر يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشتهروا في التضاد الحقيقي وهو ان يكون بين الوجودين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب بينهما غاية الخلاف في التضاد المشهورى وهو ان يكون الامر ان الوجوديان اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما ما ياه الخلاف ولا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهورى وقيل ان اشتراط تقابل العدمي والوجودي ان يكون

العدمى عدم الوجودى فقد يوجد
تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير
تقابل الايجاب والسلب كتقابل
وجود المزموم وعدم اللازم وان
لم يشترط يكون هذا التقابل من
الايجاب والسلب اذ لم يشترط
موضوع قابل مع انه ليس كذلك
لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع
السلب والايجاب على انهم صرحوا
بأن العدمى فى هذين القسمين يجب
ان يكون عدم الوجودى اجيب بان
وحدة الموضوع معتبرة فى التقابل
ووجود المزموم وعدم اللازم لم
يتصور تواردهما على موضع
واحد لان موضوع عدم اللازم
مباين لموضوع المزموم فيكونان
من قبيل المتباينين غير المتقابلين قال
قيل السواد من حيث انه ضد البياض
مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو
قيل المقابل تحت المضاف فلا يكون
المضاف تحته قلنا المضاف تحت
ما صدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه
على الضدين والايجاب والسلب
وتحت المقابل او كلاهما لا الذات
وحده اقول: قبل السواد من حيث
انه ضد البياض مضاف اليه فالهما
وجوديان لا يمكن تقبل كل منهما مع
الذهول من الآخر لان الضدية من
الاور الائمة فلا كون تقابل
الضدين كما غير تقابل المضامين
قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد
فان السواد فطر الى ذاته ضد البياض
ومن حيث انه ضد لبياض مضاف
اليه فيكون هروء التصادم لذات
السواد والسامى وعروض
التضادى لحيثية ماى مفهوم الضد
العارض لذهنهما المحمول على كل
منهما او عروض التضاد لمجموع
الذات الموصوف بأنه صده قيل

فان ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب تمام (اما حد تام مركب
من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والاقتضى) اما
حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عدد من يجوز اخذه
فى الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز
اخذها فى الرسم (والمركب) اذ لم يكن يدهى التصور (بمحد) باجزائه حد تاما و ناقصا (دون البسيط)
فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون
ذلك الغير يدهى التصور (حدبهما والاقتضى) بحدبهما اذ لم يقعا جزءا لشيء (اوكل) متصور (كسى)
مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورهما مستلزما لتصوره (برسم
والا) اى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) رسم (فان كان) ذلك الكسى الذى له تلك الخاصة
(مركبا امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والاقتضى) وهما نوتان آخران
من التعريف الاول) التعريف (بالمثل) سواء كان جزئيا للعرف كقولك الاسم كريد والفعل
كضرب او لا يكون جريئالة كقولك العلم كالور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة)
التي يبدل العرف وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز فى خاصة) لذلك
العرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا فى الاقسام الاربع المذكورة للعرف (والا)
اى وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم يصلح للتعريف) بهاء ليس التعريف بالمثل قصا على
حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع فى المحاطبات المتعين التعريفات بها
(والتساقى التعريف اللفظى وهو ان لا يصحكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر
بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك العضفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة

كان داتيا معنى حدا) اى ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج
فى قوله والاصمى رسما على ما صرحوا به من انه رسم تام لكنه اكل من الحد التام (قوله فان كان
المميز الخ) واذا اجتمع المميزان يسمى رسما اكل من الحد وهو خارج عن القسمين لان المقسم المميز
الواحد وادخله فى القسم الثانى بأن يراد من المقسم الاول ان كان المميز ذاتيا فقط غير صحيح لانه
حصر القسم الثانى فى الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المنقسم الى
ما يكون بالخاصة وحدها او بالخاصة والجنس البعيد او العرض العام والرسم الاكل ليس شيئا منها
قوله او العرض العام عند من يجوز اخذه فى الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام
رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما
صرح به الرازى فى شرح المطالع حيث ابطال كلام مصنفه بأن الفصل وحده اذا افاد التميز الحدى
فهو مع شيء آخر اولى بذلك ثم فى كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صرح بما ذكره يوجب ان يكون المركب
من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل
القريب والعرض العام رسم تام (قوله والمركب الخ) بيان لما يحد وما لا يحد وما يحد وما لا يحد به
(قوله والاقتضى لهما) اى لا يقعان فى الحد فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء لشيء
مع انه يحد به الانسان قوله اذ لم يقعا جزءا لشيء) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق
عليه انه مركب لم يقع جزءا لشيء مع انه يحد به الانسان الا ان يقال التركيب من المركب بم التركيب من
اجزائه (قوله واكل التصور الخ) بيان لما يرسم وما لا يرسم به وما لا يرسم به قوله كقولك
الاسم كريد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعانى المعتبرة
فى الماهية من الاستقلال وعدم الاقران بالزمان (قوله خاصة) ليكون مانعا شاملة لجميع افراده ليكون
جامعا لازمة اى فى الذهن بيئة الزوم لتحقيق الانتقال منها الى (قوله تعريف بالمشاهد) اى بما به
المشابهة فان تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالهوية غير مقترن باحد لازمة وكذا تعريف
العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للاكتشاف وقس على ذلك (قوله ولما كان استيناس الخ) دفع توهم
انه لما كان فى الحقيقة تعريفا بالمشابهة لم اربحوا التسامح وصرحوا بالمثل ووجه الاستيناس كون الجزئيات
اول المدركات (قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ) اد التعريف الحقيقى ما يكون تصوره سببا لتصوير

نصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرفة الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحققه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يصبه تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يصبه تفصيل مالم يسبح بمعامل من التصورات يقسم الى قسمين احدهما ما يقصده تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويعنى تعريفه بحسب الاسم فاذا علم ان المفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصويره بوجه اكل فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداله اسما وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له اسما والثاني ما يقصد به تصور

شيء آخر ولما لم يكن في التعريف اللفظي الغاية الامن حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصور ان متغيرا بالذات او باعتبار فضلا من كون احدهما سببا للآخر وما قيل من ان المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثاني فالحقيقة الثانية سبب والحقيقة الاولى مسبب فيه ان المعاد من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني (قوله انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسد ان ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد فاستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازاني حيث ذهب الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية وقال في شرح الشرح الحد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تقوله الوضع فوضع الاسم بزمه سواء كان بلفظ مرادف او بالوازم او بالذاتيات وبهذا حرف الحد الاسمي في التلويح فجعل اللفظي والاسمي مترادفين وقال الشارح في حواشي العضدي وانما اتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر في مقاصد القوم والاعتزاز بمجرد اطلاقهم الاسمي في مقام اللفظي وقال المحقق الدواني وانت خبير بانه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لذلك المعنى كان بخلافه لو كان خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ اي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى فقصده بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لا احضار صورة حاصلة ليحكم عليه بوجوده وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظيا والالكان جميع الالفاظ المعلومة اوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يفيد احضار صورة حاصلة ويعلم منه بأن اللفظ موضوع بازائه كقولنا الغضنفر الاسد على انه يورد على قوله تفسيره بالاسد ليحصل معناه انه ان اراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء ممنوع وان اراد به انه يفيد بتوسط افادته العلم بانه موضوع له فلم يكن حينئذ يكون التفسير المذكور لعلم ما لوضع وحصول المعنى يتبعه تدبر (قوله فآله الى التصديق) اي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نثارنا الى استلزامه لا احضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر فادفع ما قاله المحقق الدواني من ان تعليمهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بانه مالم يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهلية المركبة انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخل في مطلب ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله في مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة (قوله وهو طريقة اهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح في حواشي العضدي وقد اشار بعض المحققين الى الفرق وان احدهما يسبب المباحث اللغوية والاخر العلمية وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق الطوسي حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشيء وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجالا (قوله وحققه ان ان يكون الخ) اذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل احضاره لاهل بالوضع وهي كاية في ذلك (قوله غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة اولا قبل ذلك حداله اسما (والطالب

(حقايق)

المقابل مندرج بتدرج تحت المضاف لان المقابل امر وجودي لا يمكن تعقله مع الذلول من المقابل الآخر الذي هو امر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم حينئذ ان يكون كل منهما اعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف مندرج تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات الذي صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره ويندرج تحت المضاف المقابل او الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمنع ان يكون الشيء باعترافه اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه قال فروغ الاول الثلاث لا يجتمعان والالاتحاد بحسب العوارض ايضا فيكونان هو هو لا مثليين ، الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المضافين والضدين انما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه والافعال كسائر المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان واما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما والضد ان بعدم المحل واتصافه بالوسائط كافتار واللا جادل واللا جاز وخلوه عن الجميع كالشعاف والعدم والملكة بعدم الموضوع وعدم استعداده لاهل الرابع المضافات تلازمان طردا وعكسا والضدان قد يلزمان المحل على الدل فيهما قان كالصحفة المرض او لا بما يقابل كالحركة من الوسط واليه فآله لابد وان توسطهما سكون في المشهور وقد يلزم احدهما كبساض الخ الخامس الاستمرار على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا يسببهما شيء واحد

* أقول * ذكر فيه خمسة فروع على المبحث الثالث الأول الثلثان لا يجتمعان في محل واحد لأن الثلثين متضدان في الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لانتهدا بحسب العوارض أيضا لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للآخر فيكون الثلثان هو هو لثلاثين والفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والایجاب لأن كل واحد من الإيجاب والسلب لذاته يرفع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضادين فإنه انما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر مثلا الأمر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالنتافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمناقاة متحققة من الجانبين ففقد انه خير لا ينافيه الاعتقاد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر وادانته في لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والایجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول دائي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للأمر العرضي لان الرافع للأمر الذاتي رافع للذات بالذات والرافع للأمر العرضي رافع للذات بالذات بل بالعرض فقد انه ليس بخير أقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المناقاة بين

حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما جدا اورسما وكلا هذين القسامين لا يتجدد عليه منع لان المتصدى لهما بمنزلة نقاش يتقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قل مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يصحك على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والالكان مصدقا لمصورا اي مفيدا للتصديق لا التصور بل اراد بذكر الانسان ان توجه ذهنك الى ما مررت به بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يتبع فلا يصح ان يقال لانسل ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجرى ان يقال للكتاب لاسلم كتابك ثم يصح ان يقال لانسل ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له او الناطق فصله الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للتحقق فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان خروط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام العمل يقال هذامه عوض فالعلم بالواجبات والمستحبات فان سلم اتحاد وجود العلم المطلق بهما فقد اعترف بطلان حده وفساد نقشه والافلا يقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المتقضى لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والافلا لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لتقنيا وحكما قابلا للتحقق الذي يدفع بمجرد نقل او ووجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاصح)

له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح ايضا في حواشي المطالع بالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة لوجود كازمه في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضا ولذلك يحجب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولوقيل المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لا يتم ايضا اذا شك في ان المطلوب بما الشارحة نوع مخصوص مفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص (قوله تصور حقائق موجودة) اي معلومة الوجود بقربة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار في كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لا شبهة في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها يجوز ان يكون موضوعا بازائها وان يكون موضوعا بازاءها فيكون لها تعريف بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما حدودا او رسوما كالحقايق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان براد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح قوله وكان خروط القتاد دونه القتاد شجر له شوك صعب وانخرط سوق اليد من اعلاه الى اسفله ليندفع به شوكه وقولهم خروط القتاد دونه مثل في الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا انخرط ادنى منه في المشقة او انه قبله وهو مخوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا انخرط (قوله وان سهل في المفهومات الاعتبارية) اي الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية واما في الامور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب ايضا كالحقايق الموجودة في الخارج قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) اي ماهو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاحيان انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب (قوله النقض والمعارضة) اي ماهو شبيه بهما لانهما مختصان بالدليل قوله فان سلم الحد الثاني الخ اي ان سلم حديثه بطل حده اذ لا يكون لشيء واحد حدان وان لم يسلم بطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين انما التعاند بين حديثهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية ويصدق الآخر صدقا عرضيا (قوله فان سلم الحد الثاني) اي حديثه وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا (قوله اذ لا تعاند الخ) دليل لقوله بطل

لكونه اظهر عند العقل تقديمه اولى ولا ان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه النسب وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل لجزءه الصوري حتى اذا أخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المتحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع ماها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك بما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز ملاقرينة) ظاهرة فيتردد السامع حيث تدفى المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره (وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة في المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلى كالحوان مثلا (على الجزئي) كالانسان فانه يستدل بحال

حده اى لاتحاد بين المفهومين حتى يقال ان كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديثهما تعدد الماهية لشيء واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حديثا فاداسلم حدية الثاني بطل حدية الاول وفي بعض النسخ ادلتان على الخ فيكون دليلا لما يفهم من قوله بطل حده اى لا يبطل كونه تعريفا ادلتان بين مفهومى الحدين في الصدق ل بينهما مقابلة في المفهوم فيحوزان بكون احدهما حدا والآخر رسما او كلاهما رسما (قوله اولى) متأخير الجنس في الحد التام لا يحل بتماميته انما يحل به عدم تركيب احدهما بالآخر (قوله النسب) ليكون التصبيص بعد التسميم قوله ادليس للحد التام جزء خارج الخ قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الفن في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فلبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشيء نفسه ولا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل لزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون الماهية مألومة بالكسرة والاختلاف الشيء عن نفسه ولا زمة عنه انتهى كلامه قوله ويحترز عن الالفاظ العربية الوحشية وعن المشترك والمجاز ملاقرينة ذكر الشارح في حواشى شرح المختصر ان هذه الثلاثة مرتبة في الرتبة فان الالفاظ المشتركة اردت من العربية ادلا يفهم من الالفاظ الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وايضا الغريبة تختلف بحسب قوم قوم وفي الالفاظ المشتركة ملاقرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اردت من المشتركة اذ المجازية بلاقرينة صاروة من المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشى المطالع ان الالفاظ المشتركة اردت من المجازية والمجازية اردت من العربية الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز اردت من المشترك كما ذكر في حواشى شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين المراد فالمشترك اردت منه اذ فيه مراجعة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه خرافة ساذجة فليجمل كلامه في حواشى المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لاننا نقول لا يظهر حيث تدفى كون المجازية اردت من العربية الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها هو المجاز التي حكم اولا بكون المشترك اردت منها تأمل (قوله فتطول المسافة) فيه اشارة الى انه لا يخلل في اعادة المراد (قوله ملاقرينة ظاهرة) بان لا تكون قرينة اولا تكون ظاهرة (قوله او يتبادر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه اشارة الى ان المجاز اردت من المشترك وبه صرح في حواشى العنبدى وما في حواشى المطالع من ان المشترك اردت من المجاز فلعله بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز بلاقرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك اقل من المجاز (قوله الاستدلال الخ) الحصر استقرانى على رأى من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلى او انتفاؤه عنه من حيث انه كلى مع قطع النظر عن تحققه في جزئى مخصوص ثم استدلل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر او انتفائه عن ذلك الامر لكونه جزئيا لذلك الكلى

الشيء وبين ما يرفع ذلك لا يتوسط شئ آخر لا يرفع من المسافة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته بتوسط الامر الخارجى عنه وايضا الشر لو لا اشتراكه على انه ليس بتغير لما كان محققا انه شر رافعا لمقد انه خير فانا لو فرضنا تبدل الشر شيئا آخر مما ليس بتغير لما كان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بتغير مانعا من اعتقاد انه خير لانه ذلك الامر بل لا شتماله على انه ليس بتغير مانعا من اعتقاده وذلك بدلا على ان التناقض بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذى ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكتمان معا واما سائر المتقابلين فهو ركوب بينهما اما المضائق فيكذبان حلوا المحل عنهما واما الضدان فيكذبان ويكذبان بعدم المحل ويتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا مادل ولا جائر والضدان يكذبان معا حلوا المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو مألون له واما العدم والمكة فيكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل للكلمة الفرع الرابع المضائق يتلازمان طردا وعكسا اى متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قديلمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة او للمرض فان بدن الحى يستلزم احدهما لا بعينه متعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل

الاول على حال الثاني (وهو) اى ما يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئ (القياس وعرف بأنه قول) اى
مركب اما مجموع هو جنس للقياس المجموع واما معقول هو جنس للقياس المعقول وانما احتج الى قوله
(مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضايها ادر منه انه بعض منها فصرح بأنه مؤلف (من قضايها واراد بها
ما فوق الواحدة (مضى سلت) تلك القضايا سواء كانت مسألة صادقة في نفس الامر اولا (لزم عنه)
اى من ذلك القول (لذاته) اى لا مقدمة اجنبية غير لازمة لشي من المقدمتين كما في قياس المساواة
او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين معايرة لها في طرفيها كما اذابن الزوم يعكس القبض (قول آخر)
اراد به المعقول لان المجموع غير لازم اصلا للكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج الى مزيد الخطاب
مشهورا في الكتب المبسوطة (واما الجزئ على الكل) اى بحال الجزئ على حال الكل (وهو
الاستقراء) من استقرت الشيء اذا تبعتها (وهو اثبات الحكم الكلي ثبوته في جزياته اماكها فيفيد
القياس) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد وكل عدد بعده
الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها فلا يفيد الا للظن لجواز ان يكون مالم
يستقرا) من جزيات ذلك الكلي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك هذا المضغ
فكذلك الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك م ان التماسح بخلافه)
فانه عدد المضغ يحركه كذا الاعلى (واما الجزئ على جزئ) اى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء
ومندرجا تحته فهو القياس وان كان العلوم ثبوت حال الجزئ من حيث خصوصه ثم استدل منه
على ثبوته للكل بأن تنبع جميع جزياته او اكثرها فعلم ثبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى ثبوته
لذلك الامر الكلي فهو الاستقراء وان كان العلوم ثبوت حال الجزئ معين ثم استدل منه على ثبوته
لجزئ آخر مندرج منه تحت ثالث بأن علم عليه الامر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئ المستدل
عنه فوجد ذلك الامر في الجزئ المستدل عليه تحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل وبالجملة الفرق
بين الانقسام باعتبار الحثيات والاعتبارات لا بحسب الدات حتى يصير الاستقراء والتمثيل ايضا قياسا
اذ اجمل الامر المشترك بين الجزئيات اوسط (قوله اما مجموع) قابل للمجموع دون الملوذ بالمعقول
اشارة الى ان القياس الملقوظ انما يتحقق عند افادة الغير قوله لانك اذا قلت قول من قضايها (الخ) ان قلت
لم يكن يكتب بقوله مؤلف من قضايها قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع
تبادر كونه بعضا من قضايها انما حصل من الجمع بينهما (قوله لانك قلت الخ) وذلك لان القول في اصل
العمد مصدر استعمل بمعنى المقول واشهر في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به
لعوا فلو قيل قول من قضايها يكون تعلق الجار به استقرارا اى كائن من قضايها فيقدر منه انه بعض منها
بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لعوا (قوله كما في قياس المساواة) وهو ما
يكون متعلق بالمجموع في الصعري موضوعا في الكرى نحو مساو لب وب مساو لـ فانه ينتج مساو لـ
بواسطة صدق مابين المابين مساو لـ قولهم كما اذابن الروم يعكس القبض (كقولنا جره الجوهر
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه
جره الجوهر جوهر بواسطة عكس نقبض المقدمة الثانية وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
هو جوهر (قوله كما اذابن الخ) بخلاف ما اذابن الزوم بالعكس المستوى فانه لا ينافي الزوم لذاته ولا ينبغي
ان قوله لذاته يفهم منه ان لا يكون الروم بالواسطة واما عدم كونه بالواسطة المتخصصة التي ذكره فلا
(قوله بعكس النقض) نحو قولنا جره الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر
لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جره الجوهر جوهر بواسطة عكس نقض المقدمة
الثانية وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله ولا يفيد الا للظن (كما يقال كل
حيوان الخ ثنية هذه الكلية قل العلم بالخلف في صورة معينة واما بعد العلم بفعالية الا ان يستثنى تلك
الصورة فليل حينئذ تكون حقة قطعية ورد باحتمال الخلف في صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق
استقراء غير هذه العمية باسرها (قوله ولا يفيد الا للظن) وذلك قل العلم بخلف الحكم في جزئ واما

كالحركة من الوسط الى الوسط
قائما ضدان ولا يلزم احدهما
الحل لوجوب تحلل سكون بينهما
على المشهور وقد يلزم احد الضدين
يعينه المحل كقياس السلب فانه لازم
للسلب الفرع الخامس الاستقراء على
ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين
نوعين آخرين من درجتي تحت الجنس
الواحد السافل كالاسود والبياض
فالهما نوعان آخران مدرجان تحت
الجنس الواحد السافل الذي هو
اللون فان اللون جنس سافل فان فقه
الكيفية المصورة وفوق الكيفية
المبصرة الكيفية المحصورة وفوق
الكيفية المحصورة الكيف المطلق وايضا
الاستقراء دل على ان التباين لا يضاد
هماشي واحدضا داحقيقا ولا يرد
النقض بالحركة من الوسط والمكون
قائما امران متباينان يضادهماشي
واحد وهو الحركة الى الوسط لان
السكون لا يكون ضدا للحركة بل
بينهما تقابل العدم والملكة قال
الفصل السادس في العلة والمعلول
وفيه مباحث الاول في اقسام العلة
وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء
اما ان يكون جزأ منه اولا يكون
والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل
وهو الصورة او بالقوة وهو المادة
ويسمى المصير والقابل ايضا
والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجوده
وهو الفاعل او في مؤثرته وهو
الداعي والعبارة اقول به لما فرع
من الفصل الخامس في الوحدة
والكثرة شرع في الفصل السادس
في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة
مباحث الاول في اقسام العلة الثانية
في تعدد العلل والمعلولات الثالث
في الفرق بين جذه المؤثر وشرطه
الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون

وايجاب صفراء مع فعليتها والى نتائجها الاربعة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا
(الثانية ان يعلم حكم) ايجابي اوسلبى (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابله) اى ويعلم مقابل ذلك الحكم
(لآخر) وهو الاصفر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر) كله او بعضه فظهر ان الشكل الثانى
يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا و ايجابا بحيث يمنع اجتماعهما فى شئ واحد فتكون ضروبه
ايضا الاربعة وانه لا يتحقق الاسلبا كليا او جزئيا يحتاج فى العلم لزومه الى نوع تأمل وهو ان يكون ذلك الشئ
لو كان ثابتا لآخر لا يجمع فيه الحكمان المتقابلان (امثلة ان يعلم ثبوت امرين) هما الاصفر والاكبر (الثالث)
هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما ذلك الثالث كليا (فعلم) حيث (التقاؤهما فبد)
اى فى ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فبما عدا) بل يجوز ان يكون الاصفر اعم من
الأكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم يكون اللازم جزئيا) موجبا فى ضروب ثلاثة واما الضابط فيما ينتج
يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصفر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط
يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصفر الحاقا لفرد بالاعم الاغلب اهم الان يشترط الكلية لافادة اليقين لكنهم
لم يترصوا لذلك واما فى الثانى فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول يصلح صفري للشكل الاول
والسالبة يستلزمه فينتج ان يصلح لذلك غاية ما فى الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضى
ان يسلب صلاحية الكبرى للشكل الاول من السالبة الا يرى ان ظهور الانتاج فى باقى الاشكال باحدى
الطريق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصفروية والكبروية من المقدمات التى
قالوا بصلاحيتها لهما وقديقال الايجاب الذى يشترط فى صفري الشكل الاول اهم من ان يكون حقيقة
فى الموجبة المحصلة و المدولة السالبة المحمول او حكما كالسالبة المحصلة التى فى قوة موجبة سالبة
المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان يوافق موضوع الكبرى كقولنا لاشئ من ج ب وكل ما هو ليس
ب ا فانه يوافق كل ج هـ و ليس ب والصفري فى حكمه لان لسالبة والسالبة المحمول متساويان
فى عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احدهما لتساويين حكم الآخر وهذا قول الخونجى والارموى
اولا ثم رجع الارموى وبني رجوعه على ما بنى واجاب الجدد عن مباح فى فصول البدايع فى اراد
انقصيل فليظن منه (قوله اشار الى كليه كبرى الخ) بقوله لكل افراد شئ و ايجاب صفراء مع
فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكور ثم فعلية الصفري شرط على رأى ابن سينا حيث
اعتبر عقد الوضع بالفعل واما اذا اعتبر عقد الوضع بالمكان كما هو رأى الفارابى فالصفري الممكنة
منتج فى الشكل الاول وما قيل من ان فى اشتراط كلية الكبرى و ايجاب الصفري بخفاء اما فى الاول
فلانه اذا ثبت الاوسط للاصفر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن باوت الاصفر الاكبر
الحاقا لفرد بالاعم الاغلب كما فى استقراء . واما فى الثانى فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول
تصلح صفري للشكل الاول . والسالبة تستلزمها فينتج ان يصلح لذلك غاية ما فى الباب ان ظهور الانتاج
بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضى ان يسلب عن السالبة صلاحيتها لصفري الاول فدفع . اما الاول
فلانه اذا ثبت الاكبر لاكثر الاوسط فاما ان يحصل الظن ببوته لكليه كلية الكبرى حاصلة غاية ما فى
الباب ان يكون كليتها غنية وان لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلى على الجبرى
فلا يكون قياسا واما فى الثانى فلان الانتاج حيث بواسطة مقدمة اجبية كما فى قياس المساواة وهو
ان لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة
(قوله بحيث يمنع الخ) يعنى لا يكتفى فى انتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولا بحيث يمنع
ارتفاعهما فقط (قوله فتكون ضروبه ايضا اربعة) لان الكبرى الكلية اذا كانت موجبة فالصفري
اما سالبة كلية او جزئية واذا كانت سالبة فالصفري اما موجبة كلية او جزئية (قوله فى ضروب
ثلاثة) هى الموجبتان الكليتان والصفري الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية وبالعكس
قوله واما الضابط فيما ينتج منه السلب (فان قلت لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب
قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقر بها اليه بعد الاول هو الثانى ولذا ذكر
ضروبيهما تنافهما وابعدها عنه هو الرابع واذا لم يذكر اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب

(فيه)

فيصور ثلثيهما بعليتين مختلفتين
مستقلتين على معنى ان احدهما ثلثين
واقع باحديهما والاخر بالآخرى
وذلك كالتضاد بين السواد والبياض
فانه نوع واحد يندرج تحته فردان
مختلفان احدهما تضاد السواد
البياض والاخر تضاد البياض
للسواد وتضاد السواد للبياض معلل
بالسواد لقياس الى البياض على معنى
ان السواد محمل لتضاده للبياض
وعروض التضاد له بالقياس الى
البياض وتضاد البياض للسواد
معلل بالبياض بالقياس الى السواد
على معنى ان البياض محمل لتضاده
للسواد وعروض التضاد له بالقياس
الى السواد قيل الطبيعة النوعية
لانها ما ان تكون محتاجة الى واحدة
من العلتين المستقلتين بعينها فلا تعرض
لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع
تغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا
يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم
تقع ما لا يقال الطبيعة النوعية
من حيث هي لانكون لذاتها محتاجة
اليها او غنية عنها لا تقول الطبيعة
من حيث هي اما ان توقف على هذه
العلة المستقلة اولا والاخر لا يقتضى
الحاجة اليها والثانى يقتضى الغناء
عنها واجيب عن اصل الشبهة
بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها
قوله فلا تعرض لها الحاجة بالقياس
اليها فلم تقع ما فلا الحاجة لم تعرض
لها بالقياس اليها بل الحاجة انما
عرضت لفردا الذى هو واحد المتماثلين
والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما
بينها ومحتاجة الى علة ما امكن كل
واحد من المتماثلين الاحتجاج الى علة
معينة وانتصت تلك العلة لزمتهما
الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل عليها
قوله والمركب قد يتعدد آثاره

اي يجوز ان يكون المركب صلة
مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار
الصادرة عن كل من العناصر الاربعة
وكذا البسيط قد تعدد آثاره ان تعدت
الالات او القوابل كالعقل الاول
الذي هو مبدأ العقل ونفس وفلك
واما البسيط الواحد الحقبي الذي
لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير
آلة وقابل فنع جهورا الحكماء تعدد
آثاره ونسكو بان له مصدر من الواحد
الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا
غير مصدرية ذلك فهذان المفهومان
ان دخلا او دخل احدهما في ذاته
لزم التركيب وان كانا خارجيين
او احدهما نفسا والاخر خارجا لزم
ان يكونا معلولين ان كانا خارجيين
او الذي يكون خارجا وهو معلول
فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل
واجيب بأن المصدرية من الاعتبار
العقلية التي لا وجود لها في الخارج
لان المصدرية امر اضافي والامر
الاضافي اعتباري والامر الاعتباري
يستغنى عن العلة فلا يلزم التسلسل
على تقدير خروجهما او خروج
احدهما وهو رضى بان الجسمانية
يقتضى التحير وقول الامراض
لوجودية عندكم مع بساطتها ورد
الجواب بان المصدرية يطلق على
معنيين احدهما امراضا فيعرض
لذات العلة بالقياس الى معلوله
من حيث انهما يكونان معا باعتبار
العلية والمعلولية والكلام ليس فيه
والثاني كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول وهو بهذا المعنى متقدم
على المعلول لان كون العلة بحيث
يجب عنها المعلول متقدم بالذات
على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة
العارضة للعلة بالقياس الى المعلول
التأخر عن ذاتيهما وكلا منافيه
وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذلك الامر قد يكون هو
ذات العلة بعينها ان كانت العلة صلة لذاتها

فيه السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشيء اما كلياً او جزئياً ويعلم مع الاول سلب الآخر من ذلك
الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر من ذلك الشيء كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه
في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك
كله ان الشكل الثالث لا يندفع من كلية احدي المقدمتين وابطاح الصغرى مع فعليتها وانه لا يتجوز الاجزائية
موجبا او سالبا وانما يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى
مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تفصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الراية ان ثبت ملازمة) اي
لزم (بين شيئين فيلزم من وجود اللزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم اللزوم والا) اي وان
لم يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم اللزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد اللزوم
حيث تدبى اللزوم (من غير عكس) اي ليس يلزم من عدم اللزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود اللزوم
(لجواز ان يكون اللازم اهم) فيوجد مع عدم اللزوم (الخامسة ان ثبت المناقاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما
عدم الآخر قطعا) فان تناقيا صدق فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان تناقيا
كذباً فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعني صدقه في كل واحدة من هاتين التناقيتين
نتيجتان وادا اجتماعهما كان هناك اربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (قد افرد لها
فن) على حدة لان ما ذكرناه كاف لما في مقصدها (المقصد الخامس) فيهما هي الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان)
يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا ان يثبتوا غير معلوم الثبوت
اليه بالنسبة الى الرابع وابتدأ بالنسبة الى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنهج للايجاب ولم
يتعرض لاختصاصها (قوله ضروب ثلاثة اخرى) هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة
الكلية او الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية (قوله لانه بعيد عن الطبع)
ولما كان الشكل الثالث متوسطا بين الثاني والرابع ذكر ضروبه المنتجة للايجاب لشرافه وترك
ضروبه المنتجة للسلب قوله اي لزم بين شيئين) انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير
عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف ل لغة اذ قد يسمى
المفاعلة للفعل كالسفرة للسفر قوله وهما طريقان ضعيفان) لا يذهب عليك ان هذين الطريقين
لا يخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق الثاني قياس فقهى
اي تمثيل لكن لما كان هذا ان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة امرا ممتازا عما عداها
هذا طريقين آخرين (قوله وهما طريقان الخ) ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة
لان الاول شكل اول مخصوص والثاني تمثيل مخصوص وقوله وهما طريقان بمنزلة الاستثناء من
الطرق السابقة فان قيل ضعفهما انما هو من حيث المادة اما الاول فلضعف صفراء وكبراه واما
الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم يخصهما بالذكر قلت ليمسك البعض
بهما وجريانها في صور كثيرة واليه اشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين (قوله في اثبات
مطالبهم العقلية) اي التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفى فيها
بالظن كالمسائل العملية فانهما ليسا بضعيفين فيحمل اما الثاني فلانه احدي الادلة الشرعية واما الاول
فلانه لو حوز ثبوت حكم شرعي لادليل عليه شرعا لزم جواز اثبات الشرع بالرأى قوله غير
معلوم الثبوت بالضرورة) اي بالقطع واليقين وليس المراد بالضرورة المقابلة للنظر والا لوجب
ان ينضم اليه او بالنظر وانتهاء النظر الى الضروري لا يصح القول بمحصوله بدهاة لا ابتداء
ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى (قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة) المراد بها ما يقابل النظر
اي اذا حاولوا ان يثبتوا نظري الثبوت ولا التقييد بذلك لانفص الدليل المذكور بالضروريات
لانه يصدق عليها انه لادليل عليها ادلا دليل على الضروري والا لكان نظريا ومالا دليل عليه
يجب نفيه فيجب نفي الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو اراد بها ما يقابل النظر لوجب ان ينضم
اليه او بالنظر وهم لان ما علم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه انه لادليل عليه فا الحاجة الى الضم

بالضرورة (قالوا لادليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهو انه لادليل عليه (فثبت تارة بقول ادلة المثبتين) لذلك النفي (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجد ان دليل سواها (واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) اي نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) اي تبينها فلم نجد ههنا شيئا منها (وهو ما دل الى الاول) اذ ما له الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هويان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى اتسقط هذه المؤنة (واما الثاني) وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) اي لولا وجوب نفي ما لادليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان تكون جبال (شائعة) بحضرتنا لانها (واللام في قوله) (لعدم الدال على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فحينئذ يجوز ان تكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته (و) انتفت (الظريات) ايضا (لجواز) وجود (معارض للدليل لافعله) لعدم ما دلنا عليه (او غلط) فيه (لادليل عليه) والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلم وجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لادليل عليه فلم يكشف لنا ولا تغيرنا ومع هذا الجواز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان يجوز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله (وايضا فان ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه)

قوله اذ ما له الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فان قلت يجوز ان يكون الحصر دائرا بين النفي والاثبات وبقي القسمان لما منع قطعي قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التبع وعدم الوجدان (قوله اذ ما له الى عدم الوجدان) اي ما دل الاول الى عدم الوجدان وابطال ادلة المثبتين انما هو لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتها يشعر عدم الوجدان بالدليل في الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الادلة اذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنة زائدة فالاولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان قوله انتفت الضروريات) اذ كل ضروري يصدق على خلافه انه لادليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي فرضناه ضروريا ضروريا فلجوز ثبوت ما لادليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانفتت الضروريات بأسرها فان قلت المفهوم بما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت بأحد الطريقتين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه ان خلاف كل ضروري ليس بما يعلم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لادليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فيثبت نفيه وهو الضروري قلت خلاف كل ضروري وان كان لا يتأتى فيه نقل ادلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن لا يتأتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه ادلته رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات بأسرها انما يلزم اذا لم يكن ان كل ما لادليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لادليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين احدهما ان كل ما لادليل عليه يجوز اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المضور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لادليل على النفي لا عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل (قوله انتفت الضروريات) لانه لا دليل على خلافها والا لم يكن الضروري علما فضلا عن كونه ضروريا فلجوز ثبوت ما لادليل عليه لجاز ثبوت خلافها لم يكن الضروريات ضروريات فقوله لجواز ان تكون الخ تصور لزوم انتفاء الضروريات في ضروري معين لا ثبات له حتى يرد انه لا يلزم من انتفاء ضرورية هذا الجز في انتفاء الضروريات كلها وبما حررناك ظهر انه لادليل على خلاف الضروريات في نفس الامر فلا حاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقتين المذكورتين على ما فهم

(يعنى)

وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لادلتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان العلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محالان قبل المصدرية ان لم يكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لم ان لا يصدر من الواحد شي اصله وتقديره من وجهين الاول انه لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج وهم جراه الثاني انه لو صدر عنه شي لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزأه لآخر فيكون خارجا عنه معلولا له قد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية صفة حقيقة كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان العلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر

يعنى ان غير المتناهى من جملة الاشياء التى لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت مالا دليل عليه لزمنا تجوز اثبات مالا يقاها (واثباته محال والجواب) قولكم فى شئ معين انه لا دليل عليه امان تريدوا به عدمه فى نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشئ (فى نفس الامر) فان تزييفكم ادلة المبين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد ان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولنسلم فعدم الدليل فى نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان اردتم الثانى فقول صدم الدليل (عدمه لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشئ فى نفس الامر (والازم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتماء الامور انى لا يعلمون دليلا على ثبوتها (و) (الكفار) لم يكرهين بوجود الصانع وتوحيده والنسبة والخشوع اعنى يلزم كونهم عالمين بانتماء هذه الامور التى ليست عندهم ادلتها (و) لزم (كون) ان يكون (الاجهمل الدلائل اكثر علما) لان جهله بدليل اى شئ كان دليلا له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشئ مساوى لجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا وبزاد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوتها فان اعتقاد الجاهل بانتمائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم قوله يعنى ان غير المتناهى الخ) فسر كلام المصنف بهذا ليلام تقرير الجواب ولان اثبات ان مالا دليل عليه غير متناه بالوجدان (قوله يعنى ان غير المتناهى الخ) فالمراد من قوله ان مالا دليل عليه غير متناه لزمه لانه اذا كان الاشياء التى لا دليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الاشياء غير متناه لادليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلو جوز ثبوت مالا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهى وانه محال وبما حررنا لك ظهر انه لا يتم القريب بدون تلك العناية اذ كون الاشياء من جملة مالا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهى وانما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا تسلسل في المعدنات (قوله عدم الدليل عندكم الخ) ولا يجوز ان يراد عند جميع العقلاء لانه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق اصلا لان العلم بانتماء الدليل على شئ عند جميع العقلاء محال قوله والازم علم العوام الخ) فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا الازم قلت لو حمل على هذا لما يمكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر (قوله وكونهم جازمين الخ) اذ دار الاستدلال على عدم الوجدان والاطال دليل المبين فيما وجد فيه ليكون عدم الوجدان موقفا عليه وحصر وجوه الادلة قد صرفت انه زيادة مؤنة لاحاجة اليه فتواء ثبوت اعتقاد الجاهل بانتمائه لعدم الدليل عنده لما كان علما الخ) فيه بحث لانه علم بما ذكره فى صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة ادلة اثبوت بأحد الطريقين ثم تقيهما كما قررناه آنفا ولا يكتفى بعدم الشعور بالدلائل مارة فى هذه الصور اعنى فيما علم العالم دليلا على ثبوت شئ لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتماده على ذلك الشئ علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وابطله فى نفس الامر وهذا الابطال لا يتأتى من الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجب بان كلام على السند لان قوله والازم فى قوة السند فابعث له رالك تقول المراد يعلم العالم بالثبوت باعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئا عن دليل صحت كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتماد المدنايق كان اعتقاد العلم جهاز غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول ملزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقى اذ لا احتمال لعلمية الاقلاقين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع لا بد ان هذا انما يصح ان لو كان التكلم المستدل بالطريق المذكور مذكرا لكون منسندا الى العلم بالدليل علم وهو ظاهر الملازم لازم فى الصانع روى ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور فى الواقع لا التزامه بغيره ان الزم ان كان حجة اية احد الاقلاق دين لاعلى التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا يشكر حجة الحاصل عنه بامم بالدليل بل يقول بانتمائه الطريق الموصل اليه لكن يمكن فى طريق المناظرة الزام جهلية كل شخص بخصوصه (قوله كان اعتقاد العالم بثبوتها الخ) لانه

ان كان مصدرا لواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثانى واما المعارضة بالجمعية التى تقتضى التميز وقبول الاعراض الوجودية فمقاطعة فان الجمعية وان كانت بسيطة فى الخارج فمجاهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب والامتناع فى صدور الكثير من البسيط عدد تعدد الجهات يقال الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجرم ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لتحقيق ذاته كاليبوسة للنار اقول البحث الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر والفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوم له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثيره تحقيق ذاته كاليبوسة فى غيره ولا يتوقف عليه تحقيق ذات المؤثر كاليبوسة فنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار فى الغير ولا يتوقف تحقيق ذات النار على اليبوسة قال الرابع قبل الشئ الواحد لا يكون قابلا ولا ملاما لان القابل من حيث هو قابل لاستنزى المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفاعل فلا يكون مصدر احد هما مصدرا الاخر قلنا عدم استلزام الشئ باعتبار لا ينافى امتزاجه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق به اقول البحث الرابع فى ان الشئ الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشيء ولا لانه قال الحكماء الشئ الواحد الذى لا يتكرر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الالات والشرائط لا يكون قابلا لشيء واطاعناه واجهين

بثبوته جهلا فيكون الاجهول بالدلائل اوفر علما بالاشياء (مع انه) اى العلم بالدليل (قد يحدث)
 في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مقيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية
 العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة
 والدار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا هدمه عندنا مقتضيا لانتهاء
 المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة)
 القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والالكان) العلم بعدم الجبل (نظريا) لا ضروريا
 (وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورة كانت او نظرية (ضرورى) معلوم
 بالبدية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع)
 دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعنى قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل
 قاطع على امتناعها ظهور الفارق حينئذ (والا) وان لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب
 الانتفاء (فيه) اى في الالة اى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع
 يدل على امتناعها (وايضا) ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم
 وجوب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بعدم الثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) اى
 الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معا في شئ واحد (لا يقال عدم دليل الثبوت يدل على عدمها قطعا)
 فاننا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبيا بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها)
 فاننا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما
 لنفي كون عدم دليل النفي مستلزما لوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا (وايضا يلزم هنا)

فرض ان ما لا دليل عليه عند شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقية انقيضين ولو نظر
 الى ان ائمة العالم علم في نفس الامر يلزم اجتماع النقيضين قوله وفي نهاية القول الخ) فان قلت
 عبارة المصنف سالحة لان يحمل عل ما يفهم من عبارة نهاية القول بأن يرجع ضمير انه الى الدليل
 فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام في رد الشق الثاني من شق التزديد والملايم له ان
 يحمل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لان نفس الدليل كالا يخفى (قوله ونهاية القول الخ) اشارة
 الى انه يمكن حل عبارة المتن على ابطال شق التزديد بأن يرجع ضمير انه الى الدليل لا الى العلم كما وقع
 في النهاية وانما اختاروا لارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق العلاوة بالشق الثاني اظهر لانه اقرب
 قوله لا يتوقف على هذه المقدمة والالكان نظريا) فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف بطريق
 النظر كما في الطريقات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ماسيجي (قوله وايضا ان صح الخ)
 عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه المحال (قوله يستلزم الخ) اذ لافرق بينهما
 فان كلامهما عدم دليل على احد النقيضين فلو استلزم احدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم
 بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والجيب بصدد ابطاله فلا بد انه اذا كان احدا لة
 النفي عدم دليل الثبوت لا يمكن عدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل
 الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين الخ) فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل
 الطرفين على تقدير صحة ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم حتى يرد المحذور في ذلك
 لان كل امر امان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل احدا الطرفين اما على الاول فظاهر واما
 على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل عدم (قوله لا يقال الخ) ابداء للفارق بينهما بطريق الان (قوله وايضا)
 يلزم الخ) يعنى ان ما لا دليل على ثبوته وانتفاءه امور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزما
 لثبوت يلزم ثبوت غير المتناهي في الخارج بخلاف ما لو كان عدم دليل الثبوت مستلزما لنفي فانه يستلزم
 انتفاء وجوده فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ما قيل ان غير المتناهي ليس مما لا دليل على انتفائه حتى يلزم
 ثبوته من القول بان ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهي النفي المتناهي الخصوص اعنى
 الامور التي لا دليل على انتفائها وثبوتها ولا ما قيل انه كالا يلزم القول بأن ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته

احدهما ان القبول والفعل متناهيان
 صد انحاء نسبة القبول ونسبة الفعل
 بأن يكون نسبة القبول واقعة بين
 المتسبين الذين وقع نسبة الفعل
 بينهما اى الذات الذى عرض له
 القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له
 الفاعلية وكذا الذى الذى عرض له
 المقولية بعينه هو الشئ الذى
 عرض له المفعولية والذى يدل
 على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد
 النسبة المتناهي بين لازميهما اى استلزام
 الفعل للمفعول وعدم استلزام القبول
 المقبول فان القابل من حيث هو قابل
 غير مستلزم للقبول والفاعل من حيث
 هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل
 يمكن له القبول بالا مكان الخاص
 والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه
 المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام
 اذا اعتبرنا بالنسبة الى شئ واحد
 يتحقق الملاءمة بينهما وتنافى اللزمين
 يستلزم تنافى لازميهما وادراك الفعل
 والقبول متنافيين لا يكون الشئ
 الواحد قابلا وفاعلا ولا يلزم الجمع
 بين المتنافيين في محل واحد من جهة
 واحدة * الوجه الثاني ان القول
 غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات
 فان دخلا او احدهما في الذات لم
 التركيب وان خرجا او احدهما يلزم
 التسلسل لانه حينئذ يكون مصدر
 الفعل غير مصدر القبول فيقتل الكلام
 البديوي يلزم التسلسل اجاب المصنف بان
 عدم استلزام النفي للاخر باعتبار
 لا يتنافى استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار
 الفاعلية غير اعتبار القابلية باعتبار
 القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية
 مستلزم والمتنع هو استلزام الشئ
 للاخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد
 لان استلزام الشئ للاخر باعتبار لا يتنا
 في عدم استلزامه له باعتبار آخر فبقي
 نسبة القابل الى المقبول بالا مكان العام

ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تاف ادلتنا في بين الوجوب والامكان والقول بان البسيط لا تعدد اثاره قدسقى قال السبابة الثاني في الامراض وفي فصول الفصل الاول في المباحث الكلية الاول في تعدد الاجناس المنهور انحصار الامراض في المقولات التسع وهي الكم وهو ما قبل القصة لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القصة لذاته ولا يتوقف تصويره على تصوير غيره كالالوان ولا ين وهو حصول الشيء في المكان والمشي وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء باقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة والمالك وهي هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط وينقل بانتقاله كالتعميم والتقصص وان يغسل وهو كون الشيء مؤثرا كالقاطع مادام قاطعا وان يفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالقطع مادام مقطعا واعلم ان النطقة والوحدة خارجيان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منها او بعضها قولاً على ما تحتمل قولاً عرضياً وان العرض ليس جنساً لها لان عرضيتها مقترة الى البيان اقول لا لما فرغ من الباسب الاول في الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب الثاني في الامراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث الكلية الثانية في مباحث الكم الثالث في السكيف الرابع في الامراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه خمسة

اي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (اثبات ما لا يتناهى) وهو ممتنع (و) يلزم (نفي) اي من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) اي نفي ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفي يظهر الفرق وتندفع الاشكال (لا نأقول الجزم بعدم نبوته) اي نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على) ان لا نبى بعد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) واولاً هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (واما الثاني) اي الجواب عنه (فالغرض) بما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض (انه لا فارق بينهما) اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى (وانما يتشبه) هذا الجواب (لوان ثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق (الثاني) من ذلك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه تعالى فيقيسونه على الممكنات قياساً قهياً ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه (وهو) اي هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جداً (لجواز كون خصوصية الاصل) الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (او) كون (خصوصية الفرع) الذي هو المقيس (مانعاً) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) اي في اثبات العلة المشتركة كدوران عليهما للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه (أشهرها امور) ثلاثة (احدها) الطرد والعكس (وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدمائاً كلاهما وجد ذلك المشترك وجد ذلك الحكم وكلا

اثبات ما لا يتناهى كذلك القول بان ما لا دليل على نبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفي الصانع على تقدير عدم إيجاد العالم لانه ابداه الفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب قوله اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع فيه بحث اما ولا علمنا لانسلم ههنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهى حيث لا بد لامتناع ما لا يتناهى اذلة مقررته في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهى بما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل ان ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناهية فيلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع واما ثانياً فلان الفرق ما صار الحال في بعض الصور لا يبدل لانه مشترك كافي أن لا يوجد الله تعالى الى العالم الدليل عليه وفي الكل عالم ثبت ولا يثبت (قوله لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم قوله بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه هذا غير جار فيمن قل نبينا عليه الصلاة والسلام مع جريان الشبهة فيه (قوله بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التمثيل والمقصود ان نفي نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بواسطة الدليل القاطع على نبوته كالدليل القاطع على انه لا نبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ما قيل انه لا يجري فيمن قيل نبينا عليه السلام (قوله وانما يتشبه هذا الجواب) اي المذكور بقوله وايضا ان صح الخ اعراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة (قوله ودعوى عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة قوله مع ظهوره (اذ عدم اصله) قوله مع ظهوره (لان الانتفاء عدم اصلي لعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو امر حادث بخلاف عدم الدليل على النبوت فان استلزامه للانتفاء ابقاء للشيء على ما كان عليه (قوله ويطلقون الخ) مع كونه حاضراً ناظراً (قوله من اثبات علة) وهي ما يستلزم الحكم مشتركة يلزم الاشتراك في الحكم (قوله احدها الطرد والعكس) قد اختلف في اقامته العلمية على مذاهب احدها وعليه الاكثري فيدفع بجرده ثلثا وثانها وهو المختار لا ينفيد قطعا ولا ثلثا قوله والعكس هذا العكس عكس الطرد فان عكس الایجاب سلب والطرد حكم كلی ایجابی والعكس حكم سلبی ويحتمل ان يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس

عدم عدم وذلك مثل ماقلت المتعزلة من ان الاضرار بلا جنابه سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذنا لما وحدنا الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال منه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدمه فلما ان قبح الظلم معالهما فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علمته (واو صح) ما ذكر من ان الدور ان يدل على عليية المدار للدائر (دل على عليية العلول) المساوي لعلمته فان العلة دائرة معه وجودا وعدمه وكونه علة لها محال قطعاً وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والعلول ايضا دائر على الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرته فالاستدلال بالدوران على عليية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعليية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا تنقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا سالحة لعليية الهيج في العقل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وايضاً فيجوز ان يكون المؤثر) في الحكم الدائر (امرا مقارنا) للمدار دونه وحيث لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفي هذا الاحتمال) اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا (بوجوه * الاول الرجوع الى انه

كل حيوان انسانا فكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فافى الشرح حيث نذكر تعبير باللازم (قوله اي كلما وجد الخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على ما في القاموس لانه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك (قوله وكلما عدم عدم الخ) هذا معنى العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه قلب الطرد فانه في الوجود وذلك في العدم وما قيل انه عكس الطرد فان عكس الایجاب سلب والطرد حكم كل ایجابي والعكس حكم سلب فلهذا لان العكس ايضا حكم كل ایجابي الا ان طرفيه عدم وكذا ما قيل انه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فاذا يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فافى الشرح حيث نذكر تعبير باللازم باطل لانه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد الحكم وجد المشترك وكيف ولا دخل له في عليية المشترك (قوله واذا زال الخ) بأن لا يكون اضرارا او يكون اضرارا لاجل عوض لاحق قوله وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرته (لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات في صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا لزوم وسجي الإشارة الى هذا المعنى (قوله كون المدار صالحا للعليية) اي ان يكون باعثا مجرد امارة ومما ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة او دفع مفسدة (قوله وليس شيء من المدارات الخ) اي ليس باعثا وان كان امارة والا لما كانت معلولا او شرطا او جزءا بل علة قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده (قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العليية ليس معتبر في الدوران مع انهم عرفوا بأنه ترتب الشيء على ماله صلوح العليية واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور المذكورة للعليية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده قنأمل (قوله فليس الاستدلال الخ) اي القائلون بان الدوران دليل عليية يدعون بان مجرد طريق اثبات العليية ولذا جعلوه مقابلا للمناسبة التي هي احد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستدركا لان المناسبة طريق مستقل (قوله ايضا الخ) اي القائلون بعليية الدوران قد اثبتوا عليية المدار في المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا في الدوران صلوح عليية المدار يرد عليهم ان صلوح الوجوه المذكورة للعليية محل بحث غاية ما في الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العليية والكلام في افادة الدوران القين

(لادليل)

مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحملين المبحث الاول في تعدد اجناس الاعراض اصل ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع هو المحل المستغنى من الحل متقوما بنفسه لانه والمراد بالموجود في الموضوع هو الكون في شيء لا بجزء منه ولا يصح مفارقه عنه فان لفظة كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتغال وبعضها بالطرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في والمستعملة فيه ولا يجزئه منه بجزءه من مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالأجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالتقدير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصويره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني يخرج الاعراض النسبية مثل الانوان والابن ودو حصول الشيء في المكان ومفهومة انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو في ذاته نفس هذه النسبة

لادليل عليه (اى على المقارن) (فيجب تقيده) وقد مر فساد (الثاني انهما) اى المدار والدائر (متلازمان علما) يعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون مايقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجود علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجود لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولانا هذه الوجود هي العلة للقيح لسائر من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينقض) ماذا كرتم (بالمتضامين) كالابوة والنبوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علة (كيف) اى كيف لا ينقض ماذا كرتم ولا يكون باطلا في نفسه (ولا شك ما يعلم به) وحده (غيره علة له) اى لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى انا اذا علمنا ملاقات النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقة واذا علمنا ان البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانما خبر بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشياء وما المعترلة فرما خافهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم من اسبابها وايست عللاها (ولا علم بالعلة) يوجب العلم بالعلول) يعنى ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على ان كل ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد ابطالناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزيف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكمالات (الثالث الدوران لولم يقد) كون المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار (لجاز اسنادا للحركة الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعمدا

بالعلمية (قوله متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقي اذ العلم بالدائر وان كان معلولا لا يستلزم العلم بالعلول لا يوجب العلم بالمدار اذ العلم بالعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة الا ترى ان العلم بالقيح لا يوجب العلم بالاضرار المذكور واوسلم فلا دخل له في كون المدار علة للدائر بل اراد به معنى الزوم اى العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر جردا وعمدا كما فسره الشارح وانما اعتبر الزوم في العدم ايضا مع ان الزوم في الوجود فقط كاف في ثبوت ما يتبعه من الاربعة الشارح مما سبق بقوله يعنى ان قولكم العلم بالمدار الخ اذ ثبت انحصار الالية فيه وينتفى من المتأثر على خلاف ما قاله المانع من انه يجوز ان يكون المقارن علة لدونه ولذا قال هيما عدل على انه العلة دون مايقارنه وقال فيما سبأ فيكون علة له بدون الحصر (قوله يعنى ان قولكم الخ) اى ما قاتم انما ثبت العلمية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العلمية وهو باطل لان كونه خاصة لها يتضمن حكيم احدهما ان لا يوجد في غير العلة وقد ابطالناه والثاني ان يوجد فيها وسيلها فتدبر فانه قد علمنا فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلمية على المقدمة الثانية فقال ان العلمية انما تتوقف على ان ما يقتضى العلمية وحده العلم بشئ آخر علة لان كل علة لشيء يقتضى العلمية العلم بذلك لشيء فان الموقوف على ما هو المقدمة ان لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء ومنشأ هذا العاط انه فهم ان المراد بوله ان العلم بالعلة لا يوجب العلم بالعلول ان كل علة لشيء يقتضى العلم وحده العلم بذلك الشيء قوا ان العلم بالعلة لا يوجب العلم بالعلول) فيه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة جزء آخر ليدعى ان العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالمدار فلا يكون علة له واما الجواب الذى ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له لا يتأخر على هذه المقدمة بل العلم بالذي يتبع هذا الجزء عاينه هو ان كل ما يقتضى العلم به العلم بشئ آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة لشيء يقتضى العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يعسا بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر حال من ضمير والاقتضاء اذا كان مختصا بالدائر فلم ان لا يعلم الدائر عندنا ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئى المدعى المركب يؤيده تقرير قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فان دفع البحث المذكور فقامل

وذلك قطع لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا ان سلم التغير) بين التحركية والحركة اى لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا يزيد بالحركة الا ما يوجب التحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد التحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالة على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذى زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة لادائر (ان لازم المدار) وسواء بحث لا ينفك احدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذى هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذى هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) اى وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذى فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا اعدما هذا خلف (قلنا لعل المدار لازم) للمقارن (اعم) منه (فيوجد) المدار (دونه في صورة النزاع) اى تختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه في قاعدة التنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما في اعداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا صادرة على المطلوب (وثانيها) اى ثاني الامور التى هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير مخصصة) كأن يقال مثلا كونه السواد مرثيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا اولونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصير رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية في السواد (امر آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) في الجواب (لادليل) على ثبوت ذلك الامر الآخر (فتبقى) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) اى ثالث الامور التى هي اشهر الطرق في اباب العلة المشتركة (الالتزامات وهو القياس على ما يقول به انحصم لعلة فارقة) توجد في الاصل الذى يقول به انحصم ولا يوجد في الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى الالتزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم للعلة لانه مراد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال

قوله (الرابع المقارن الخ) فيه بحث وهو ان المطلوب ههنا نفي كون المقارن مؤثرا وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفصيص بالتكليف فليتأمل (قوله المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة فهذا النعم لا يضرنا هذا على تقدير ان بشرط في العلة كونها مؤثرة واما على تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على ما نقلناه سابقا فالتقرير ظاهر (قوله صادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم في الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفا على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة قوله (وثانيها السبر) يقال سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ما غوره (قوله السبر) في الصحاح سرت الجرح اسبره اذا نظرت ما غوره (قوله او هو القياس الخ) اى قياس الفرع على اصل يقول انحصم به اى يحكم لعلة بينهما فقولها علة متعلق بقول ومتعلق القياس محذوف اى لعلة مشتركة بينهما في زعم القياس (قوله قياس الطرد) اى طرد حكم الاصل في الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتيا فيكون الطرد في الاثبات او عديما فيكون الطرد في النفي وحاصله الاستدلال بتحقيق المزموم على تحقق اللازم كما انه قيل في مثال التذكر ولو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولد العلم والقدم حق فكذا التالي وقياس العكس اجراء انتفاء الحكم في الاصل في الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء المزموم ففي قياس الابطال في عدم المقدورية على الاعادة مثلا يرجع الى قولنا لو كان العبد قادرا على الابطال كان قادرا على الاعادة لكنه ليس قادرا عليها بالاتفاق فلا يكون قادرا على الابطال ايضا فظهر الفرق بين قياس الطرد في النفي وبين قياس العكس قوله لانه مراد بالارادة اتفاقا) اى يشنا وبين من يخصم بعض

(او كان)

الحاصلة للشيء بسبب ما يحبط به ويستعمل بانقائه كالتعميم والتخصيص والتضم والتسلخ ومنه ذاتي كمال الهرة عند اهابها ومنه عرضى كمال الانسان عند قصده وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع مادام قاطعا وان يفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان القطعة والوحدة خارجتان هنا فيرد القبض بهما على من يجعل الاحراض تسعة وامامن يجعل الاحراض المندرجة تحت جنس مخصصة في التسعة فلا يرد القبض بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاحراض مخصصة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحتمه لاهل سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطى ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذى يقال على ما تحتمه بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر منه مندرجة تحت جنس واحد وانه لا يكون كل واحد منها تمام ماهية جزئية المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك صعب جدا ولم يوجد فيما نقل البناء من الكتب التى وجدناها في هذا الفن ما يبنى تحقيق ذلك الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مقتقرة الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يشتر الى البيان كما قاله الثاني في امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بأن تخصص افرادها لبس لنفسها ولا لغيرها ولا لا تنحصر اتواعها في اشخاصها ولا لغيرها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها فهو لها فلا ينتقل منها بخلاف الجسم

لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة كالباري تعالى عز اسمه ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالانتماءات (لا يفيد اليقين) لأن حكم الأصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخصصين (ولا) يفيد (الارام) أيضاً (لأن الخصم بين منع) وجود (علة الأصل) في الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أي حكم الأصل لأنه إن سلمه علمته فهي ليست موجودة في الفرع وإن لم يسلمه تلك العلة منع حكم الأصل لأنه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الأصل كما عرفت في التذكرة فليست على أن يقول تما حكمت بأن مريدية الله تعالى معللة بالإرادة لأن المريدية عندنا صفة جازئة له والصفات الجازئة معللة والعالية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعمل فان صح ما قلت من أن المريدية صفة جازئة ظهر الفرق والامتنع كون المريدية معللة بالإرادة وأن يقول انما امتنع من اقتدار العبد على الإعادة لأمر لا يوجد في الإيجاد وذلك لأن قدرته على الإعادة أمان تكون عين القدرة المتعلقة بالإيجاد أو غيرها والأول باطل لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلق في بعض الأوقات بإعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بالإيجاد مقدور آخر لم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بإيجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات إذ ليس عدداً من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والأقدر والثاني أيضاً باطل لأنه إذا كانت القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده كانت القدرتان متعلقين بمقدور واحد وإذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين لشخص على حدة فيلزم وجود مقدورين قادرين وهو محال فهذه الأصول التي اعتقدتها سابقاً إلى أن الحكم باستمالة اقتدار العبد على الإعادة دون الإيجاد فان صححت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الأصل وجوزت اقتدار العبد على الإعادة أيضاً واعلم أن عدد الانتماءات من طرق إثبات العلية سهو من المصنف لأنه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققت وهو مستتر في ذلك حيث قال وهو المعزلة فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب البحار في أحد أقواله إلى أنه تعالى مريد بالذات (قوله لأن المريدية عندنا صفة جازئة له تعالى) أدلوا كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية فيلزم وجود المراد في الأزل (قوله والصفات الجازئة معللة) أي الأحوال الجازئة معللة بصفات مفارقة لذاته تعالى إذ لا يلزم تعدد القدماء قوله والآن صفة راجعة له تعالى والواجب لا يعمل) سرده في الإلهيات بأن وجوبه له تعالى بمعنى امتناع خلوات الذات عنها لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضاً والقرص هنا مجرد نقل كلامهم (قوله واجبة له تعالى) فتكون ثابتة له في الأزل (قوله والواجب لا يعمل) أي بأمر مفارقة لذاته تعالى إذ لو عمل لكان علمه في الأزل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ما توهم أن كونها واجبة لذاته لا ينافي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات (قوله لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد الخ) لما سيجئ في مباحث القدرة أن وجود القدرة مع نفي التعلق بالكلية بما يأباه البدئية وأن القدرة الحادثة لا تخلو عن قدر وهاءد الإشارة وأن المعزلة اتفقوا على أنه يستحيل أن يوجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدور أصلاً قولاً بحسب كل وقت يتعلق الخ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفي قوله ادليس عدد أولى من عدد في قوله فيلزم وجود مقدورين قادرين وهو محال لأن مقدوريهما لا أحدهما بالإيجاد وللآخر بالإعادة وفي استحالته منع (قوله بإيجاد شيئين) إذ ليس الإعادة إلا الإيجاد في وقت ثانٍ قولاً فإرم حينئذ بطلان التفاوت الخ) قبل لم لا يجوز أن يرجع التفاوت إلى الكيف دون الكم (قوله بطلان التفاوت بين القادر والأقدر) لأن مقدورات كل منهما غير متناهية وما قبل أنه يجوز أن يكون التفاوت بحسب الكيف ففقدان القدرة عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لا تقبل الشدة والضعف (قوله ظهر الفرق) لأنه لا يلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد قوله واعلم أن عدد الانتماءات الخ) إذ الانتماءات لا يزيد على اثبات الحكم في الفرع بوجود علة حكم الأصل فيه المتفق على علمه في الأصل وأنه ليس من الطرق الثينة قالة المشتركة وقد يقال كون الانتماءات

فانه غير محتاج في تشخصه إلى الخير بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار الخيرين
 * اقول في البحث الثاني في امتناع
 الانتساب على الأعراض اجتماع
 جهوز العقل على امتناع الانتقال
 على الأعراض واحتجوا عليه بأن
 مقتضى تشخص افرادها لا يكون
 ماهياتها ولا لولزمها والا انحصر
 أنواعها في أشخاصها ولا عوارضها
 الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها
 الحالة فيها على تشخصها وتعيينها فلو
 توقف تشخصها على العوارض
 الحالة فيها لزم الدور ولا مبرر بانها
 والا لاستغنى عن الموضوع لأنه في
 وجوده وتشخصه مكف بغير الموضوع
 والمكتفى في الوجود والتشخص
 بغير المحل لا يقتضي إلى المحل فيستغنى
 عنه وهو باطل فحين أن يكون تشخصها
 بمحالها أو بمحل فيها وعلى التقديرين
 يقتضي في تشخصه إلى الموضوع
 من جملة المتخصصات فلا يصح الانتقال
 ضلالاً إذا كان الموضوع متخصصاً
 لها يكون محتاجاً إلى موضوع
 متخصص لأن الموضوع مع الماهية لا يكون
 من حيث هو مبهم وجرداً في الخارج
 وما لا يكون كذلك لا يشهد شخص
 ما هو حال فيه فالعرض إذا لا يتحقق
 وجوده إلا بموضوع يبينه فلا يسه
 عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم
 في احتياجه إلى الخير فإن الجسم غير
 محتاج في وجوده وتشخصه إلى الخير
 بل محتاج الجسم في تحيزه إلى خير
 غير معين فلا يمنع أن يتصل من خير إلى
 آخر من حيث هو موجود ومشخص
 ولأن حيث هو متغير لأن كونه
 متغيراً حاصل باعتبار الخيرين
 * قال في الثالث في قيام العرض
 بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بأن

المعنى بالقيام حصوله في الخير تبعاً
الحصول محله وذلك المتبوع لا يكون
الاجوهر وهو ضعيف اذ القيام هو
الاختصاص بالاعتناء فان صفات الله
تعالى قائمة بذاته وان سلم فلم لا يجوز ان
ان يكون تحيز محله تبعاً لتحيز محل
آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء
بأن المراد بالبطون غرضان قائمان
بالحركة قائم المعونة بمهادون الجسم
اقول : المبحث الثالث في قيام
العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين
قيام العرض بالعرض متمسكين بالمعنى
بقيام الشيء بغيره حصوله في الخير تبعاً
لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير
المتبوع لا يكون الاجوهر لانه لو كان
عرضاً لكان حصوله في الخير تبعاً
لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يجز
اما ان يكون هو الحال الاول
او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون
حصول كل منهما في الاخر تبعاً
لحصول الاخر فيه فيلزم الدور
وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح
بلامرجح اذ ليس جعل احدهما
قائماً بالاخر اولى من العكس فيلزم
ان يكون كل منهما قائماً به وهو الجوهر
قال المصنف وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم
ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله
في الخير تبعاً لحصول ذلك الغير
فيه بل القيام عبارة عن اختصاص
احد الشئين بالاخر على وجه
يكون الاول ناعماً والثاني
منموماً وان لم يكن ماهية ذلك
الاختصاص معلومة ويسمى الناعب
حالا والمعموت محلاً فان صفات الله
تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه
وان سلم ان القيام هو حصول الشيء
في الخير تبعاً لحصول محله فيه فلم
لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعاً لتحيز

القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق
الضعيفة اربعة : الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قاله الثاني القياس الذي
من انواعه در الغائب الى اشاهد او بالعكس والمقام المشكك فيه بيان كون الحكم في الاصل
معللاً بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى في مباحثه
ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقضية العقلية السبر والتقسيم وبين ضعفه ثم قال
الثالث الالتزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واران ان الالتزامات ثلث الطرق الاربعة
الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالدالة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين
فتوهم المصنف انه اراد ان تلك الطرق المثبتة لعلة المشتركة هي المقصد السادس في المقدمات اي القضايا
التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقاً على قسمين قطعية تستعمل
في الدالة القطعية وظنية تستعمل في الامارة (فالقطعية) اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء
كدامع مطابقاً للواقع واعقاده انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي

نوعاً من القياس لا ينافي استعمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات لعلة المشتركة فان التمسك بها بناء
على ان خصمه في زعمه معترف بحكم الاصل وبعلية التي يدعي التمسك انهما علة ولذلك لا يشتغل بابات لية
تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلة حكم الاصل ولو في زعم التمسك طريقاً ثالثاً
في اثبات علة القياس فيقول الخصم ما زعمت من تعيين الحكم وعلة عندى غير واقع بل ان تعين الحكم
فيغير تلك العلة وان تعين العلة فغير ذلك الحكم واما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة
فعلله للتنبيه على ما هو الصحيح فان الالتزامات من حيث هي اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها
من حيث احاطة تعيين الحكم والعلة الى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ما علمت
خلاصة الالتزامات فكيف الحاكم القيد (قوله جعل) اي الامام وما قيل من ان كونها من القياس
لا ينافي كونها من الاثبات عامة المشترك فان اذ عرف الخصم باية علة حكم الاصل ولور في زعم القياس
فلم يبق ثالث في اثبات علة العلة فتوهم لان مجرد زعم الناقص كيف يكون طرداً لاثبات العلة
قوله في المقدمات اي القضايا الخ) انما اخرج البحث عن المواد عن البحث عن العصور مع ان العكس يرى
انتم بما سبق بيانه في المرصد السادس من المعتمد بحث الصورة ثم قوله اي القضايا تفسير للمقدمات
وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف اي وهي على قسمين فان قلت الطريق الذي يقع فيه الظاهر هو
الدليل فالتقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلاً قلت النظر يقع في الكل والجزء وما القضايا
جزء الطريق نعم المراد باستعمال القطعي في الدالة القطعية ان شأنه ذلك لانه لا يستعمل الا فيها فان
القطعية قد تستعمل في الدالة الثانية بخلاف العكس (قوله اي القضايا الخ) فاطلاق المقدمات عليها باعتبار
ان من شأنها ان يصير جزء قياس اربعة وفي توجيهها بقوله التي تقع فيها اسارة الى وجه ارادها في
المرصد المعقد لمباحث النظر وهو انه بما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فباحثها من جهة ما احسنه
وفي توصيف النظر بقوله المتعلق اشارة الى وجه تأخيره عن مباحث الدليل وانما تراز عن السائر المتعاقب
بالمعرف فان القضايا المذكورة لا تتعلق لهابه وقد صرفت من تعريف الطريق الموصل الى اتفاق الظن
بالدليل هو وقوعه في احواله او في نفسه فعلى الاول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع الظن
في احوال المبينة للدليل او المصية عنه وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات فوقع الظن فيها هو
وقوعه في الدليل وما قيل ان النظر يقع في الكل والجزء وما القضايا جزء الطريق الذي هو الدليل
فرهم لان ههنا نظراً واحداً يقع في القضايا ولا نظر يقع في الدليل ولو سلم قائماً يصح اداجمل الدليل
عبارة عن المقدمات لما اخذت مع الترتيب (قوله مطلقاً) اي شيئاً كان او ظنياً (قوله على قسمين)
خبر مبتدأ محذوف اي هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصح الفاء المذكورة في قوله فالقطعية (قوله
مع مطالبته للواقع) خرج به الجهل المركب وتقليد الخطي والطان الغير المطابق قولهم واعتقاده انه
لا يمكن الا ان يكون كذا) لاحقاً في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة

هي المبادئ الاولى (سبع : الاولى الاوليات) وهي (مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافيه ومنها ما هو خفي خلفه في تصوراتهما وهذا القسم لا يخفى ايضا على اذهان المشتعلة الناقدة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بتساويين فهي زوج) فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا الاربعة منقسمة بتساويين وكل منقسم بتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات والحس الباطن بالحكم بان لنا فكرة وانما خوفنا وغضبنا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتبارية ويعدها ما يجده بنفوسنا بالآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال دواتنا واعلم لواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فزيد في بعض الكتب لاجراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا فكأنه اخرج به بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتأمل (قوله واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا) فلا يحتمل النقيض اصلا لافي الحال فيخرج الظن المطابق ولا في المسأل فيخرج تقليد المصيب لانه لعدم استناده الى موجب يحتمل النقيض مالا قوله والمراد ان القطعية الخ) اي ليس المراد بالقطعي المعنى الاعم المتداول للنظري (قوله والمراد الخ) يعني ان القطعية وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد ههنا الضرورية بمعونة البيان (قوله عند الكل) اي كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتأخية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبيدات (قوله خلفه في تصوراتها) اما لعدم الوضوح اول كونها نظرية (قوله قريبة من الاوليات) لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيها الا ان في الاوليات بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة قوله نحو الاربعة منقسمة بتساويين فهي زوج (هكذا في اكثر النسخ والا وجد في العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بتساويين وهو ظاهر (قوله فالقضية الخ) اشارة الى ان قوله نحو الخ مثال لقياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه اصلا لها وان كان الظاهر ان يقول نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بتساويين (قوله بمجرد الحس) اي بدون التكرار وحس جاعة (قوله او الحس الباطن) يختلف في ان هذه القوة ماذا هي احدى القوى المدركة المشهورة ام لا قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احدهما فالظاهر انها الوهم فالعاني الجزئية الجماعية التي ادراكها بحصولها نفسها تسمى وجدانيات والتي ادراكها بمثلها وهيات كذا حقيقه بعض الناظرين في حواشي شرح مختصر الاصول المضدى قوله وتسمى هذه وجدانية الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقل بل توجد في البهائم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلا معنى لعدم الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بأنها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المحدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فينهما عموم من وجه وانما قال ويعدها ما يجده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تقليدا (قوله ويعدها الخ) يعني ان بين الوجدانيات والمشاهدات عموما وخصوصا من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما يجده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات وتجتبعان فيما نعلم بالحس الباطن (قوله واعلم الخ) المقصود بتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية انتزعية عليها وبيان مدخلة العقل في تلك القضايا الجزئية في الانسان (قوله لا يفيد الا محكما جزئيا) اذ لا سبيل له الا الى الادراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا في شرح حكمة الاشراق قوله واما الحكم بان كل نار حارة الخ) وقد يقال هذه القضية الكلية من التجربات لصدق تعريفها عليها

محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بالمرجح قلنا لانسل قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالآخر والآخر قائما بالجوهر فيجعل الآخر غير قائم به لانه لو لم يصل فيدفيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المغيرات بالسرعة والبطء دون الجسم **قال** : الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان القاء العرض فلا يقوم بالعرض ولانه لو بقي لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة ان يقلب الممكن متمنا ولا بمؤثر وجودى كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم ضد الآخر ولا عدوى كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بدله من اثر فيكون موجدا لا معدوما واجب عن الاول بمنع المقدمين وعن الثاني بان عدمه يقتضيه داته بعد ازمته والازام مشترك مؤثرا ومباين عن محله او انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر او فاعل ولا نسلم ان الزوال لا يكون عدما متجددا وقد تمسك به الظلام في امتناع بقاء الاجسام **اقول** : البحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين : الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والازم قيام العرض بالعرض واذا لم يتم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله والازم ظاهرا بطلان فيزيم بطلان المزوم بيان الملازمة ان العرض

ان الحس لا يبعد الاحكام تجرياً كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة مستفاد من الاحساس
بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعدل نفس لقول المقد الكل من المبدأ
القباض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلو لان العقل يميز بين الحق
والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء (الرابعة المجربات) وهي (ما يحكم به العقل بواسطة
الحس مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على فهم واحد دائماً او اكثر لم يكن
اتفاقاً بل لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذ اعم حصول ذلك السبب حكم
بوجود السبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا سهل (الخامسة
الحدسيات) وهي قضايا تبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك (كعلم الصانع لا تقان ضله) فانا
لما شاهدنا ان افعله تعالى محكمة مثقمة حكماً بأنه عالم حكماً حدسياً وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر
في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها
ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب
(قوله مستفاد الخ) اي استفادة الفعل اذا وقع له الاحساس بذات الحصول لجرييات كثيرة من
الموضوع كذا في المحاكات فهو حكم اولى موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة
وبهذا يمتاز عن المجربات فانه لاوقوف فيها على العلة وان كان يشاركها في الاحتياج الى تكرار
المشاهدة ولذا قال الحق الطوسي في شرح الاشارات انها تجري مجرى المجربات (قوله الى اليقين)
بالحكم الكلي (قوله فلو لا ان العقل الخ) فلاجل هذا التمييز كان للعقل في الحدسيات ولعدم هذا
التمييز في الحيوانات الصم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية
فان قبل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف تهرب عن كل نار بعد احساسها لنار
مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي (قوله من قياس خفي) اي قياس مترتب
لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن
الاحكام الاستقرائية ادلا قياساً وبها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرار
المشاهدة وعن قضايا قياساتها معها لان القياس فيها لازم للطرفين قوله لم يكن اتفاقاً بل لابد الخ
فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصريح به خلافه فان لها اسباباً قطعاً لكنها غير
معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا الاسهال ترتب دائماً
او اكثر يا يحكم العقل بان في السقمونيا سبباً للاسهال وان لم يعلم انه حرارته او برودته او نحو ذلك وان
لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان نشأ من السقمونيا نفسه
بل من شئ آخر اتفق تحققه مع الشرب (قوله لم يكن اتفاقاً) اي حاصل بمجرد توافقه مع ذلك
الشئ في الوجود بسببه من غير ان يكون ذلك الشئ نفسه او بجزئه او بلازمه مسبباً له (قوله وذلك
مثل حكماً الخ) اورد مثالين من قبيل العمل اشارة الى ان المجربات لا تكون الا من قبيل التأثير والتأثر
فلا يقال جرياً ان السواد هيئة قارة قوله الخامسة الحدسيات الخ) وقد يكون الحدسيات من الظنيات
لان الضروريات القطعية والالما جواز العقل نقبضها والعقل يجوز في المثال المشهور ان يكون نور القمر
من امر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد ر قوله الحدسيات الخ) لم يعرفها لظهور تعريفها
من نفس اللفظ اعني النسوبة الى الحدس بمعنى السرعة في السير ولذا عرفه البعض تسامحاً بسرعة
الانتقال من المبادئ الى المطالب (قوله حدس قوى الخ) فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون
من القطعيات ولذا عدها البعض من الظنيات قوله ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة
فدريغ توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الصفة المثقمة ويؤيده ما ذكره قطب الدين
الاراي في شرح التسمية من انه امان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى ولا
يحتاج فان احتاج فهي المجربات وان لم يحتاج فهي الحدسيات وقد يحاط بأن وقوع المثقن من غير العالم
نادراً اتفاقاً بما لا شبهة في حوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع الخصاله

لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه
لكان بمنزلة الله فيلزم ان يقلب
الممكن بمنزلة الله قبل الزوال كان يمكن
ولا يزول بمؤثر اي موجب بالذات
وجود كطريان ضد ذلك العرض
الزائل عن المحل لان وجود الضد
المطاري على المحل مشروط بعدم
الضد الاخر من المحل فلو تعلل زوال
الضد الاخر عن المحل بطريان وجود
الضد المطاري على المحل لم الدور
ولا يزول العرض منه بمؤثر موجب
عديم كزوال شرط وجود ذلك
العرض الزائل فان شرط وجود
العرض الزائل الجوهر فيعود
الكلام اليه ويلزم الدور بان قال
عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون
اما لمؤثر وجود كطريان ضد
فيلزم الدور او لمؤثر عديم كزوال
شرط وكذلك الشرط ان كان
عرضاً يلزم الدور وكذا ان كان
جوهراً يلزم الدور والى يلزم ان يكون
كل جوهر مشروطاً بجوهر آخر
الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول
العرض عن المحل بقا على المختار لان
الفسا على المختار لابد له من اثر
وجود لان العدم لا يكون اثر له
كون اما على المختار موجوداً لا معدوماً
مذا خلفه واجيب عن الوجه الاول
بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاعرض
ائم بالباقي ولا نسلم انه لا يجوز قيام
لعرض بالعرض واجيب عن الوجه
الثاني بأن زوال العرض عنه بنفسه
ان يكون عدم العرض يقتضيه
ات العرض بعد ازمته اي بعد
تمامه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم
حيث ان يقلب الممكن بمنزلة فلسا
لارام مشتركاً فانه اذا لم يبق العرض
ما بين يلزم ان يكون عدمه يقتضيه
انه بعد وجوده فيلزم ان يقلب
لكن بمنزلة الله ونقول زوال العرض

في الجبريات معلوم السببية مجهول الماهية فذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الهندسيات معلوم السببية والماهية معان ذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة التواترات) وهي (ما يحكم بها مجرد خبر جماعة يمنع توأطوهم على الكذب) تحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا قد احوال فان ذلك ما يختلف بحسب الوقايح والضابط يبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقدم العدد ولا بد في التواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما حزيا من شأنه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يقع في العلوم بالذات كالحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجبرية تجري الهندسيات شديدة الوصوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في الجبريات والمقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا تحكمه بأكل موجود

والتحقيق ان ما ذكرهما هو الهندسيات الثابتة وقد يؤخذ على اطلاقها بحيث يتناول الهندس لصاحب القوة العقلية ومن يقر به والى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة (قوله ولا بد في الهندسيات) اي التي يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما في المثالين المذكورين واما الهندسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلا عن تكرارها ولذا قال في شرح التجريد الجديد ان الهندس قد يحصل بتكرار المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين الجبريات والهندسيات التي يحكم فيها بمعونة الحس قوله فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالحسوسات) فيه بحث لان قولنا بمعونة عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى ينتج مع قولنا وكل من هذا شأنه نبى قولنا محمد نبى وهو من مطالب الكلام معظمها (قوله كحكمنا) اي الذين لم يشاهدوها (قوله من تكرار) اي تكرار السماع (قوله وقياس خفي) وهو لو لم يكن حقا لما خبر به جماعة يمنع توأطوهم على الكذب لكن التالي باطل (قوله وان تكون مستندة الخ) لانه اذا كانت مستندة الى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لان الكلام في الاحساس الصائب والاتفاقهم على الكذب عددا لكثرة من يخالف ما اذا كان عقليا فانه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ (قوله لا يقع في العلوم بالذات) اي لا يكون من مسائل العلوم لانها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبى فان صفراء من التواترات (قوله الوهميات) لم يعرفها لما مر في الهندسيات قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية الانسان بها يدرك الجبريات المترتبة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوسات كان حكمها صحيحا كما اذا حكمت بحسن الحس وقبح القبح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبل الضروريات كما يدل عليه السياق واغلاقتهم ايضا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوسات فربما تعلقت كنوهم صداقة من ليس له هي (قوله فان حكم الوهم الخ) تعليل للحكم المقدر اي انما عد الوهميات في المحسوسات من القطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئيا نحو هذا الجسم في جهة او كليا كما في مثال المتن (قوله صادق) اي في الجملة وهو ما اذا شهد العقل على ما في شرح حكمة الاثر اق وپشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فاقبل من ان القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه تدبركم بعداوة من لا عداوة له ليس بشئ (قوله نحو كل جسم في جهة) فان قلت الوهم لا يدرك الا المعاني الجبرية فكيف يحكم حكما كذا قلنا الخاكم والمدرک هو العس والوهم آله لها العقل الا ان الوهم سلطان القوى شديدا لالفة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات ايضا فان شاهد العقل كان والا (قوله) فان العقل يصدقه) اي في الجملة على ما هو الاصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصدقه اما بان يتفقا على ذلك الحكم كما في مثال المتن او يكون حكم الوهم مدرجا في حكمه كما في قولنا هذا الجسم لا يكون في مكانين فانه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين (قوله او المقولات الصرفة) وان كانت غير مخصصة بالجبريات

عن المحل بمؤثر وجودى مبين عن المحل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل آخر غير مشروط بزوال العرض الآخر عن المحل فلا يلزم الدور او تقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدى وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض فمعان قار الذات مستمر الوجود كالطعم والوان وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضا غير مستمرا لوجوده فندعه بزلول العرض الباقي او تقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتعدد اثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقى الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام تنفى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لمؤثر وجودى ولا لمؤثر عدى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد مقدماته قال في الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحليين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين ولا ممتنع الجزم بأن السواد المحسوس في هذا المحل غير محسوس في ذلك ولزم اجتماع هاتين مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التأليف يقوم بيوهرين والا لما امتنع عن الانفكاك كالتجاربين ولا يقوم بأكثر من الالعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين واجيب بأن احالة عسر الانفكاك الى احتياج التأليف اليهما ليس اولى من احالته

لا بد ان يكون في جهة وفي مكان لا واعلم ان العمدة من هذا المبادئ الاولى السبعة هي الاوليات
اذ لا يتوقف فيها الا ناص الغريزة كالسبله والصديان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات
كالبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما الجربيات
والحدسيات والتواترات فهي وان كانت جهة للشخص مع نفسه لكنها ليست جهة له على غيره اذا اشار
في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة
ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات
وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم
فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها
ولاشك ان ذلك الامر يكون مبادئ تلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها
وان كانت غير لازمة فلما يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات
ولست من المبادئ الاولى او يحتاج اليهما معا فلما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاخبار وهو التواترات
اولا وهو الجربيات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار
المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات
في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معالكن التعويل فيها على القياس
الحاصل بلا تحتم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله + (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط
(اربع الاولى) مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر (كسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه
وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها) (الثانية) مشهورات اتفق عليها الجمل الفقير
من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الله

(قوله باحكام المحسوسات) اي باحكام مختصة بالمحسوسات (قوله ان العمدة) اي باعتبار كونها جهة
في نفسه وعلى الغير ايضا (قوله ثم القضايا الخ) لكونها في حكم الاوليات كما مر (قوله ثم المشاهدات)
اي نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الرجديات نوع آخر منها وليست
عمدة اصلا كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لاد في المشاهدات
ايضا على ما مر في ذلك المرصد فمقتضى لعل عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء
والارض وغير ذلك مما يتنى عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد ثبت
هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليذكر (قوله ثم المشاهدات) اي
قسم منها وهي المحسوسات وهي انما تكون جهة على الغير اذا اشارك في المشر والشعور وكذا الوهميات
ولم يقيد بها بذلك لظهوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها احكاما جزئية لا تفاوت بينهما
في القطعية (قوله ثم الوهميات) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الى شهادة العقل بها (قوله ان يقنع)
من الاقتناع بمعنى الارضاء والمناكرة والمقابلة والحدسية متعلق بقوله جاحدها اي لا يمكن ارضاء جاحد
الاقسام الثلاثة اذا كان جموده على سبيل الخاصصة والمخارية بخلاف ما اذا كان جموده على سبيل
الاستفادة فانه يمكن ارضاءه اذا اعترف الاشتراك فيما يقتضيه (قوله غيره) اي من الحواس (قوله يكون)
مبادئ الخ) اذا لاجني لا يحتاج حكم القضية اليه (قوله بسهولة) غير محتاج الى الحركة (قوله ولك
ان تدرج الخ) يعني ان الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج اليها
على ما عرفت فان راعيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما تحتاج اليها وان راعيت حال العقليات
ادرجتها فيما يحتاج الى امر ينضم الى القضية لكن ادرجها في القسم الثاني اولى لان التعويل على
ما في الحدسيات مطلقا على القياس الخفي ولذا لو تكرار المشاهدة في حساباتها ولم يحصل القياس لا يحصل
الحكم هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج اليها
في بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادرجها فيما قبله لذلك قوله كقولنا الله واحد) فان قلت سياق
كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية بظنية قلت ظنيها انما هي اذا اعتقدت بسبب اجتماع

الى احتياج احدهما الى الآخر او
الصاق الفاعل المختار * اقول *
المبحث الخامس في امتناع قيام العرض
الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز
قيام العرض الواحد بمحلين لجاز
حصول الجسم الواحد في مكانين
فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال
في هذا المحل عين الحال في ذلك
المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم
الحاصل في هذا المكان هو الجسم
الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم
الواحد حاصل في المكانين وهو محال
وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في
الموضوع على حصول الجسم في
المكان المنع كونه في المكانين ولو
صح ذلك لقليل يمنع اجتماع عرضين
في محل واحد قياسا على امتناع
الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع
الاعراض الكثيرة في محل واحد
كالسواد والحركة والتأليف والحياة
بما لا يدفع العقل وايضا لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم
بان السواد المحسوس في هذا المحل
غير السواد المحسوس في ذلك المحل
واللازم باطل فان الجزم حاصل بان
السواد المحسوس في هذا المحل غير
السواد المحسوس في ذلك المحل بيان
للازمة انه لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين لجاز ان يكون السواد
الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون
السواد المحسوس في هذا المحل
هو السواد المحسوس في ذلك المحل
وايضا لو جاز قيام العرض الواحد
بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص واللازم
بين البطالان بان الملازمة ان العرض
الواحد بالشخص له علة مستقلة
يكون موضوعه الذي هو المحل
جزأها فلو حصل ذلك العرض
الواحد بالشخص في محل آخر يكون له

واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجمله فالشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها
اما المصلحة عامة او رقة اوجية او تأديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة
او كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب) كالأخوذات من العلماء الاخيار
والحكما والابرار بخلاف الأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعدما علم استنادها
اليهم مستعملة في الأدلة العقلية كما استمر فيها (الرابعة المقرونة بالقرائن كزول المطر لوجود السحاب)
الربط (ولنتكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) أي المتكلمين (ذوات قروح)
كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا في عدد غير متناه ليتبين الواحد
قالوا (ليس عدد اولي من عدد فيتني العدد) بالكلية (كفي مسألة الوحدة) فانهم احتجوا على
وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في إيجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولي من الثالث والرابع
وهكذا فيلزم آله لا يتأهي وذلك محال فالقول بالعدد باطل لانضائه الى ذلك المحال (و) كفي
مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحدنا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق بالمعلوم
واحد ولو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولي من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف
(و) كفي مسألة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة
لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد لا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن
عدد اولي من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنهاى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه

الجم الغير عليها واما اذا لوحظت بدليلها القطعي البقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية
والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية ههنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح
فيشمل المجزومات الخالية من اليقين (قوله كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق اكثر الآراء
عليه مشهور وان كان من حيث ثبوته بالبرهان قطعي (قوله فالشهورات) أي المعدودة من غير اليقينية
فخرج الاوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد (قوله
لتطابق الآراء) كلها وبعضها قوله اما المصلحة عامة (الخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على وحدانية
كافي المثال المذكور اعني لاله الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتأمل (قوله اما المصلحة عامة) نحو
العدل حسن والظلم قبيح اوراقه مثل موااة الفقراء محمودة اوجية مثل انصر اخاك ظالما او مظلوما
او تأديبات شرعية أي تطابق عليه الآراء لكونه ما ادب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة
او انفعالات خلقية أي تابعة لتخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند او مزاجية مثل دفع المؤذي واجب
وليس المقصود من هذا الترتيد الحصر بل بيان اسباب التطابق مثلا فان منها الاستقراء مثل التكرار عمل على
ما في المحاكات قوله في عدد غير متناه أي سواء كان ذلك العدد اثنين او ثلاثة او اربعة الى ما لا نهاية له
فقوله غير متناه بمنزلة قوله أي عدد كان والقربة على ما ذكرته قوله لتعين الواحد وليس المراد
بغير المتناهى معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لا حاجة بنا الى في العدد الغير المتناهى لتعين الواحد فالظاهر
ان يقول في عدد أي عدد او في عدد متناه (قوله في عدد غير متناه) لم يرد به غير مناهى الاكاد
حتى يرد ان المقصود في العدد بالكلية لاني ما لا يتناهى آحاده وان في غير المتناهى ثاب بالبراهين
فلا حاجة الى تنيد بل اراد به غير متناه مراتبه يعني في العدد بجميع مراتبه وكذا في قوله ارادوا
اثبات عدد غير متناه (قوله فلو ثبت اله ثان الخ) المناسب للسياق فلو ثبت ثمان لم يكن اولي من ثلاثة
واربعة لان الكلام في في مراتب الاعداد الا انه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع
ثبوت الاثنين والثلاثة والاربعة (قوله العلم الواحد الحادث) بخلاف القديم فانه يتعاقب بالاية أي
قوله هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والاقدر (قوله
هذا خلف) بالوجدان ويلزم عدم الفرق بين العالم والاعلم (قوله والقدرة الواحدة الخ) قيد
بالواحدة احتراز عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة
بمقدورين في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين كالقدرة القلبية والمعضوية فانها

قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد صلي عدد وذلك (نحو كون الله عالما بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وطاليتة امر واجب وليس عدد اولي من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادرا على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة (فقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر بمشروع) لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فجواز ان يكون الثاني مثلا حاصل مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر (و) عدم الاولوية (في ذهنك لا يقيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقاس بالادليل عليه وجب تنبيه وقد هرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر وتقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد فان المثلين يشار كان في الاحكام اللازمة فلوصح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذ لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا فلنا ما ذكره امادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه (زعم) في صورة الاستدلال على نفى الاعداد (نفى الواحد) ايضا لانه مل الثاني والثالث فاذا انتفى انتفى الواحد قطعاً فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثاله وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متمثلة اصلا وزعم في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذ يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات والمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات في وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لامتناع قيام العرض الواحد بمحملين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فلا حنياط زيد قيد في محل واحد وقوله من جنس واحد اى من نوع واحد من القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشارة فانها عندهم لا تتعلق بمقدورين متضادين او متماثلين او مختلفين لامعاولا على سبيل البديل لان القدرة عندهم مع الفعل (قوله او يثبت الخ) عطف على قوله فينتفى العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطا اشارة الى ان كلمة او للتبويب لا لترديد قوله وطاليتة امر واجب) يحتمل ان يشير به الى عدم النقض بعدم علما بما لا يتناهى مع انما لمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لاحتياج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدهى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة (قوله وطاليتة امر واجب) بخلاف طاليتة فانها جائزة فلا يلزم من علما باكثر من معلوم واحد علما بما لا يتناهى لان تعلق الحادث بما لا يتناهى محال (قوله ما ذكره امادة الخ) فيد بحث لان الدعوى انه ليس عدد اولي من عدد آخر في الثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الاعداد متمثلة وحكم الامثال واحد (قوله فان قيل الخ) لا يخفى ان المذكور سابقا ان الواحد مثل الثاني والثالث فلواتفى الثاني والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض (قوله ان كان العدد الخ) اللازمة ممنوعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء قوله كان الواحد مثاله) فيه بحث لان مجموع انفس الاحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم (قوله صورة متنوعة) سواء كان امرا موجودا او اعتباريا قوله واذ يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه لزمه نفى الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويحوز ان يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المعنى ايضا (قوله واذ يلزمهم) اى ان استدلال على نفى الاولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشيء

(وبأوقات)

منها تلك العلة لم يمتد زمانها فكيف لم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدم التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحملين بالمعنى الذي هو محال ^١ قال ^٢ الفصل الثاني في مباحث الكم الاول في اقسامه الكم اما ان يقسم الى اجزاء لا تترك في حد واحد وهو المنفصل ويمسى العدد والى اجزاء مشتركة وهو المتصل فان لم يكن قارا بالذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينشئ السطح كاهو ينتهى بالقطعة وان انقسم في جهتين فهو السطح وبه ينشئ الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والنضين والنضن حشوما بين السطوح فان اعتبرته نرولا فصح وان اعتبرته صعودا فصح وقديطلق العمق على المقاطع للطول وهو البعد المفروض اولا وقيل اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والاخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله والارض وهو اليه المفروض ثانيا والامتداد الاقصر والاخذ من عين الانسان الى يساره ورأس الحيوان الى ذنبه والطول والارض والعمق كيات مأخوذة مع اضافات ^٣ اقول ^٤ لما فرغ من الفصل الاول في مباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية لانها ام وجودا من الكيفية وأوضح وجودا من الاعراض السبعة النسبية لان الاعراض النسبية غير مقررة في ذات موضوعها فقرر الكمية فجعل الفصل الثاني

وأوقات ثلاثة وهم جريان الاوقات كلها متساوية يلزم صحة تقديم احدائه على ذلك الوقت
 بأوقات لانهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك
 بين جانبي البنى والاثبات كما حققته (ويخص جانب البنى بسؤال وهو ان ما لا ينهى) من الاعداد
 (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقص عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المتناهية ادليس يلزم من
 تجوز ما لا دليل على امتناعه تجوز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اي وان لم يمتنع ما لا ينهى
 من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودهوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد
 مخصوص امرا محالاً في الاستدلال + المقدمة (الثانية) وهي قريبة من الاولى (انهم يحكمون
 على المتشاركين في صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقا (كفى المعترلة قدم الصفات)
 اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والاساوت) تلك الصفات (الذات) في تقدم
 فتساويها من جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قياس الصفات بها اولى من العكس
 هذا خلف (و) كفى المعترلة (كونه تعالى عالما بعلم والا فهو) اي علمه (مساو لعلمه) لكونه متعلقا
 بما يتعلق به علم الواحد ما يتساوى في كون كل منهما عالما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين
 مطلقا فيلزم من حدوث علما حدوث علمه او من قدم علمه قدم علما (و) كفى (التكلمين) وجود
 (الجردات) كالقول والنفس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والاثل الله) في انها ليست متغيرة ولا
 حالة في متغير فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضعفه) اي ضعف
 ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساوى المتشاركين في جميع الوجوه (ظاهر)
 لاحاجة بنا الى اظهار الا يرى ان الانواع المدرجة تحت جنس واحد مشاركة في الحقيقة الجنسية
 مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق مشاركة في حواض كثيرة ويستحيل
 تماثلها + المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فثبت لله تعالى)
 اذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فثبت عنه) وقد تقرر (هذه المقدمة) ويتسلك بها
 في امور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا التوابع على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والا يلام
 بلا سبق جنابة وحق حوض نقص فيجب ان ينفي عنه (وهو) اي الكمال في الافعال هو (الحسن
 و) التقصان في الافعال هو (القبح و) يعتبر ايضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب
 ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) في (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له
 تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما ثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات
 الصفة (ان لو قبلها) اي تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال
 بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث
 انه جود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه بها لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه
 مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالها
 اي الذات لا يضافها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته
 تعالى كالتامة مثلا (ويجب لها كل ما هو كمال البرهان) ولم يجوز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك
 موقوف على انه موجب بالذات (هو المقصد السابغ الدليل اما عقلي بجميع مقدماته) قريبة
 اخ عظم اشريعة على الشرطية قوله ادليس يلزم من تجوز الخ (فان قلت ان سدا عدم اولوية
 عدد من عدد الاروم ظاهر والاسؤال ما سبق لاهذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما
 امتنع لقاطع اصلا اولى بالعدم (قوله الا ترى الخ) فيبحث لان القائلين بان الاشتراك في صفة يستلزم المساواة
 لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة بل في صفة هي اخص صفات النفس كالقدم والتجرد والتوابع المذكور
 لا معنى له والصواب ان يقال الاشتراك في صفة انما يستلزم المساواة اذ كانت من اخص الصفات وهو مجموع
 (قوله موقوف على انه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا ايجاد العالم كمال له
 وليس حاصله في الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا لموادث لجواز كون ذلك الكمال من الامور
 الاعتبارية (قوله الدليل اما عقلي الخ) هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا

في مباحث الكم وهي خمسة الاول
 في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات
 وبالعرض الثالث في عدمية هذه
 الكميات الرابع في الزمان الخامس
 في المكان + المبحث الاول في اقسام الكم
 اما ان يقسم الى اجزاء لا تشترك في حد
 واحد به ينتهي الاجزاء الحاصلة
 بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد
 او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو
 المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار
 الذات فهو الزمان وان كان قار
 الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة
 فهو المقدار والمقدار ان تقسم في جهة
 واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي
 السطح كان الخط ينتهي بالقطعة وان
 انقسم في جهتين فقط فهو السطح
 والبسيط وبه يشبه الجسم وان انقسم
 في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي
 ونخصي والثنى اسم لحشوما بين
 السطوح فان اعتبرنا ولا فمقي وان
 اعتبرنا صعودا ونقصا وقديما لم يقص
 على العد المتقاطع لقطول والطول
 هو البعد المفروض اولا وقبل الطول
 طول الامتدادين المتقاطعين
 في السطح والبعد الاخذ من رأس
 الانسان الى قدمه طول الانسان
 والبعد الاخذ من ظهره ذوات الاربع
 الى اسفله طولها والعرض هو
 البعد المفروض ثانيا وقيل العرض
 الا امتداد الاقصر والبعد الاخذ
 من بين الانسان الى يساره هو عرض
 الانسان والبعد الاخذ من رأس
 الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان
 والطول والعرض والعرض كمي
 مأخوذة مع اضافات فان البعد
 كمية اذا فرض امتدادا وانه طول
 بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول
 واذا فرض ثانيا او انه اقصر
 من امتداد آخر فهو عرض وان

كانت اوبعيدة (او نقلي بجميعها) كذلك (او مركب منهما والاول هو) الدليل (العقلي)
 المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا (والثاني) وهو الدليل القلي المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر
 لا بد منه) حتى يقيد الدليل القلي العلم بالدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو ان ينظر
 في المجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالقل دار او تسلسل (والثالث) يعني المركب منهما
 (هو الذي نسميه بالقل) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض
 والمركب من العقلي والقل هذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال
 (مقدماته القريبة قد تكون) عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية
 محضة (كقولنا تارك المأمور به خاص لقوله تعالى افصيت امرى وكل خاص يستحق العقاب لقوله
 ومن عص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون (بعضها مأخوذة من النقل وبعضها من العقل)
 كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به خاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير
 (بالمركب) من العقلي والنقل فظهر صحة تليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي
 تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام : احدها هو ما يمكن) عند العقل (اى لا يمنع عقلا اثباته ولا نفيه)
 حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ماعنده لم يحكم هناك بنى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن

اريد مأخذا كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجاع للاحكام فلا معنى له بطريق القسمة ان
 استزاه المطلوب ان كان يحكم العقل فقلنا والافتقار كذا في شرح المقاصد والاطهر ان يقال ان هذا
 التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر في احواله (قوله لا يتصور) فالقسمة المذكورة قسمة
 بحسب بادي الرأي (قوله فانحصر الدليل) اى بعد التأمل (قوله ثم انه الخ) اشار بتقدير هذا
 الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الى الدليل الى انه معطوف على قوله الدليل اما عقلي لا كما
 يوهمه الظاهر من كونه معطوفا على قوله والثالث هو الذي نسميه بالقل لانه حينئذ يكون هذه
 الاقسام المذكورة اقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ما وقع في كلام البعض
 قوله تارك المأمور به خاص) اى امرا مطلقا وانما قيدنا بهذا لان المدبب مأمور به عند الجمهور
 وليس تاركه بعاص (تارك المأمور به خاص) اى تارك ما ثبت بالامر المطلق اعنى الواجب به
 اليه العصيان ويطلق عليه خاص شرعا لقوله تعالى افصيت امرى وما قيل ان المراد بالعصيان على
 تقدير كونه شرعيا استحقاق العقاب فوهم لانه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الجمل في الكبرى
 قوله هذا تارك المأمور به) انما اطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على
 ان المراد بالعقل ههنا ما يقابل القول فيدرج فيه الحس (قوله هذا تارك المأمور به) فانه يحكم
 به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل قوله وكل تارك المأمور به خاص) قد يراد
 بالعصيان ترك الامثال بالامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة
 فلو امر احد غيره ولم يمثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير المتمثل عاصيا وان لم يكن الا مرسا
 وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعى فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب
 فتاركه خاص مقدمة عقلية والنظر الى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك المأمور به خاص مقدمة
 شرعية لاعقلية عن المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه لغا الجمل اذ يكون المؤدى تارك المأمور
 به تارك المأمور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس امثال الامر وان تلازما (قوله
 فلا بأس الخ) اشار به الى ان الاولى عدم التسمية اذ لا قاعدة في امراد هذا القسم (قوله اى ما لا يمنع
 الخ) لما كان التساير من قول المصنف ما يمكن عند العقل اثباته ونفيه ان يجوز العقل اثباته ونفيه
 وذلك علم بالامكان الذاتي وليس امكانا ذهنيا فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت
 والانتفاء عنده بحيث لا يتعين احدهما فسر الشارح بقوله اى لا يمنع من حيث العقل اى لا يحكم
 العقل بامتناع اثباته ولا بامتناع نفيه (قوله حتى لو خلى العقل) اى من ججع العوارض القريبة
 مقارنا مع طبعه اى حقيقته وترك مقارنا مع ماعنده من الاوامر لم يحكم هناك بنى ولا اثبات لانه

فرض انه مقاطع للطول فهو محق
 قال • الثاني في الحكم بالذات
 وبالعرض • الحكم بالذات ما يكون
 كما بنفسه والحكم بالعرض ما يكون
 حالا في كم كالزمان فانه وان كان
 متصلا بالذات فانه متصل بالعرض
 لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة
 وهو منفصل اذا قسم بالساعات
 او بحلله كالجسم والعدد او حالا
 في محله كما يقال هذا الابلق يابض
 اكثر او متعلقا به كالقوة النهائية
 والغير النهائية بحسب تاهي آثارها
 ولا تاهيها عددا او زمانا • اتول •
 المبحث الثاني في الحكم بالذات والحكم
 بالعرض • الحكم بالذات ما يكون كما
 في نفسه فالحكم المتصل بالذات هو
 الزمان والمقادير اى الخط والسطح
 والجسم التعليمي والحكم بالعرض
 ما يكون حالا في الحكم بالذات كالزمان
 فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم
 متصل بالعرض لقيامه بالحركة
 المنطبقة على المسافة التي هي كم
 متصل بالذات والزمان كم منفصل
 بالعرض اذا قسم بالساعات والحكم
 بالعرض ايضا ما يكون محلا للحكم
 كالجسم الذي هو محل للقدار الذي
 هو كم متصل بالذات والعدد
 الذي هو محمل للعدد الذي هو كم
 منفصل بالذات والحكم بالعرض
 ايضا ما يكون حالا في محمل الحكم
 بالذات كما يقال هذا الابلق يابض
 اكثر والحكم بالعرض ايضا ما يكون
 متعلقا بما يعرض له اى بان يكون
 مبدأ لما يعرض له الحكم المتصل
 او المنفصل كالقوة المتصفة بالنهاي
 والا تاهي بحسب تاهي آثارها
 ولا تاهيها بحسب العدد او الزمان
 فان الآثار الصادرة من القوى اذا
 كانت منتهية او غير منتهية بحسب

العدد والزمان يكون القوى التي هي مبدأ تلك الآثار أيضا متصفة بالنهاي واللاتهاى عددا اوزمانا وقال هـ الثالث في عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من لوحات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كاسبق واما المقادير فهي الجسمية اوجرمها به على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تجرى وليست اسرا ازانها عليها والا لانقسمت فانقسام الجسم الذي هو محلها فيقسم الخطر صا والسطح عمقا هذا خاف قيل هي ليست من الاعراض السارية فلا يرم انقسامها واجب بان السطح مثلا ان لم يكن في شئ من الاجزاء المروسة الجسم فلا يكون حالا فيه وان كان قائما بوجوده في جزء واحد فقط فيكون ذا قسار لا غيرا وفي كل واحد فيقوم الواحد بالكثير اولا بتمامه فيلزم القسمة وفيه نظر احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسمية الممينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفة الجسم التعليي انما دخل تارة والمتكاثف اخرى فلا يكون جوهرها واجب عن الاول بان التعبير هو الشكل او اوضح احراء الجسم عن الثاني بمع المتدمات اقول هـ البحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعلمي رايمان قال المتكلمون العدد اى اكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كاسبق في بحث الوحدة

على منارة الاسكندرية فهذا المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الامر قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال البسه والبار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطلوب (ما يتوقف عليه القل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالقل لزوم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر (الثالث) من المطلوب (ما عداها نحو الحدوث) فان صحة القل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دون) بأن يستدل على وجوده بامكان العالم ثم ثبت كونه عالما ومرسلا فرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السبعة (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمنع خلافه عقلا بالدليل) العقلي (الدال عليه) يمكن ايضا اثباته بالقل لعدم توفقه عليه (كما عرفت) هو المقصد الثامن الدلائل الثقيلة هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطلوب اولا (قبل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهورة الاشاعرة (لتوفقه) اى توقف كونهما مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ الموقلة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بآراء معان مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادفة (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بقل اللغة) حتى يتبين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المردات (واصولها

لما لم يحكم بالمتناع الاثبات لم يحكم بالنفي ولما لم يحكم بالمتناع لنفي لم يحكم بالاثبات (قوله) مل وجود الخ (فان صحة القل يتوقف على صدق الخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته باظهار المجزة في يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عبادة بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله يمين على من يشاء من عباده قوله غير متوقفة على حدوث العالم) فيه ان صحة القل يتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسول واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة القل يتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث (قوله) ما كان العالم على ما هو طريقة المحققين من ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موحود لا بد له من قال واجب الوجود قطعنا لتسلسل دون الحدوث على ما هو طريقة جمهور المتكلمين (قوله) ثم يثبت كونه عالما الخ (اكتبني ههنا على كونه عالما مع انه لا بد من اثبات كونه قادرا مختارا اما الاحالة على ما ذكر سابقا فيثبت لا بد من اثبات قدرته و ارادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى و ارادته تعالى واما للاشارة الى ان التحقيق ان ثبوت الارسال لا يتوقف الاعلى وجود الصانع وعلمه فان الملاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بايجابه تعالى وعندى ان الحق ما شاء المصنف من توقف صحة القل على العلم بوجود الصانع والنبوة فقط فان الجهال في زمن النبي كانوا يصدقون في دعوى النبوة بعد ظهور المجزة مع عدم علمهم بكونها تعالى عالما قادرا مختارا نعم ان ثبوت النبوة في نفس الامر متوقف على ذلك واما العلم فكلا قوله اتموقفه على العلم بالوضع (لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يثبت بدون العلم بالوضع اما في الحقائق فظاهروا في الجارات فلانها لا تتعال من الموضوع له ولا ان تقول المراد من الوضع اعم من الشخصى والنوعى (قوله) لتوفقه الخ (فان المادى موقوفة على ارادة معانيها فالوضع لا بد من العلم بها (قوله) على العلم بالوضع (اى الوضع الحقيق بقربية قوله وعلى عدم التوزيمى يتوقف على العلم بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل اتمتلى للمعاني المفهومة منها واما خص البيان بالالفاظ الحقيقه لانها الاصل في الاثابة والحجارية ثم عرنا عليها (قوله) جواهر الالفاظ (اى مادتها مع قلع الظاهر من الصورة المخصوصة بل في أى صورة كانت قولها واصولها) يعنى بالاصول ما وقع عليه التخصيص (قوله) واصولها (اى ما يبنى

والكثرة والركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست موجودات زائدة على الجسم لانها ما نفس الجسمية و اجزاء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تجري قاته حيثئذ يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلاث اى الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلاث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير امرأ زائدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فيقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضى انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط المحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون المحال منقسما كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا يقسم عرضا لانه طول لا عرض والسطح لا يقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لانسل لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم واما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاغراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاغراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلاث ومن حلول الخط في السطح

اي اصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الاتحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرئ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعنى رواية الاتحاد والقياس دليلان (ظنيان بلا شبهة) (والساني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم القفل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي تفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مقابرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو اضمر في الكلام شئ تغير معناه من حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لاجمعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه (والكل اى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانقائه بل خائنه الظن) واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالقصان وذكر النسخ وكأن المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على تقيض ما دل عليه الدليل

عليها هذه العلوم الثلاثة وهي الشواهد التي يبنى الله والنحو والصرف عليها (قوله لان مرجعها) اى ما يؤول اليه تلك الاصول وبمجلها (قوله قد خطئ) بصيغة المجهول من الخطئة وفي بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ قوله وفروها تثبت بالاقيسة) نبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهرا وما سوتها لانه فلان ماذكر في اللغة من بيان ان جواهر الحروف كارجل مثلا موضوع لذكر من بنى آدم تضمن لدعوى انه متى اريد استعماله الصحيح فيها وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بنى آدم فهذه قاعدة واصل تثبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميراثية لا الفقهاء فظنيتها باعتبار ظنية كبراهها (قوله وفروها) اى ما يقاس على تلك الشواهد مما يستعمل في العلوم والمعارض (قوله تثبت بالاقيسة) اى الاقيدة القهية بجماع يستفاد من اللغة والنحو والصرف اعنى الاشتراك في الجواهر والهيئة التركيبية والارادية وليس المراد من اصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة المسطوية لانه على هذا التقدير لا يكون ظنية المروع الا بظنية تلك الاصول التي هي كبراهها ولا يصح قوله وكلاهما ظنيان قوله وعدم المجاز) يشير الى ان الكلام في الادلة التي الفاظها حقايق ولك ان تقول لادليل الا وبعض الفاظ حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شئ ولا اقمه ولئلا يعلم فكأنه ادرجها في المجاز على رأى البعض قوله بناء على دخوله في المجاز بالقصان) لا يخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخل فيها نحو قوله تعالى واسئل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسون يوسف فالنظر نظر المصنف (قوله بناء على دخوله الخ) ونظر المصنف ادق لان الاضمار اهم مطلقا من المجاز بالقصان لانه يعتبر فيه تغيير الاحراب بسبب الحذف نحو واسئل القرية بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فالقبحرت اى فضررت بالقبحرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثل شئ لانه لا يفيد تغيير المعنى ولا دخل له في عدم الارادة (قوله والعلم بالارادة) اى يكون مرادا بالنسبة الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة (قوله لا بد من العلم الخ) اى لا بد في افادته البقين بانه مراد المتكلم من عدم المعارض فلا يرد انه بعد تعيين كونه مرادا لا يمكن تأويله والام يمكن مرادا فلا يكون له معارض عقلي للزوم كذب الشارع لان المراد بعدم العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لا بد في كونه

التقلي (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل العقلي قطعاً) فان يؤول الدليل العقلي عن معناه الى معنى آخر مثله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد صار الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل العقلي (اذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستنزاه اجتماع التقيضين (ولا يقيصهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستنزاه ارتجاع التقيضين (وتقديم العقل على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل العقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي (ابطال للاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى ابيات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا بالعقل فهو اصل للعقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم العقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطال الاصل بالفرع (وفيه) اي في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضا اذ حيث يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فسادُه وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا ادى اثبات الشيء) وتصحيحه (الى ابطاله) وفساده (كان منافياً لنفسه) اي مستلزماً لنقيض نفسه ومنافياً لها (فكان باطلاً) وبحالاً اذ لو امكن لا يمكن اجتماع التقيضين اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا يقيصهما ولا تقديم العقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على العقلي وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك الحاصلات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلن لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يقد الدليل العقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده . وايضا ان يتوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحيث لا يبقى النقل جهة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية قد ثبت انه لا بد في افادة الدليل العقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم مراداً للتكامل من العلم بعدم المعارض العقلي قوله ادلوا بوجد الخ) لا يخفى ان الكلام يتم بدون هذا بأن يقال لا بد من العلم بعدم المعارض والاتساق لا اشاع الترجيح بلا مرجح الا انه قد افاد امرزاند على المقصود وهو انه يقدم القطعي على العقلي عند التماثل في قوله لقدم على الدليل العقلي قطعاً بأن يؤول العقلي الخ) فان قلت فمر الشارح التقديم بأويل العقلي عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدهما وصحة الشارح فيما سياتي عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة وقد بطل الاستدلال لتأويل والتصرف في الكلام بضرب ما منع ثبوت الامر من اعني العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التجنيد او الكفاية فان المفردات الواقعة فيهما راد بهما معانيها الاصلية لكن ارادتها لافادة المعاني الاخرى وانتقال الذهن منها اليها وحيث لا اتجاه ايضاً يقال من انه اذا تعين المراد بأي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خير بأن المتعارف والشارح كما حققه في شرح المفتاح ان اللفظ في الكناية ليس يستعمل في المعنى الاصل ولا يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز في الهيئة التركيبية كما صرح به في شرح التلخيص وفيه فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لاقطعاً قوله فقد ثبت انه لا بد الخ) قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا يقيصهما ولا تقديم العقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على العقلي وهو المطلوب لا يقال باراء . وتنفهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك الحاصلات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلن لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يقد الدليل العقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا الوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحيث لا يبقى النقل جهة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية الى ههنا كلام

اتقسام الخط عرضاً واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالحال الكبيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لانما في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شي من السطح فيلزم صحة السطح عفا لانه حيث يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق . واعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الجسم مركب من اجزاء لا تنجزى ومع هذا ولقائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهة الثالثة يلزم اتقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم اتقسام الحمل في الجهة الثالثة ضرورة عدم اتقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة لثالثة احتج الحكماء على ان المقادير رائدة على الجسم اما الجسم اعلمى اي مقدار الذي له طول وعرض وعمق فانه قد تبدل على الجسم الواحد الشخص مع بقاء حقيقة الجسمية الشخصية فان الشخصية الشخصية بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكسوف والاستدرة بقاء الجسمية مع تبدل المقادير عنى الجسم العلمى دال على ان الجسم العلمى عرض قائم بالجسم لاجوره واما السطح والخط فلا نهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي

الوجدان) مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية (وهو) أي عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم تطلع عليه (فقد تحقق أن دلالتها) أي دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها (يتوقف على أصول) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها أيضا (ظنية لأن الفرق) الموقوف (لا يزيد على الأصل) الذي هو الموقوف عليه (في القوة) والثانية وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أي الدلائل العقلية (قد تفيد اليقين) أي في الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (أو متواترة) نقلت الياتواترا (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فأنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما) من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها فأنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيميراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجرا المضاف إليه مما علم معانيها قطعا فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو مقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانفتحت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فأنه إذا تعين المعنى وكان مراد الله ولو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه (فم في قائلته اليقين في العقلية نظر لأنه) أي كونها مفيدة لليقين (مبنى على أنه هل يحصل بمجردهما) أي بمجرد الدلائل العقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلي) أنه (هل للقرينة) التي تشاهد أو تنقل تواترا (مدخل في ذلك) أي الجزم بعدم

ذلك البعض من الفسخ (قوله بقرائن مشاهدة) كما للحاضرين في صحبة النبي صلى الله عليه وسلم (قوله أو متواترة) كما للغايبين عنها في مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم (قوله إلى مثل هذه الألفاظ) أي الألفاظ التي علم قطعا استعمالها في معانيها المفهومة منها من حيث جواهرها وهيئاتها (قوله قرائن مشاهدة أو مقولة تواترا) تدل على نفي تلك الاحتمالات (قوله لتحقيق العلم بالوضع) أي بوضع تلك الألفاظ تلك المعاني وأرادتها مني بالنظر إليها لأرادتها بالنسبة إلى التكلم (قوله فأنه إذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملا فيه قطعا (قوله وكان مراد الله) أي تعين كونه مرادا للتكلم بواسطة القرائن المشاهدة المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعيا أي مستفادا من خطاب الشارع إذ لو لم يكن مرادا له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الإرادة كان ذلك اضلالا لأرشادنا (قوله لأنه مبنى على أنه هل الخ) أي مبنى على جواب هذا الاستفهام فأن كان حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل العقلية وصدق قائلها من غير مدخلة للقرينة في ذلك كانت مفيدة لليقين في العليات أيضا للاشتراك في العلة وأن كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين في العقلية لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض أن هذا الفرق نظري لأن مدار الجزم المذكور على صدق القائل فأن كان مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما والأفلا وحاصل الجواب بيان ذلك الفرق بأن المراد بالشرعيات ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وبالعقلية ما ليس كذلك أي ما يدرك بدونه فإذ ورد الدليل العقلي فيما هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفي تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مرادا للتكلم قطعا وحصل الجزم بعدم المعارض إذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق إلى إثباته ونفيه فإذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يمتثل غير ذلك علم قطعا أن الآخر منتهى واللازم كذبه بخلاف الدليل العقلي الوارد فيما هو عقلي أي ما يكون للعقل طريق إلى إثباته ونفيه فأنه يجوز أن يكون من الممنوعات فالقارئ المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا تفيد الجزم بكون معناه مرادا للتكلم لاحتمال أن يعتمد التكلم في عدم إرادته على قرينة كونه من الممنوعات العقلية فأنه أقوى القرائن فالخامس أنه إذا كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد في العقلية قرينة كذلك إذ من جملة القرائن الدالة على عدم الإرادة كونه من الممنوعات وهو محتمل في العقلية كلها فأن قبل المفروض

(المعارض)

لا يكون من مقومات الجسم لأنه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على أن الخط ليس من مقومات الجسم أن الجسم يوجد بدون الخط فإن النكرة الحقيقية موحدة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم وإذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به وقال المصنف نقلا عن الحكماء أن لسطح والخط من صفات الجسم التعليمي المتدخل تارة بأن يزيد مقداره من غير ضم أجزاء آخر إليه والتكاثف أخرى بأن ينقص مقداره من غير انفصال أجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتغير بالمتدخل والتكاثف غير باق بحاله ولا يكون الجسم التعليمي جوهره بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط واسطح الأذن هما من صفاته أولى بأن يكون مرصين * ثم قال المصنف وأجيب عن الأول بأن المتغير والتبدل هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم فأن الشبهة المكمية مثلا إذا جعلت مستديرة يجمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمستديرة إذا جعلت مكعبة يفرق الأجزاء التي كانت مجمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فأن تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لأن الشكل هيئة ما لحاط به حد واحد أو حدود من جهة الأحاطة وهيئة الأحاطة إنما تتغير بتغير الأحاطة وتغير الأحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال وأما قوله أو أوضاع أجزاء الجسم فباطل لأن الجسم لا يكون فيه أجزاء بالفعل حتى تتغير أوضاعها بالتبدل فأن الشبهة لا يكون فيها أجزاء بالفعل حتى

صارته بحجة بالاستدانة بل الشبهة
لها امتداد واحداني مالم يطرأ عليها
تفرق مع تبدل المقادير حال عدم
التفرق قابلي في عند عدم التفرق
غير الزائل عند عدمه واجيب عن
الثاني بمنع المقدمات اى لانم ان
الحطوط والسطوح من صفات
الجسم التعليمي بل ههنا من مقومات
الجسم ولان سلم ان السطوح والحطوط
من صفات الجسم التعليمي ولكن
لانم ان الجسم التعليمي يتخلخل
ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف
الحقيقيين قرغ اثبات المبرولي وسيأتي
بطلانه وان سلمنا ان الجسم التعليمي
هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن
لانم ان الجسم التعليمي اذا كان
متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرأ
ولقائل ان يقول ان السطح من صفات
الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم
التعليمي بواسطة التناهي العارض
لجسم التعليمي بالذات والجسم الطبيعي
بالعرض فيكون من صفاته والخط
يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح
فيكون ايضا من صفاته واما المبرولي
فستقام الحجة على وجودها وامان
الجسم التعليمي المتخلخل نارة والتكاثف
اخرى لا يكون جوهرأ فلا يلقى
عند العمل المتدار الاول وكذا عند
التكاثف مع الجسم الطبيعي على
حقيقته فيكون الجسم التعليمي اقل
مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا اذا
على الجسم الطبيعي . واعلم ان
التخلخل والتكاثف على الحقيقة
يعرضان للجسم الطبيعي واتصاف
الجسم التعليمي بهما بالعرض
لكن طريان التخلخل والتكاثف
على الجسم الطبيعي بل على ان الجسم
تعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما
ذكرنا . قال في الرابع في الزمان

المعارض العقلي (وهما) اى حصول ذلك الجرم بمجرد مدخلية القرينة فيه (مما لا يمكن الجزم
بأحد طرفيه) اى النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقلية محل نظر وتأمل فان
قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقلية كما لزم منه ذلك في الشرعيات
والاحتمال كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بإمكانها ثبوتها
واتنفاها ولا طريق له اليها والمراد بالعقلية ما ليس كذلك وحيث جازان يكون من المستعصيات
فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل القلبي في العقلية
وان حصل الجرم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقلية فانها بمجرد تفيد الجزم بعدم
المعارض لانها مركبة من مقدمات علمية بالبدية صحتها وعلم بالبدية لزومها علم صحتها بالبدية وحيث يستحيل
ان يوجد ما يعارضها لان احكام البدية لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه
لا يجوز التمسك بالادلة العقلية في المسائل نعم يجوز التمسك بها في المسائل العقلية تارة لافادة اليقين كافي
مسئلة حجة الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كافي الاحكام الشرعية القرعية
في الموقف الثاني في الامور العامة

(اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر (والعرض) فاما ان يشتمل الانقسام
الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيره وحدة ما باعتبار كمالهية والتشخص

ان القرينة دالة على اتناء الاحتمالات التسعة ومن جعلها المجاز فاذا اتنى المجاز تعين كون معناه الحقيقي
مرادا للتكلم فحصل الجرم بعدم المعارض العقلي والالزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت
ان المراد انها تدل على اتناء تلك الامور بالنظر الى نفس الالفاظ بأن ليس في اللفظ ما يدل على واحد
من تلك الامور وهو لا يقتضي اتناء التجوز مطلقا لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة
كالامتناع فيما نحن فيه قوله وحيث جاز ان يكون من المستعصيات فان قلت مقتضى هذا الكلام ان بعض
العقلية التي يثبت امكانها بالقاطع العقلي بقيد العقل بها القطع فما الفرق حيث جاز بينهما قلت كل
الشرعيات يقيد الدليل القلبي المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقلية وايضا لا طريق لعقل
في العقلية بخلاف العقلية الممكنة قطعاً اذ ربما نجد دليلاً عقلياً على خلاف ماورد به النقل فتأول
لكن هذا انما يظهر اذ لم يثبت امكانها بالدليل العقلي اليقيني في بقى ههنا بحث مشهور وهو ان المعنى لعدم
المعارض التام في الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقلية ايضا ومالا يحكم العقل بإمكانه
ثبوتها واتنفاها لانم ان يكون من المستعصيات لجواز امكانه الخالي من العقل وينبغي ان يحمل كل ما علم ان
النسبة لطفى به على هذا القسم لان لا يلزم كذبه واعمال قطع العقل بصدقه فالحق ان التقليل ايضا يفيد
القطع في العقلية ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا يخلص الا بأن يقال مراده ان النظر في الادلة
انفسها والقرائن في الشرعيات يقيد الجرم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة من القائل الصادق
جزما وفي العقلية افادته الجزم بعدمه محل نظر بآء على ان افادته الارادة محل له لانه بعدما علم
مراد الشارع يقينا في العقلي والتقلي يحصل الجرم بعدم المعارض في الثاني دون الاول فانه غير مسلم
(قوله ربما يحصل است) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجرم لاجل هذا الاحتمال دائم اشارة الى
كفايته فيمن يصدده ويجوز ان يكون كلمة قرب لتحقيق كما قالوا في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا
لو كانوا مسلمين (ذكره لاتعارض في نفس الامر) والالزم تحقق القيصين في نفس الامر واتمسك
بذلك لانها قد تناقض عند العقل بآء على اشتراك الحكم البديهي بالوهمي (قوله وقد جزم الخ) وذلك
لان احتمال ان يكون للقرينة مدخل في الجزم المذكور كاف في عدم افادة اليقين في العقلية ولا يتوقف
على الجزم به ثبوتها بما يتعلق بالموقف الاول بعون الله وحسن توفيقه قوله كالوجود لا ينبغي ان يكون
الوجود من الامور الباطنة اما هو على القول بالوجود المطلق وانما يقيد كافي في الماهية والتشخص
لان تفيد مما عرده الاشعري فلم يقيد به (قوله كالوجود) اى المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود
المشترك فان من احكامه انه مشترك معنوي فلا يرد انه يجب التقيد ههنا عند القائل باشتراك احتراز

من الناس من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الامع الزمان وتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا يزمان آخر ~~فيقول~~ في البحث الرابع في الزمان في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محبة بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان فان لا يتحقق فساد وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الامع الزمان لانه حيث يفتضى العقل بان جزأ منه كان موجودا ولم يبق الا ان وان جزأ منه حصل الان والماضي والان هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا يزمان اخر فانه لو كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لا لجزء الزمان لدانها فيكون جزأ منه مقدما على جزء لا يزمان غيرهما بل لذاتها ولا يلزم منه التسلسل ~~قال~~ والمتبوتون تمسكوا بوجهين الاول انا ادفعنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة واخرى متلبها وابتداء ناعما قطعنا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف قطعت اقل وكذا ان وافقتها اخذ اوتركا وكانت ابطاء في اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين اخذ

عند القائل بان الواجب له ماهية معبرة لوجوده وتخصص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحادث والوجوب بالغير والكثرة والعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فلي هذا من مذهب الاشعري والاحتجاج الى الاعتذار بانه مما انفرد به الاشعري فلم يعتد به قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عددها بما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم فرضي وتلخيصه ان قوله وان كان كثيرا معطوف على مقدر كاذب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا له وحدة ما وبالجملة قولك اكرمك واداهتني تعميم اكرمك لا يتحقق اهائنه فلا محذور واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفي تحققها في بعض من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسر الامور العامة بالامور الشاملة بجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما يختص بقسم من اقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد (قوله فان كل موجود الخ) يريد ان شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجود الواحد الحقيقي من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا القدر يكفي في شمولها للثلاثة وبما حررناك اندفع ان شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجودها في كل موجود اذ يكفي في ذلك تحققها في الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وان شمول الكثرة لكل موجود ينافي عددها بما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان شمولها الفرضي للثلاثة لا ينافي اختصاصها بالاثني في نفس الامر قوله وكالماهية والتخصص عند القائل الخ) قبل عليه ان تشخص الباري تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى او غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص مامثلا له وكذا الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده او لا وقد يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهي ان القائل بان ماهية الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتخصص المطلق الذين هما من الامور العامة بل يزيادتهما ويمكن ان يؤيد الاعتراض بأن الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة لكل كالوجود والجواب ان الماهية يطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتخصص عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود في الخارج فلي تقدير كوني تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتخصص المطلق والذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي التجريد مبني على ارادة الحقيقة من الماهية والحق ان الفرق بين الوجود والتخصص في كون الاول من الشاملة للثلاثة ولوقبل يكون وجود الباري تعالى عينه كابدل عليه عدم التقيدها كعدم كون الثاني الاعلى تقدير المغايرة خفي وسيرد عليك ما يفيدك بصيرة في المقام (قوله وكالماهية والتخصص عند القائل الخ) اي الماهية والتخصص المبحوثان في الامور العامة ايضا اما بغير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وان التشخص جزء من التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فلا يكونان من الامور الشاملة للثلاثة الا عند القائل بالتفاير فاندفع البحث المشهور من ان الماهية والتخصص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخصه عين ماهيته او غيرها واما ما قيل في الجواب من ان الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل المساهية تدل على الكلية التزاما وهي منتفية في الواجب فليس بئى لان ذلك في الماهية بمعنى ما به يحجب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى ما به الشيء هو هو المبحوث عنه في الامور العامة كيف ولو كان كذلك لم اصح قولهم تشخص الواجب وجوده عين ماهيته قوله وتخصص مغاير لماهيته لكنه غير داخل في هيئته اذ لا قائل بالتركيب فلا ينافي نفي الكثرة قوله والكثرة) اي بحسب الاجزاء او الجزئيات واما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعددها كثرة في الذات نفسها ثم الحق ان الكثرة في جميع افراد الجوهر والعرض معنى على انه لا يوجد منهما

لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل
التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على
سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متاوالا لهما جميعها ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض على
فرد بسيط ذهنا وخارجا ولو اريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد لم يمتنع الى
ذلك البناء (قوله والكثرة والملولية) فان الواجب اعني ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الاجزاء
ولامن حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة في الواجب وكذا الحال في الملولية
فان الملول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لاداته المتضمنة له فتدبر فانه زل فيه الاقدام
قوله والملولية) فان قلت عدد الملولية بما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين لان
وجوده تعالى زائد على ماهيته وملول لها عندهم فقد تحقق الملولية في الواجب تعالى بمعنى ان
وجوده من العلة قلت وهي نفس ذاته بعد تسليم ان ايس المراد الملولية للغير لا بعقل الملولية
في الواجب قطعاً لان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان والملول على تقدير زيادة وجوده
تعالى هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب
وسيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث في هذا الموقف فبناء الجواب الثاني عليه لكن الكلام
بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي
والقدم من الامور العامة) فديمق ذلك في العدم ويدهى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني
الجوهر والعرض اذ المراد بالجواهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع وكذا المراد
بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ويؤيد ذلك ان المصنف عنون الفصل الاول
بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهري او العرضي حال العدم لم يكن
الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الموجود الخارجي بناء على ماهو الحق من وجوب
كون القسم اخص من القسم مطلقا بل قيمة ماهو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة
قطعاً اذ ليس يتحقق في موجود خارجي اصلاً فضلاً عن ان يوجد في اكثر من قسم منه واما التقدم فان
اريد به القدم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده
منها مبني على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو عدت منها واريد بها ههنا ما لا يقوم بنفسها كاي شيء
منه حصصهم اقسام الموجود في الثلاث سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول به بعض المتكلمين كان
القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور (قوله فعلى هذا الخ) بيان للواقع واعتراض على
المص فانه يلزم ان يكون البحث عنها استطراداً عنده وهو لا يناسب جعله الموضوع للعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلة فيه (قوله لا يكون العدم الخ) اذ لا يوجد ان
في شيء منها فضلاً عن الشمول اما في الواجب فظاهر واما في الجوهر والعرض فلانهما عند المتكلمين
عبارة عن الحادث المتغير بالذات وعن الحادث القائم بالتحيز بالذات على ما يجرى وما قيل من ان الجوهر
عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فلا يكون
الوجود معتبراً فيهما بالفعل فيشملها العدم ففهم انه من مصطلحات الفلاسفة على انه نص الشيخ بأن الوجود
بالفعل معتبر في العرض عندهم والتعميم في الجوهر لادخال صور الجواهر لان الوجود ليس بمعتبر
فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض كما سيهئ (قوله والقدم) بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم فانه مختص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنهما لما رقت من
تعريفهما قوله ما يتناول المفهومات بأسرها (وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع
للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف (قوله المفهوم) اي الواجب والمنع والممكن (وهو
كالامكان العام) والبحث عنده من اجل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققة في افراده من الامكان الخاص
والوجوب والامتناع من كون البحث عنها بحثاً عنه فاندفع انه لا يبحث في الامور العامة عن الامكان
العام قوله ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز عدل من الاعراض الغريبة

الثانية وتركها امكان اقل من ذلك
بتلك السرعة المعينة وهو جزء من
الامكان الاول فيكون قابلاً للزيادة
والنقصان ولا شيء من العدم كذلك
الثاني كون الابد قبل الابن ضروري
فذلك القبلية ليست وجود الابد
ولا عدم الابن لتعلقهما مع العقلة
عنها ولا امراً عدياً لانها تقيض
اللاقبلية فهي اذا زائدة ثبوتية
* واجيب بأن هذه الامكانات امور
اعتبارية عقلية لا وجود لها في
الخارج وكذا القبلية * اقول به
والمتيقن للزمان تمسكوا في اثبات
الزمان بوجهين * الاول * انا اذا
فرضنا حركة في مسافة معينة
بقدر معين من السرعة وفرضنا
حركة اخرى مثل الحركة الاولى
اي على مقدارها من السرعة في تلك
المسافة فان ابتدأت الحركتان معا
وتركنا معا قطعتا الحركة المسافة معا
وان تأخرت الثانية عن الاولى في
الابتداء ووافقتا في الوقوف قطعت
الثانية من المسافة اقل مما قطعتها
الاولى ضرورة وكذا ان وافقت
الحركة الثانية الحركة الاولى اخذاً
وتركا اي ابتدأنا معا وواقفا معا
وكانت الحركة الثانية ابطأ من
الحركة الاولى فقد قطعت الحركة
الثانية من المسافة اقل مما قطعتها
الاولى واذا كان كذلك كان بين
اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها
امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل
من المسافة الاولى يطبق معين وبين
اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها
امكان اقل من ذلك الامكان الاول
بتلك السرعة المعينة ويكون هذا
الامكان جراً من الامكان الاول
واذا كان كذلك كان هذا الامكان
قابلاً للزيادة والنقصان ولا شيء

كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (ادقداوردنا كلا من ذلك) اي مما يختص بواحد منها (في باب) فليبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) اي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها في المقدمة في قمة المعلومات الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه (اما ان يقال بأن المعدوم ثابت اولاً وعلى التقديرين اما ان تثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال اولاً فهذه اربع احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال (الاول المعدوم ليس ثابت ولا واسطة) ايضاً بينهما (وهو مذهب اهل الحق فالعلوم) اي مامن شأنه ان يعلم (اما ان لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون

الخاصة من الامراض الدائية لثبوتها مع مقابله للمفهومات كلها ادلا يخرج من النقيضين (قوله) ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع مقابله لثبوتها جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشئ منها غرض على كالانسان والانسان او يتعلق باحدهما دون الآخر كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي بان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً او بعيداً وانما صرح باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع ان اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع الكلام ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم الاول من هذا التعريف دفعا لتوهم ان تعلق الغرض العلمي باحد المتقابلين كاف في عدهما من الامور العامة (قوله) كالوجود والعدم) لا خفاً في انه اما ان يتعلق بالعدم غرض على فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطراداً او لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحاً (قوله) ادقداوردنا الخ) اي قصصنا ابراده ويجوز ان يكون تصنيف بمبحث الامور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك (قوله) فليبق) اي في الارادة (قوله) يجب الخ) اي المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية (قوله) في قمة المعلومات) قبل المقسم مفهوم العلوم فالاولى ان يقال في قمة العلوم بالافراد فان كانت المراد تقسيم العلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لاني المقسم فلاوجه لجمع المقسم نعم ان هذا التوجيه لا يتأتى في قول الشارح واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى تليس اي القسمة الى المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يأتي منه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكل الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم ولذا ان تقول الجمع بناء على اشتغاله على تقسيم انواع العلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة اقسام الانقسام (قوله) في قمة المعلومات) الظاهر في قياس المعلومات اذا تعدد في التقسيم لاني المقسم ولعله للتنبيه على انه قسمة حاصرة بجميع انواع المعارف واصنافها واشخاصها بحيث لا يشذ شئ منها عن هذه الاقسام ولك ان تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كثنينته باعتبارها في قوله تعالى فكان قاب قوسين اي قابي قوس على ما في الصحاح (قوله) الى معروضات الامور العامة) قيد بذلك لان له تقسيمات اخرى كالقسيم الى تصوري وتصديقي والى بديهي وكسي والى بسيط ومركب الى غير ذلك (قوله) اي مامن شأنه ان يعلم) قبل لاحتياج الى هذا التفسير لان كل شئ معلوم الله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سأتى في التفسير المذكور ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وانت خبير بان جل العلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام وايضا قد منع تلك الفرقة الباطلة كون كل شئ من شأنه ان يعلم الله تعالى ولك ان تقول لاحتياج الى هذا التفسير وان جل على معلومنا لان كل شئ معلوم لنا بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلوماتية بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلوماتية فيه قلت لم لا يكفي في ان تقسيم المعلوماتية حال التوجه تأمل (قوله) اي مامن شأنه ان يعلم) فسر بذلك للتنبيه على ان المعلوماتية بالفعل ليست بمعتبرة في الوجود والمعدوم حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان موجوداً او معدوماً لا لا يلزم خروج ما لا يتعلق به العلم

(بالوجود)

من المعدوم يقابل لزيادة والقصاص فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امراً وجودياً مقدارياً وهذا الامكان الوجودي المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ وترك اي في الابتداء والوقوف يشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف ويتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير مابه التفاوت فان زمان امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان فان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة هلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الاب لعقل وجود الاب وعدم الاب مع الغفلة عن تلك القبلية فنعين ان تكون تلك المبيلة زائدة على وجود الاب وعدم الاب وليست القبلية امراً عدياً لانها نقيض اللابلية التي هي عدم محض فان اللابلية صادقة على عدم فتلك القبلية اذن زائدة ثبوتية لان احد النقيضين اذا كان عدياً يكون الاخر وجودياً واجيب عن الاول بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والقصاص وان لم تكن موجودة في الخارج واجيب عن الثاني ايضاً بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان في الخارج ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل في الخارج لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد بتلك القبلية ما هو قبل

وما هو بعد مقابلية قبل لا يثبت ذلك قبل مع البعد بل يقضى عند تجديد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمنع ان تكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد تكون قبل وقد تكون معه وقد تكون بعد فتلك القبلية شيء آخر لا يزال فيه تجديد وتقضى فهو غير قار الذات متصل في ذاته فان من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا الحادث قبليات وبعديات متعددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لانجتماع مع العبد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بشيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها لاشيء آخر فاذا ثبتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافيان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاحيان فكيف

بالوجود الذهني (او يكون والاول) هو (المدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه قضية ثنائية يتبعها ثلاثتان ورباعية * الاحتمال (الثاني المدوم ليس ثابت والواسطة) امر (حق) اي ثابت (وقال به القاضي) الباقى قول مستمرا (وامام الحرمين منا) اي من الاشارة (اولا) فانه رجع عن ذلك آخر اقال به بعض المعتزلة ايضا (فالعلوم) على رأيهم (اما لتحقيق له) اصلا (وهو المدوم اوله تحقق اما باعتبار ذاته) اي لا يتبعية الغير (وهو الموجود او باعتبار غيره اي) له تحقق (تبعاله) وهو الحال وضروره بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها (اما موجودة او معدومة لا غير) اذ لا تصور تحققها تبعاً لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (الموجود لان صفة المدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة ليخرج

بالفعل عن القسمين على ما هو لانه يرد عليه ان المعلوم اعم مما يكون معلوما للقوى العالية او القاصرة ومما يكون بالكنه او بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات قوله يتبعها ثلاثتان ورباعية) وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما يجعل احد قسمي التقسيم الاول الثاني قسمين او يجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر (قوله يتبعها الخ) باعتبار قضية القسم الاول الى قسمين او القسم الثاني او كليهما (قوله فانه رجع الخ) النزاع في ثبوت الحال وعدمه معنوي يعني هل في المفهومات ما هو موجود تبعاً لاول لفظي في جملة قسمها على حدة وادخاله في احد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلا يرد انه اذا كان النزاع لفظيا لا معنى للرجوع الا ان يقال بانه لم يتفطن الراجع بكونه لفظيا وهو بعيد جدا (قوله اما لتحقيق له اصلا) اي لاصالة ولا تعاقدم العدمي على الوجودي لكونه منقسماً الى القسمين (قوله اي له تحقق تبعاً) معنى التحقق الاصيلي ان يكون التحقق حاصل لشيء في نفسه قائم به بالحركة الذاتية والتبعي ان لا يكون حاصل لاه بل لما تعلق به بالحركة التبعية فلا يرد القبض بالاعراض لان لها تحققاً في انفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين (قوله وضروره) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعاً لغيره ولا يخفى في ان التعريفين متلازمان قوله صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة به او معه فاندرج في التعريف نفس الموجود على القول بأنه حال (قوله صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال قوله وهي الامور القائمة بانفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعي ظاهراً تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به في تعريف العلم فلا يتناول صفات المدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية في التحيز الاعند ابن يعقوب الشحام وابي عبد الله البصري من المعتزلة القائلين بتحيز المدوم كما سيأتي فالتفسير الصحيح للذات ما لواقع قام بنفسه وللصفة ما لواقع قام بغيره قلت المفسر بالتبعية في التحيز قيام الاعراض لا مطلقة فان القائم بنفسه مطلقاً وهو المستغنى عن محل يقومه والعالم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا محذور (قوله وهي الامور القائمة بانفسها) فالمراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول في الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالية والقادرية عند من يثبتها قوله وقولنا لموجود لان صفة المدوم معدومة) اي صفة المدوم دائماً معدومة فلا ينافي ما سيجوز من كون الحال صفة للمدوم في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا بمدوم بالمدوم دائماً جيب بانه اذا قام بالمدوم دائماً لم يتصور له تحقق تبعي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور اعني لموجود اذ يفتي عنه قوله ولا معدومة قلت لانسلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة ايضا مع ان الذوات يخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزمي محذور في التعريفات وبالجملة فيود التعريف ربما رادها تحقيق الماهية لا الاحتراز والالكان ذكر الحيوان في تعريف الانسان مستدركاً غاية ما في الباب انها بعد ما يذكر لتحقيق الماهية قد يخرج اشياء يخرج بدونها ايضا فيستدرك اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حيث ان يقال قولنا صفة يخرج

الاعراض (قائمها متحققه باعتبار ذاتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة ليخرج السلوب) التي تصف بها الموجود قائمها معدومات لاحوال واعترض الكاظمي على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية قائمها عندهم احوال حاصلة لذوات حالي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للوجود انه يكون صفة له في الجملة لانه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال عدمه واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل بانصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصلا ، الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالعلوم) على رأيهم (اما لا يتحقق له في نفسه) اصلا (وهو المنفي) المساوي للمتنع (اوله متحقق) في نفسه بوجوده ما (وهو الثابت) المتناول للوجود والمعدوم الممكن ثم قمحوا المعلوم تقسيما آخر فقالوا (وايضا قائما) ان (لا يكون له في الالمان وهو المعدوم) بمكسا كان او متضا (اوله كون) فيها (وهو الموجود والمنفي) عندهم (اخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالمتنوع منه) اي من المعدوم

الذوات ولوجود صفة المعدوم لا قوله لان الذوات ولان صفة المعدوم يشعر بان الغرض الاصلي من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعدوم وان كانت معدومة الا ان صفة ما ليس بوجوده ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بحاليتها الا بالقياس المذكور (قوله لان صفة المعدوم الخ) اي الصفة المختصة بالمعدوم فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها لاقبال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقوله ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس ثم يرد على من قال انها لا موجودة ولا معدومة قائمة بوجوده ويجاب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للخارج (قوله قائمها متحققه باعتبار ذاتها) وان كانت تابعة لحالها في التميز (قوله واعترض الخ) مبنى الاعتراض حل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كاهو الظاهر وحاصل الجواب حله على مجرد الاحتراز والمحمول فلا يضر حصوله المعدوم ايضا الا انه لا يسمى حالا الا عند حصوله لموجود ليكون له حقيق في الجملة فالذوات النفسية المعدومات ليست باحوال الا اذا خرج تلك المعدومات فحينئذ يكون احوالا قوله والجواب ان المراد الخ) قيل الممكنات حادثة عندهم فقيل الحوادث لا يصدق تعريف الحال في ابوهية ملائمت التناظر افهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما هو الجوهري قبل وجود حوهر مائي العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده ثم هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالحالية في جنس لا وجود لشي من افراده في الخارج فتأمل قوله بثبوت المعدوم) قائم لا يقول بانصاف المعدوم بشي اذ الموصوفة تقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده (قوله في نفسه اصلا) اي في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار التعريف بذلك لان المنفي له تحقق اعتبار بطريق التشبيه والتنظير على ما سمعنا نقلا عن الشفاء ان المستحيل لا تحصل له صورة في العقل اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل منه صورة هي له في نفسه فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع التقيضين او الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه او التمثيل الى آخره قوله وهو المنفي المساوي للمتنع) فيه بحث لان الخاليات الممكنة غير ثابتة عندهم كاسيائي فلا معنى لجعل المنفي مساويا للمتنع الا ان يراد بالمتنوع ايضا ما لا يثبت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم (قوله وهو المنفي المساوي للمتنع) ان اراد بالمتنوع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب كان المنفي مساويا للمتنع لشموله المركبات الخيالية اعني ما يكون اجزاؤها ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو الالمان وان اراد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه المنفي اعم منه وكلا الاطلاقين واقع في كلامهم فلا يثبت على المتنوع نفي تامير في الالهام (قوله بوجودها) سواء كان كونها او ثبوتها (قوله كونه) الكون برادف الوجود عندهم والتحقق اعم منه (قوله اما المعدوم مطلقا) الخارج

(واث)

توجد الاضافة المعارضة لهما لكن ثبوتها في العقل لشي دال على وجود معروضيهما بالذات اعني ازمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية لعدم على وجود زمان معه ، قيل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية قائمها اضافتان عقليتان فلا تقتضيان وجود معروضيهما في الخارج بل في العقل اجيب بأن ثبوتها في العقل لشي دال على وجود معروضيهما بالذات اي ازمان مع ذلك الشيء قبل واتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو متنوع اجيب بان عدم الحادث ليس ينفي محض لانه عدم مقيد بشي بل هو معقول ثابت والقبلية ايضا عقلية ولا اشاع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل ، قيل ان اجزاء ازمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل هذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقضى لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشي آخر بخلاف غير الزمان ، قيل لا يجوز عروض السابق لبعض اجزاء الزمان قائم على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويهما في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بما به يكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفات من اثبات اجيب بأن ما عمة

(و انت تعلم ان تقيض الاخص) مطلقا (اعم) مطلقا (من تقيض الاعم فيكون الثابت) الذي هو تقيض المنفي (اعم من الموجود) الذي هو تقيض المعدوم (لصدقه عليه) اي لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما راعيا وكأني لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لثلاثتهم من اخلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الـ بت حقيقة = الاحتمال (الرابع المعدوم بابت والحال حق) ايضا (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتى الاحوال (فيقول الكائن في الاعيان اما) ان يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود او) يكون له كون (بالنبوة وهو الحال فيكون) الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان (ايضا قسما من الثابت) كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) اي غير الكائن في الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (في نفسه ثبات والافتقار) فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي المستبعد والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا (واما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن ان يعلم) ولو باعتبار (اما لا تحقق له وجود) من الوجوه (وهو المعدوم واما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من ان يجاز به حقيقة) اي لا بد من ان يفرد الموجود ويخارزه ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو (فان امتحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يتمتع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني) فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالوجود فيه لا يتجاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي

عن القسمة الثانية (قوله بان قسم الثابت الخ) بناء على ان القسم معتبر في الاقسام (قوله حقيقة) وان جعل قسما منه ظاهرا حيث قسم الثابت الى الموجود والمعدوم من غير تقييده بالممكن (قوله الكائن في الاعيان اما بالاستقلال الخ) وان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب ان يجعل القسم مفهوم العلوم ولم يجعل ههنا قلت لوسل الوجوب فهو في قوة قولنا العلوم اما كائن او غير كائن والكائن كذا وكذا الخ وانما لم يصرح به اعتمادا على السياق (قوله فيقول الكائن الخ) اي يقول ذلك البعض بعد تقسيم العلوم الى الكائن وغير الكائن الخ فيقسم كلامهما الى قسمين فلا بد ان هذا ليس تقسيما للعلوم قوله ما يمكن ان يعلم الخ (المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافا للتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمه فالمعلوم) قوله ما يمكن ان يعلم (لا يكون تعلق العلم به متنا و قد صرفت فائدة هذا التعميم في قوله ما من شأنه ان يعلم) قوله ولو باعتبار (فيه دفع لما يرد على التقسيم من ان المعلوم المطلق يمتنع علمه اذا علم اكان له تحقق ذهني وقد جعل قسما ما يمكن علما فقد جعل قسم الشيء قسما منه وحاصل الدفع انه معلوم باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في القسم وان كان يمتنع عنه نظرا الى ذاته فهو يكون فردا للوجود الذهني باعتبار العارض مقال الموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه (قوله ولا بد الخ) لان المفروض ان له تحقق ما قوله ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو) ان ثبت ان في كل فرد حصص من الماهية مغايرة لخصه فرد آخر فمفهوم الغير ظاهر وان لم يثبت فالراد بالغير هو كل ماعداء من الانواع وافرادها واما امتيازها عن سائر افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط او بمجموع الهوية والحقيقة اذ المراد بالحقيقة مايم الهوية كما سيجي عن قريب قوله فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا) فيه بحث لانه ان اراد بالذهن مايم النفس الناطقة والآنها كابدل عليه كاسيد كره من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية اي في تحققها الحسي او نص الذهن بالنفس وعم الادراك لما يكون بواسطة الارتسام

الزمان هي اتصال التقضي والتجديد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل الجزئية ما فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما اغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور التقضي والتجديد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لاشي آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتي بغيره واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يشارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين مايلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين مايلحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم والامس لم نخرج الى ان نقول اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومه يشغل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى افتراض معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما قبل القول بجميعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية ان يكون الشئان في زمان واحد اجيب بأن معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشي غير الزمان الى شيء هو الزمان هي متى ذلك الشيء بأن يكون الزمان ظرفا لذلك الشيء وذلك الشيء مطروفا له والاخرى تقتضي نسبتي شيئين يشتركان في منسوب اليه واحد

يأخذ وهو زمان ما عرف لها وهما
مضروبان له ولهذا لا يحتاج
في الأولى الى زمان يفسر
انوصوف بالمية ويحتاج
في الثانية اليه ولقائل ان الحادث يكون
مساوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان
موجود او مفروض فسلوان اردتم
به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود
في الخارج منوع وما ذكرتم في بيانه
لا يبيد ذلك قال ثم اختلفوا قبل
انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا
لكان عديم بعد وجوده بعدة
لا يتحقق لامع الزمان فيلزم وجوه
حال عديم وهو محال ورد هذا بان
المحال انما من فرض عديم بعد
وجوده لا من فرض عديم مطلقا
وقيل هو الفلك الاعظم لانه محبط
بجميع الاجسام وخلقه ظاهر وقيل
حركته لانه غير قار الذات ومنع بان
الحركة هي اما سرية او بطيئة
والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها
وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا
بان الدليل دال على انه يقبل السماوات
والثقافة وكل ما كان كذلك فهو
كم فاق زمانكم ولا يكون منفصلا
والا لا تقسم الى ما لا ينقسم فهو
متصل غير قار الذات لان اجزائه لا تجتمع
وله مادة لا تكون المسافة ولا التحرك
ولا شيئا من هيناته القارة فيكون هيئة
غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة
مستديرة الحركة مستديرة لان المستقيم
تقطع والزمان لا يقطع وتكون
اسرع الحركات لان الزمان يقدر به
سائر الحركات وهو الحركة اليومية
واعلم ان دوائر هذه الحجة على ان قبول
المساواة به تضي الكمية وذلك انما
يست ان لو ثبت قبولها لذاته وان
الجوهر العدم يمنع الوجود لذاته
وان كونه كمتصلا غير قابل يستلزم

فانه يحتاج من غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص
بغير حقيقته حتى يحتاج بهما من غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتبطة في القوى الباطنة
مخاضة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يحتاج بان الواجب
سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو وبسمى
تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية
شخصية متباينتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يحتاج في تحققة

في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلى وان اراد بالنفس النفس الناطقة وبالأدراك الادراك
بلا واسطة اعني ادراك ما ارتسم فيها نفسها فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات
والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان رسم الجزئيات المادية في الآلهة والجزئيات
الغير المادية فهي وان كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها
فيها ايضا على وجه كلى لكن لا يحصر الموجود في الثمين وكذا اذا خص الذهن بالنفس وبني
الكلام على المذهب المريف وهو ان مدرك الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطتها اللهم الا ان يختار
الأول ويقال حصر مدرك الذهن في الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي انضم هويته الى ماهيته
في تحققة الادراك اي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه
التعسف الذي صرح به قوله (البحسب الماهية الكلية) قبل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية
وتشخص عارض ذهني لانها صور شخصية حالة في نفس شخصية فلها هوية شخصية يحتاج بها ايضا
فلا يستقيم الحصر اجيب بان الهوية انما تطلق على الشخص الخارجي سواء حصل في المشاعر ايضا
ام لا ولو سلم عمومها في حد ذاتها فمردا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل قوله ورد بان الواجب
تعالى الخ) وكذا التعينات قائما موجودات خارجية عند الملائكة وليس لها بتخصيصات تغاير حقايقها
كما يشار اليه في بحث الثمين (قوله ورد ذلك الخ) يعني ان المستفاد من التقسيم المذكور ان كل موجود
خارجي فهو ممتاز في الحقيقة والهوية وكلا الحكمين باطلاق قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس
الكلام في تحققة الحسى لا الخارجي اذ لا شبهة فيه ان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققة الحسى
انه موجود خارجي لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت اوضح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان
الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالوجود الخارجي الموجود في الخارج من
المشاعر اي القوى الداركة فلا اشكال (قوله بل ذهنية) فان الوجود الذهني عندهم ما حصل في القوى
العالية او في القوى القاصرة في نفسها او في آلهة على ما يسوق اليه دلائل الوجود الذهني وبهذا
ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الا امر اكليا قوله الا ان ذلك الشيء يسمى
حقيقة الخ) اكتفي ههنا بالغايرة الاعتبارية ولم يكتمف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل المساهية
ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بأنه تعسف (قوله متباينتين
اعتبارا) فالمراد بقوله بهوية اعم من هوية متباينة للحقيقة بالذات او بالاعتبار (قوله وبان المدرك
بالحواس الخ) يعني ان المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم
فالتنبي بقوله والا الانحياز بهما في ذلك التحقيق وهو اعم من ان لا يكون الانحياز بالهوية اصلا كما
في الكليات او يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت مخترعة بهما
لكن لا في هذا التحقق الحسى بل في التحقق الخارجي واما انحيازها بالهويات المنضمة اليها باعتبار ارتسامها
في حواس جزئية فهو انحياز للصور العلمية وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية انما
الموجود الذهني هي المعلومات اعني تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالتحال وتفصيله ان ههنا
معلومات موجودة ذهنية ومعلومات موجودة خارجي من قبل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والمعلم على
التحقيق لا اعتبارا بالمعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه بمعلوم موجود خارجي وبهذا قد دل فيه

الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المخاز في الخارج بماهية وهوية شخصية المخاز في الذهن لاعلى وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه مخاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره وبظاهر منه احكامه

اقدام الناظرين (قوله بماهية وهوية تنضم اليها الخ) اشارة الى ان الشخص ينضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحصل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصرت نوعها في فرد والا يعلل تشخصها بموادها وامراض تكتنف بها وما قبل ان التعمين امر انتزاعي فهو مختار للتأخيرين القائلين بعدم وجود الطبايع في الخارج وان اريد بالانضمام اعم من التحقق او الانتزاعي بشمل المذهبين قوله بل المخاز في الخارج بماهية وهوية الخ ليس المراد ان الموجود في الخارج مخاز بماهية وهوية تنضم اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ الانضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الوجود الخارجي يخاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتبطة في الحواس فان ابتداء حصول هوياتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم الجموع في الحس ولك ان تكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يمت في الخيلات الصرفة كربع مخمخ مربعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط فلت لا شخصية ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الاكليا وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت بصدق على تلك الجزئيات انها متعازة بماهية وهوية تنضم اليها في تحققها الذهني وهو الشخص الذهني العارض في الذهن فالتسؤل باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو الشخص الخارجي سواء حصل في الذهن ايضا ام لا ولا فلاحية الكلية الذهنية ايضا متعازة بماهية وهوية على انه قد يدعى ان ذلك الشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وان كان محل نظر (قوله والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لابد من التأمل الصادق لا يكتفى بالجنس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخلاصة الفرق ان ماله تحقق في الجملة ان المخاز بالحقيقة الجزئية او الكلية والشخص العارض له في هذا التحقق فهو الموجود الخارجي وان انحاز بالحقيقة فقط اي من غير انضمام الشخص اليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني سواء كان مخازا بالحقيقة فقط او بالحقيقة والهوية معالكنه في غير هذا التحقق قوله فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات (قال قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بانحياز الموجود بها هي الكلية قلت لانسلم ذلك اذ لضرورة في اصل التقسيم داعية الى قيدها بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقق ما منحاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع الظاهر من كليتها وجزئيتها فان انحاز بما يصدق عليه الهوية ايضا فخارجي والافذهني وامام اذ كرهه الشارح اولامن ان الموجود الذهني لا ينداز من غيره الا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر ونسب الماهية لتأمل قوله وكل ذلك تعسف) الا يرى الى ما ارتكبت في حجه من التكاليف مع ان الكلام بدو محل تأمل (قوله تعسف) لا تعسف فيه الا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه قد دلت الحقيقة وانت خير بأنهم برة يكونون لا تعسف في المقاصد ما هو احد من هذا (قوله احبلا) اي اذا اصل وعرق (قوله يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتيب في الذهن او في خارجه فيشمل الاسباب الفسادية التي يترتب عليها آثارها في الدهن والمراد بالآثار المأثورة مد اي التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه والاحكام المأثورة اضافة بها لكل واحد كالأحراق والاشتعان والطبخ من النار فلا يرد ان الموجود الذهني افعاله آثار يترتب عليها وهي العقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لعدم ترتب الآثار المختصة كما يشير اليه الشارح في بحث الوجود

ان يكون له محل اما العرضية ولحدوته الحوارج الى المادة فيقول ثم المتنون لان زمانا مختلفوا في ماهية الزمان فقبل انه جوهر مجرد اي ليس يتجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا لعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الامع الزمان لان بعديته بعدية بعد لا يجمع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تصور الامع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد بان هذا المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لامن حيث فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده انحص من عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا وحيث جاز ان يكون قابلا لعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقبل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الذات الاعظم ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما بطيئة او سريعة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بأنه سريع او بطيء وايضا الياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والتفاوت وكل ما هو قابل للمساواة والتفاوت فهو كالأزمان كم ولا يكون لزمانا مفصلا لانه لو كان زمانا كما متفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان انكم المتفصل عدد والعدد يقسم الى الوحدات التي لا ينقسم لكن الزمان قد تقدم اليه ما يقسم

لان الزمان منطبق على الحركة المنطقية على الحركة المنطقية على المسافة التي يقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فيقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قابل للذات لان اجزائه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في يوم الطوفان وهو محال واذا كان اجزائه توجد على سبيل التقضي والتجديد فله مادة لوجهين احدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجديد يكون فيه حدوث شئ وتقضي شئ وكل حادث له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اى المتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لهما ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في زمان قد يتفقان في القدر وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا آخر من هيات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولا مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون تارافيا يكون الزمان مقدار هيئة المتحرك غير قارة وهى الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التى يكون الزمان مقدارها مستدرة لان الحركة المستقيمة اما الى المذكر ومن المذكر والاول ينقطع عند المذكر والثاني عند المصير والزمان لا ينقطع لا لوانقطع لكان عدمه بعد وجوده بعبية لا يجمع العبد القل وما هذا شاه يكون زمانا بعد عدم زمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده بعبية لا ينقطع

فهو الموجود الخارجى والمبني اولا وهو الموجود الذهنى والظلى (والموجود فى الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبل وهو الممكن لذاته) فتقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقيد الممكن بذلك ليس احتراز عن شئ اذ لا يمكن بالغير بل هو رماية للواقعة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) اى الممكن لذاته (اما ان يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض اولا) يوجد فى موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون موضوعا (نقولنا) يقوم (ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة لكنه) اى ذلك المحل الذى هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم) كما تعرفه (فالصورة جوهر لا عرض) مع كونها حالة فى محل (فالمحل اعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع ايضا (والحال اعم من الصورة) لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل التدرج اخص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك الذهني ولا حاجة الى التزام ان الآثار الذهنية كلها مشتركة في الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد كونه فاعلا لتلك الآثار فان كل ذلك دعوى لا طريق الى اثباتها (قوله والظلى) تشبيها له بالظلمة في كونه تابعا للآخر (قوله لذاته) قيد للنفي لا للمبني اعنى قول العدم احتراز عن الممكن الموجود فان عدم قبوله العدم بغيره اعنى العلة (قوله او يقبله) اى العدم او العدم لذاته رماية للواقعة اذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية لغيره وان كان بمعنى الاتصاف لغيره قوله ليس احتراز عن شئ اذ لا يمكن بالغير) فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقعية جميعا ليس منشأه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويحول فانه ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر فى المحل على الاحتراز فتأمل (قوله اذ لا يمكن بالغير) اى بسبب الغير والالكان فى ذاته واجبا او ممتمعا فيلزم الانقلاب واما الممكن بالقياس الى الغير فتحقق كالواجب تعالى فانه ممكن بالقياس الى ما سواه اذ لا يقتضى شئ منه وجود الواجب ولا عدمه (قوله يقوم) اى يكون له مدخل فى قوامه ووجوده (قوله لا يكون موضوعا) اى مقوما بل مقوما قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه) ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح اعنى الدخول فى الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم فقيه بحث لان التقويم ههنا من الجانبين فان كلاً من الهوى والصورة لا يوجد بدون الآخر فالاولى ان يقول اى فى محل يقوم ما حل فيه وحده اى دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سيدكره الشارح فى تحقيق عدم وقوع الحركة فى مقولة الجوهر فليتأمل (قوله فان المادة الخ) لما تبين فى محله ان الصورة شريكة علة وجود الهوى والهوى يحتاج فى تشخصها لافى وجودها على ما قالوا تصورت فوجدت ووجدت فتصورت اى تصورت الهوى بصورة ما فوجدت فى الخارج ووجدت فى الخارج فتصورت بصورة شخصية فانهم فانه ما خفى على بعض الناظرين قوله والموضوع والمادة متباينان) اى الموضوع لشيء والمادة لذلك الشيء متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة فى نفس الهوى يجعلها موضوعا ايضا الا ان يقال الاعراض لا تحل فى الهوى بالذات بل فى المجموع وبما ينبغي ان يعلم ان تبين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة اضافتها بالحلية الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا اطلقوا القول بان المادة لا بد ان تكون قديمة واما تبين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر (قوله والموضوع والمادة متباينان) لا اعتبار بالتقوم فى نفسه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فاقبل انه انما يتم اذا لم يكن عرضا حلا فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذا لم تكن فى نفسها متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها قوله وقال المتكلمون الخ) لا يخفى ان الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تميم لكلام المتكلمين اللهم الا ان يقال لما ذكر الاسماء الاولى لتقسيم المتكلمين اردفها بذكر الاقسام الاولى لتقسيم الحكماء ثم لما ارد ان يذكر اسام الاقسام قدم طريقة الفلاسفة لا يتأهلها على الوجود الذهني وابتداء طريق المتكلمين

(وقال)

(وقال المتكلمون الموجود اى فى الخارج اذ لا يثبتون) الوجود (الذهنى اما لا يكون له اول اى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله) اى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم اوى يكون له اول) اى يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث امامته) بالذات (اوحال فى التخصيص) بالذات (اولا متخير ولا حال فيه فالتخصيص) بالذات (هو الجوهر ونعنى به) اى بالتخصيص بالذات (المشار اليه) اى الذى يشار اليه (بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان مجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية (والحال فى التخصيص هو العرض ونعنى بالحلول فيه) اى فى التخصيص (ان يختص به بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع اللون) فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فان الماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى التخصيص كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى فى ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الساعات (وماليس بتخصيص ولا حال فيه) اعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد (لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او متنا (فمنهم من منع بهذا) القدر وهو انه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه

على نفسه ولان الاقسام فى تقسيم الحكماء متحققة كلها عندهم وبعض الاقسام فى تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود اشرف من حيث هو وجود والله اعلم (قوله اى لا يقف وجوده الخ) لم يقل لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم الى الذاتى والزمانى والمتكلمون لا يقولون بشئ منهما (قوله اى الذى يشار اليه) يعنى ان المراد بالشار اليه ما يقبل الاشارة (قوله فانه قابل الخ) اى فى الوجود الخارجى قابل للاشارة بتبعية المحل وان كان قابلا فى الوجود العقلى بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار اليه ما يشار اليه فى الوجود الخارجى فلا يرد ان العرض مشار اليه بالذات بالاشارة العقلية فالاحتراز عندنا عما هو بقوله اشارة حسية لا بقوله بالذات ولا يحتاج الى ما قبل ان قوله بالذات متعلقة بقوله اشارة حسية فهو متأخر عندنا عما هو الشارح فى البيان رعاية لظاهر المتن فانه يأبى من عدمه تقييد الشارح الاشارة بالحسية فى قوله فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية (قوله لان مجردات على تقدير وجودها) اذ على تقدير عدمها يكون مشارا اليها بالذات فى الوجود العقلى واما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان اراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة فى الاحتراز الى اعتبار وجود مجردات لانه احتراز عن الواجب تعالى (قوله ان يختص به) احتراز من الماء السارى فى الورد فانه وان كان الاشارة اليهما واحدة لكن لا اختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما فى نفسه ولا وجود له ورد بدون الماء السارى فيه (قوله فلا يتجه عليه انه لا يتناول الخ) الاظهر ان يقال لا حلول للصفات فى ذاته تعالى بل هى تابعة به تعالى (قوله لا يتناول حلول الخ) لعدم الاتحاد فى الاشارة اما فى العقلية فلا متنازع اتحاد الشيتين فى الاشارة العقلية واما فى الحسية فلا متنازعها فى الواجب وما قبل انه على تقدير قوله الاشارة الحسية بقوله الاشارة اليهما متزوج بلواز استلزام الحال المحال (قوله وهو المسمى بالمجرد) اى الممكن الذى لا يكون متخيلا ولا حالا فيه يسمى مجردا بالاتفاق واما كونه حادثا او قديما ذاتا او متفقا فخرج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه فانه لو لم يكن قديما لزم ان يكون ماديا لان كل احد متسبق بمادة وجعل المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث ادهم قوله لم يثبت وجوده عندنا) فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى اذ لا فى كل والكرامية قالوا الله تعالى صفات حادثه قائمة به تعالى فقد ثبت وجوده مالم يثبت ولا حال فيه ذاتا ان تقسم على مذهب الجهور الا ترى ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة (قوله لم يثبت وجوده الخ) القائمة المذكورة قائمة عقلية وما قبل انه لم يعوز

فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان يتسدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التى هى اسرع الحركات والحركة التى هى اسرع الحركات هى الحركة البوبية التى هى حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واهل ان مدار هذه الجثة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك اى اقتضاء قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته اما اذا كان قبول المساواة لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممنوع الوجود يلزم ان يكون الزمان كامتصلا لا متصلا وعلى ان كون الزمان كامتصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما عرضيته وحده هو المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا يتقطع كما اشير الى هذه المقدمات فى اثبات الجثة قاله الخامس فى المكان المكان امر موجود لا زهيدية العقل تشهد بان المتحرك متمثل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وخارج عن الممكن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للسارى انفس اظاهر الحوى عند ارسطو والبعد المجرد الموجود الذى يتعد فيه الجسم عند شئيه والمفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح والاختلاف والاتان دليل لوجوه الاول انه لا يكون عدما ولا ما فى الزيادة والتقصان ولا وجوديا لوجوه الاول انه لو حصل الجسم فى بعد مجرد لزم تداخل البعدين

لوجهين الاول انه لو وجد لشركه لبارى في هذا الوصف (وهو انه ليس متغيرا ولا حالاق المتغير (ولا بد) من (ان عاينه) الباري (بغيره) اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في الباري من المشترك والمميز (وانه محال الثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه (اى من الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الا بـ) اى بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متغير ولا حال في المتغير (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) ايضا (في الحقيقة فيلزم) حيث (اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيماء وهوسلى) كالوصف الذى نحن فيه (التركيب) فى شئ من انتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقين (فى عارض) ثبوتى (كالوجود او سلب كنفى ماعدهما) ههنا (و) جواب (الثاني اننا لنسلم انه) اى هذا الوصف (اخص صفاته) تعالى (بل) اخص صفاته (اما الوجوب الذاتى واما كونه موجودا لكل ماعده او القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب (الثاني بوجه آخر ان يقال (هذه الدعوى) اى دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متغيرا ولا حالاقه فتوقف مقدمته الدليل على ثبوت المدعى قائلته بها دور في المرشد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد من المقصد الاول في تعريفه (اى تعريف الوجود) (فقل انه بدى) تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف

العقل قسما رابعا فذوق بان القضية المذكورة في الحقيقة دائرية بين النفي والاثبات كانه قبل الحادث اما متغيرا بالذات او لا والثاني اما متغيرا بالعرض او لا فكيف يتصور قسم رابع (قوله لو وجد الخ) حاصله ان وجود الجوهر مجرد يستلزم مشاركة الباري اياه في كونه ذاتا مجردة فلا يرد النقص بصفاته تعالى قوله فيلزم التركيب قيل لم يجوز ان يعتاز بعارض عدى كاهو مذهبهم في التبيين (قوله وانه محال) لانه يلزم تعدد الواجب او مكانه او امتناعه لان الجزء او واجب بنفس الامر او يمكن او يمنع فاستمع التركيب في الواجب مطلقا لم لو قيل ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الامكان الواجب في الوجود الذهني لكنه خلاف التحقيق ولا يضر لان تلك ليست اجزاء في الحقيقة لعدم تقومه بها فلا ينافى الوجوب وما قيل من انه يجوز ان يكون امتياز بامر عدى كاهو مذهبهم فذوق بان الاتصاف بذلك العدى لا يجوز ان يكون لكونه غير متغير ولا حال فيه واللازم اشتراك مجرد الممكن فيه فلا يكون ممرا فيحتاج الواجب في امتياز الى الغير فلا يكون واجبا (قوله اخص صفات الباري) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للتحقيق والاضافي فيؤول الى كونه خاصة حقيقة والمراد منه انه لا اخص منه فلا ينافى وجود المساوى قوله فيلزم حيث اما قدم الحادث او حدوث القديم الخ) يرد عليه انه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما يصرح به المصنف في اواخر بحث العلم من الالهيات (قوله فيلزم حيث) اما قدم الحادث الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لو كان القدم والحدوث س لوازم الحقيقة المشتركة بين المتضمنين لا يجوز ان يكون من لوازم مابه الامتياز به كما قوله انا لانسلم انه اخص صفة) وقوله فان من سأل عنه لا يجاب الا به تنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طرقة القدماء على ان المساواة لا تثبت الا بآثار صحة الجواب وبمجرد الجواب ليس يلزم صحة قوله اذ لا يشاركه فيه غيره) والضمحان ليست فيه على ان القدم الذاتى بمعنى عدم الاحتياج الى الغير مما لا شك في اختصاصه به تعالى (قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضى كون جميعها اخص للصفات فان زيد في المتن بالنظر الى ان كل واحد يكفى سنداً للجمع واما صفاته تعالى وان كانت تدعى هي ليست غير الذات ولو اراد بالقدم القدم الذاتى لم يتجه السؤال بالصفات اصلا قوله لا تخلو عن مصادرة لان كونه اخص الخ) قد بحث لان كونه اخص صفاته تعالى وان سلم توقفه بنفس الامر على ان لا موجود هناك حادث لا يكون متغيرا ولا حالاق في المتغير لكن العلة لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الاخصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال (قوله قائلته بهادور) فيه انه لم يثبت كونه اخص صفات الباري بالمدعى بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالى فلا دور لهم الا ان يقال ان دعوى وقوعه في الجواب بمنزلة دعوى انه ليس في الوجود

وانحدارهما ونحو ذلك بفضى الى تجوز تدخل العالم في حيز خردة وهو محال الثاني ان تجرده لا يكون لنفسه ولا لوازمه والا لكان كل بعد ذلك ولا لوازمه والا لكان المتقرر الى المحل مستغنيا عند المعارض وهو محال الثالث البعد ان كان مما يضر كانه حيز كان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وان سلم كان لها من حيث انها باسرها قابلية للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمنع عنها ان كان هو الذات او ما يلزمه لم يضر ك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما يعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلية للحركة ويعود الالتزام الثاني انه لو كان خلا فزمان وقوع الحركة في فريخ خلا مثلا لو كان ساعة وفي فريخ مائة عشر ساعات وفي مائة آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان ذى المعاق كزمان عدم المعاق هذا خلف الثالث لو كان خلا سواء كان عدما او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فلا يسكن فيه ولا يميل اليه واجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باسار القرض وعدم الاحساس بهما لا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد من حيث هي لا يقتضى الغناء ولا الحاجة ولا يقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع حركته ماديا وعن الثاني بان الحركة في الخلا لذاتها تقتضى زمانا والا لكانت الحركة في الخلا لا في زمان وكيف وكل نقلة فهي على مسافة متسعة ومتميزة بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا القرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة

عن المتكسب وهو السطح الباطن للجسم المحاوي للمماس للسطح الظاهر من القوى عند ارسلو والبعد المجرى من المسادة الموجود الذي يتدفق فيه الجسم عندئذ افلاطون والبعد المجرى المفروض عند التكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اى العبد المجرى الموجود او المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما عدى كما هو مذهب المتكلمين او وجودى كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء الخال فيه الجسم لو كان عدما لما قبل الزيادة والتقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدى ليس بقابل للزيادة والتقصان واما باطلان اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والتقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء موجود باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعض مجرد موجود لم تدخل البعدين واتحداهما لانه حينئذ لم يتغير البعد المجرى عن بعد الجسم المتكلم فان الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر فارتفع التمايز في الوضع وتجاوز تداخل البعدين واتحداهما بقضى الى تجويز تداخل العالم في حين خردلة وهو محال لضرورة العقل الثاني ان مجرد البعد لا يكون لذاته ولا لوازمه لانه لو كان مجرد البعد لذاته ولوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون مجرد البعد لعوارضه لانه لو كان مجرد البعد لعوارضه لكان المنقر الى المحل لذاته مستقيا عندلعارض واللازم محال فانه يتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان مجرد البعد عن المادة اذا

دفعنا للتسلسل) او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بدهة تصور الوجه فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبدهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بدهيا ايضا قال الامام الرازى في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبتله في باب النفس ونقدير التسليم لاندح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود الدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لابد من الاتهام الى دليل يكون العلم بوجوده بدهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حصل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا إشكال في ذكر الدليل وان حل على ان كل انسان يتصور وجوده بدهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اثرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بان وجودى متصور بالبدهية وجزء التصور بالبدهية بدهى قال ههنا بمجرد ضرورة هذا التصديق وان اراد ضرورة تصور الوجود فبعد غير لازم اجب بان الكلام الامام وقد جرى ههنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بدهة الاطراف بدهة التصديق وان كان مزيفا وحينئذ يمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول اظهر (قوله ويكون وجوده) اى العلم بوجوده (قوله بوجود نفسه) اى بانا موجود فيكون تعبيرا عن القضية بمضمونه الذى هو مفهوم وجودى او بالوجود المقيد (قوله غير مكتسب) اى لا يحتاج الى الاكتساب اصلا لكونه حاصل ليله والصبيان (قوله والوجود) اى المطلق (جزء من وجوده) اى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولا فيها او من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد (قوله على غير المكتسب) اى القضية التى لا يحتاج الى الاكتساب اصلا او التصور الذى كذلك (قوله بوجوده) اى بانا موجود او الوجود المقيد (قوله فاذا حل الخ) قد عرفت طريق المحل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الاول الى الثانى على ما وهم بل الشبهة بينهما في كون الاستدلال بدهة الكل على بدهة الجزء لكن الكل والجزء فهما مختلفان قوله فلا إشكال في ذكر الدليل) فيه بحث لانه ان اراد بضرورة التصديق بانه موجود ضرورة نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعى اعنى ضرورة محموله وهو الوجود وان اراد ضروريته بجميع اجزائه اجالا فمقدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض فلا إشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم الاحتياج الى وجود الدليل بالمعنى الخاص بلواز ان يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول والمحل على الاستدلال بدهة نفس الحكم على بدهة الاطراف وان كان بعيدا فتأمل (قوله فلا إشكال الخ) فان قلت قد مر ان المراد بغير المكتسب ما لا يحتاج الى الكسب اصلا فيجوز ان يكون احتياج العلم بانا موجود باعتبار طارفه فلا يلزم الاحتياج الى الدليل بالمعنى التعارف فلا إشكال في ذكر الدليل في هذا المحل ايضا ثابت قلت قد عرفت في تقسيم الطريق الموصل ان الدليل عبارة عن الطريق الموصل الى المطلوب التصديق وهذا التعريف صادق على ما يفيد العلم بانا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم او من حيث الطرف واما لزوم ان لا يكون المطلوب التصديق طريق متعدد عن المطلوب التصورى فهو وارد على ظاهر مذهب الامام من تركيب التصديق على القول بكون التصور كسبيا قوله او تقول الخ) قيل يحتمل ان يكون المعنى او تقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر يتم الدليل على بدهة تصور الوجود فانه لا دليل عن سالبين الخ ويحتمل ان يكون تصورا لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله ان بدهة تصور الوجود الخاص يستلزم بدهة تصور الوجود المطلق فاشار اول الى استلزام بدهة الوجود الخاص للمحصول للوضع وثانيا الى استلزام بدهة الوجود الخاص الرابط وانت خبير بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حل كلام المصنف على ظاهره واما اذا حل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فظهر ان اراد الخ فلا واما الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير

كان لعارض فذات البعد لم يقتض
 البعد فيكون مفتقر الى المحل الثالث
 ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان
 الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا
 كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك
 فله حيز فحيزه هو البعد والبعد ما
 يتحرك فحيز الحيز حيز ويقتدر ذلك
 الحيز الى حيز آخر فيلزم ان يكون
 هناك ابعاد متداخلة الى النهاية وهو
 محال وان سلم جواز ابعاد متداخلة
 الى غير النهاية يلزم ان لا يكون
 المكان بعداً لان الابعاد الغير المتناهية
 المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة
 للحركة يكون لها مكان لانها اذا
 تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان
 الى مكان آخر والمكان الذي انتقل منه
 الابعاد باسرها لا يكون بعداً لان
 ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها
 وما هو خارج عن الابعاد باسرها
 لا يكون بعداً وان لم يكن البعد مما
 يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات
 البعد او ما يلزم لم يتحرك الاجسام لما فيها
 من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلزمه
 وان كان المانع من حركة البعد مما
 يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد
 من حيث هي قابلة للحركة ويعود
 الالتزام المذكور وهو ان يكون هناك
 ابعاد متداخلة الى غير النهاية ومع
 هذا يلزم ان لا يكون المكان بعداً وانما
 قلنا انه يعود الالتزام المذكور لانه اذا كان
 الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي
 مكاناً تنتقل منه فالمكان الذي هو البعد له
 مكان آخر وهو لم يجره الثاني من الوجوه
 الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء
 يلزم ان يكون زمان حركة ذي العاوق
 مساوياً لزمان حركة صديم العاوق
 واللازم بطوالمزوم مثله بيان الملازمة
 مسبق بذكر مقدمة وهي انه كلما كان
 المسافة التي يتحرك فيها المتحرك ارق
 كانت الحركة فيها اسرع وكلما كانت

(او نقول) بعد النزول الى كونه كسبياً لا بد من الانتهاء الى دليل (ولادليل عن سالتين فلا بد)
 في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول) للوضوح ولا يمكن ان يكون العلم
 بوجود كل محمول للوضوح مستفاداً من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل ماثل على موجبة
 بكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديها (وانه يستدعي تصور الوجود) المطلق بطريق
 البسطة فنتج الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون
 في اكتساب التصديق فلعله اراد كانه لادليل عن سالتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين

تسلم التسلسل لا ينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول
 لموضوع يجوز حيث ان يكون مستفاداً من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود اصلاً فليتأمل
 (قوله بعد النزول الخ) اشار بتقدير الطرف الى ان قوله نقول معطوف على نقول المقدر قبل
 قوله بل لا بد من الانتهاء الى دليل وان قوله ولا دليل معطوف على مقدر اعني لا بد من
 الانتهاء الى دليل بقرينة السابق وبهذا ظهر انه لا يجوز ان يكون قوله او نقول معطوفاً على قوله
 انه جزو وجودي ويكون استدلالاً برأسه بداهة الوجود الرابطة في القضية الموجبة التي هي جزء
 الدليل بداهة الوجود المطلق كما ان قوله انه جزء وجودي استدلال بداهة الوجود المحمول عليه
 لانه لا يكون له او العاطفة وجد على انه يكفي حيث ان يقال او نقول القضية الموجبة الضرورية
 متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوماً بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق
 ضرورياً ولا حاجة الى اثباتها بأنه لادليل عن سالتين قوله ولادليل عن سالتين (ولوسلم فورد
 السلب هو النسبة اليجابية اى نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده وبه يتم المقصود قوله فنتج
 الاشكال) فان قلت يجوز ان يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودي اخذاً
 بالحاصل من لي وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حل كلامه على هذا حيث قال وجوابه انا
 لانعلم ان وجودي حقيقة متصورة بالبدية فم انا موجود تصديق بديهي الخ فانه جعل في هذا
 الكلام تصور وجودي مقابلاً للتصديق الذي هو انا موجود فلو حل كلامه السابق على الاحتمال
 المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر
 حيث قال واعلم ان الشارح قد حل كلام المصنف هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودي
 فحكم باتجاه الاشكال ولا يخفى ان مراد المصنف ههنا تصور طريق آخر لبداية تصور الوجود وحاصله
 وان سلمنا ان تصور الوجود كسبي لكن يجب اتهامه الى كاسب وجود ضروري فيثبت المطلوب
 ثم اراد ان ينتقل من طريق الموصل التصوي الى الموصل التصديق لاعلى معنى انه يكتسبه تصور
 وجودي بل من حيث انه موصل دعوى ما قال او نقول الخ فالزم ههنا ايضا وجوداً متصوراً بالبداية
 فيثبت المطلوب بهذا الطريق ايضا هذا كلامه وانت خبير بان سباق الكلام بأبي عن هذا التوجيه اما
 اولافلان الواو في قوله ولادليل مانع عنه عند من له ادنى درية في صناعة التركيب اذا الوجه ان
 يقول او نقول لادليل عن سالتين واماناً فانه لو قصد ذلك لكفى ان يقول لاشك في وجود قضية
 بديهية موجبة واما ثالثاً فلان هذا الوجه حيث دلل مستقلاً فالوجه ان يعد دليلاً ثانياً وتصديره
 الوجوه اربعة لاثلاثة كما قرره المصنف (فنتج الاشكال) عطف على قوله قال ههنا وأشار بترتبه على
 ذلك القول الى ان ما قبله ليس منشأً للاشكال لانه يمكن حل الدليل فيه على الطريق الموصل كما في كلام
 الامام انما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر (قوله بان الكلام الخ) حيث صرح بان تصور
 وجودي بديهي فالتنزل عنه هو القول بان تصوره كسبي وما قيل من انه يمكن ان يحمل التصور بمعنى
 العلم مطلقاً فيؤول الى ان العلم بوجودي بديهي ويكون محتملاً للثنين ككلام الامام فبعد غاية البعد
 اذ العبدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الامام الذي هو مأخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر
 منه خلاف المقصود مما لا يخفى عليه ما قل قوله فلعله اراد كانه الخ (قيل لا حاجة اليه فاننا نقول
 لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليل ولادليل عن سالتين الخ) بل نقول لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته

المسافة اعظم كانت الحركة فيها ابطاء
والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع
الخارجي والجهري منه فان الرقيق شديد
الانفعال من الدافع الخارجي والغليظ
بجلافة ورقة والغلظة تختلفان
في الزيادة والقصران وكما زادت
الغلظة زادت المقاومة وكما زادت
المقاومة زاد البطؤ فيكون الحركة
تختلف سرعة وبطؤا بحسب اختلاف
المقاومة اذا صرفت ذلك فتقول
لو كان خلاه فاذ تحرك الجسم فيه
بقوته فلا يتحرك اما ان يقطعه بالحركة
في زمان او في زمان والثاني محال
لانه يقطع البعض من المسافة قبل
قطعه الكل فحين الاول فلو فرضنا ان
يتحرك ذلك الجسم تلك القوة في فرسخ
خلال زمان وقوع الحركة في فرسخ
خلال ساعة وفي فرسخ ملامسة وفي
فرسخ ملامسة ساعات وفي ملامسة
آخر اقوامه عشر قوامه الاول ساعة
فزمان حركة ذى الماوق الثاني
كزمان حركة عديم الماوق هذا
خلف الثالث من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء انه لو كان الخلاء سواء
كان عديم اصرا او بعدا مشابها لم يكن
حصول الجسم في بعض جوانبه اولى
من حصوله في البعض الاخر فانه
لا اختلاف فيه اصلا لانتفاء الاختلاف
في العدم الصفر والبعد التشابه
الاجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة
الى الجسم على السواء فلا يكون
حصول الجسم في بعض جوانبه اولى
من حصوله في البعض الاخر فلا يمكن
الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه
لان ليس حصوله فيه اولى من حصوله
في غيره ولا يميل اليه اولى من يميل اليه
غيره واجيب عن الاول من الوجوه
الذالة على نفي الخلاء باننا نشتر ان الخلاء
عديمي قوله لو كان عديم الما قبل الزيادة

لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرفة من مفهوم وجودي اما ضروري او منته
اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) اى جواب الوجه
الاول انا (لانسلم ان وجودى حقيقته) بكنهها (متصورة بالبدية نعم انما وجود تصديق بديهي)
حاصل لمن لا يتصور منه كسب (وانه لا يستدعي تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كان احد
طرفيه انا والمشار اليه باننا حقيقة) بكنهها (غير بديهية) واذا كان وجودى متصورا بوجه ما
بديهية كان اللازم منه بدهية تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان
تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تفتت من الجزئيات اما اذا كان
مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بدهية او كسبا واذا كان مازسا لافراد لم يلزم
بدليل مركب من مقدمتين احدهما لا يجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذ لانسلم
اللازمة حيث ان كسبية شئ لا يستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حيث ان بدهية هذا العلم وان جاز
كسبيته كاحققته في مباحث العلم قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين (فان قلت يجوز ان يقال
الواجب لا تمميز ولا حال في التميز قلت ان اعتبر جزئي التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب
في التعريف وبه يتم المطلوب وان اخذا سالبين فلا شك ان المعرفة هو السلب المضاف من حيث انه
مضاف فيدخل الاضافة الثبوتية كاحققته الشارح في حواشيه الصغرى على ان جزئية الثبوت الذي
لوحظ في سلب شئ من شئ يكتفي في المطلوب قيل فيه نظرا لان المراد من وجودية اجزاء المعرفة
ان لا يكون السلب جزأ من مفهومها وهذا لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب
وانت خبير بأن هذا ما ذكره في جواب التزل الاول (قوله سلبين) اى مفهومين يكون ماهيتهما
بمجرد الساب من غير اضافة الى شئ (قوله لا يعقل الخ) لانه رفع لثبوت شئ في نفسه او لغيره
(قوله من مفهوم وجودى) اعتبر وجوده في نفسه اول شئ وراعا ان ما حررنا لك في توجيه الاستدلال
الى ههنا يدفع الشكوك التي عرضت للتأخير في هذا الكتاب ان اخذت الفطانة يدك فلا تصرح به
محافظة السامع والانتباه (قوله نعم انما وجود الخ) تصديق المبدء اورد سندا للتع كانه قيل لانسلم
ان تصوره بالكنه بديهي فان البديهي الذي لاشبهه لنا في حصوله هو التصديق بانما وجود وهو
لا يستدعي تصور وجودى بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء المستدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية
يستتبع تصور المحمول المضاف الى الموضوع مثلا التصديق بأن زيدا قائم يستلزم تصور القيام المضاف
الى زيد وبما حررنا دفع ما قيل ان التصديق المذكور لا يستدعي تصور وجودى اصلا لا بالوجه ولا بالكنه
اذ لا مدخل له في ذلك التصديق انما يستدعي تصور الوجود المطلق فالواجب ان يقول لا يستدعي
تصور الوجود المطلق بالكنه بل باعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف
عليه بل استدعاء الملزوم اللازم واما نفي استدعاء تصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له
في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره نقوا قوله وانه لا يستدعي تصور وجودى
بالكنه (فان قلت حق العبارة ان يقول تصور الوجود لان احد طرفي التصديق هو الوجود
لا وجودى فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودى لان الكلام في تصور حقيقته
نعم ان نسبة الوجود الى انا التي هي النسبة الحكمية هي معنى وجودى فلا بد من تصوره قطعاً ولو باعتبار
(قوله كان احد طرفيه) يعني كان طرفي التصديق المذكور او احد طرفي وجودى غير متصور
بالكنه وجودى ايضا غير متصور بالكنه وفي هذا تغليب لقوله للتع المذكور بان كون وجودى متصورا
بالكنه بالبدية يستلزم ان يكون المشار اليه بانما تصورا بالكنه بالبدية وليس فليس (قوله واذا
كان وجودى) اى المقيد (قوله تصور الوجود المطلق بوجه ما) اى بالوجه الذي اعتبر في المقيد
لكونه بهذا الاعتبار جزأ منه فلا يرد ما بثوهم من منع الملازمة مستندا به يجوز ان يصور المقيد
بوجه ولا يتصور المطلق اصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان مازسا لافراد لم يلزم من تصور
افراد بالكنه بديهية تصور مازسا اصلا (هذا اذا كان الخ) اى هذا الجواب الذي ذكره المصنف

والقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار العرض والعدي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار العرض واجب من الوجه الاول من ان الوجوه الدالة على ان الخلا ليس موجودى باقالاتم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد وجودى لم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه حينئذ لم يتجزأ مجرد عن بعد التحكك قلنا لانهم بل غايته انه لا يحسن بالبعدين معاً وعدم الاحساس بالبعدين معاً لاستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالم في حيز خردة الذى هو محال واجيب عن الثانى من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس موجودى بان مجرد البعد لعرض قوله لو كان مجرد لعرض لكان المتقترالى المحل مستغنيا عنه لعرض قلنا لانهم انه اذا كان مجرد البعد من المحل لعرض يلزم ان يكون البعد لذاته متقترالى المحل فان ذات البعد من حيث هى لا تقتضى الفنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون مجرد البعد لعرض مستلزماً لمتقترائه الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس موجودى بان البعد مجرد المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول مجرد الحركة لا يرجب امتناع حركة البعد مادياً بل يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا يمنع قبول الحركة واجيب عن الثانى من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الحركة لذاته تقتضى زماناً لانها لو لم تقتضى الحركة لذاتها زماناً لكانت الحركة في الخلا لا في زمان وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هى لا تنقر الا على مسافة نهى ، ومتعزبة باقسام المسافة

من تصور افراده بالكنه بدهة تصور مارضها اصلاً فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك المعارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وايضاً اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك المعارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصوراً قلت يكفينا تصور ذلك المعارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذا ان المفهوم مارضين لحقيقتهما (قوله) في النزول اولاً (لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى قلنا ممنوع ثم لا بد من دليل هو ضرورى) اى معلوم بالضرورة و (اما وجوده فلا اذ قد لا يكون له) اى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجودى يكون عديم ايضاً كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فاننا نستدل بصدق القدمين) في نفس الامر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه قال فان الدليل والمدلول على تقدير تسليم كونه معنى واحداً مشتركاً وكونه ذاتياً لما تحته واما اذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودى متصوراً بالكنه بالبدهة بمنع كون الوجود مشتركاً معنى ومنع كونه ذاتياً لما تحته فان تصور العروض بالكنه بالبدهة لا يستلزم تصور مارضها اصلاً لا بالوجه ولا بالكنه فضلاً عن ان يكون بديهاً (قوله المحمول الخ) ابراد ان على قوله واذا كان مارضاً الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه مارضاً لا يحتاج الى اثبات ان تصور لا خصوصية فرد منه فاذا كان التصديق المذكور بديهاً كان ذلك المعارض متصوراً بالكنه بالبدهة من غير احتياج الى ان بدهته فرد منه يستلزم بدهته والثاني اثبات لزوم المذكور بان تصور العروض مطلقاً وان لم يستلزم تصور مارضها لكنه يستلزمه فيجاءن فيه لاثبات قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودى فيكون مدلوله حاصله في الذهن اذ لا يمكن ان يكون الوجه آلة للملاحظة ذى الوجه الا بعد حصوله في الذهن ومدلول وجودى هو ذلك المعارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصوراً (قوله قلت يكفينا الخ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لا يثبت المطلوب اعنى تصور الوجود المطلق بالكنه لانه يكفينا في التصديق المذكور تصور ذلك المعارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله وايضاً اذا قلت الخ ومحصله ان التنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذى قد يكون مارضاً لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزءاً من حقيقة وجودى ولا من مفهومه لكان اشمل وكأثره لم يتعرض له لثوره واعتراض عليه بأن محل النزاع لا بد ان يكون محرراً مشتركاً تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك المفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بدهته فالتنع ساقط واما الامر الآخر فذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف تصور النزاع فيه فافيه النزاع ثبت بدليل بدهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان المحرر المشترك بحسب التصور ليس المفهوم الكون وان الامر الآخر هو حقيقة الوجود ليس بتصور لاحد من المتنازعين (قوله وليس يلزم الخ) جواب عن الثانى بان النزاع في ان تصور حقيقة الوجود التى هو بها هو بديهاً لا اللازم بذكر ان يكون المفهوم الذى وضع لفظ الوجود له جزءاً من مفهوم وضع لفظ وجودى له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزماً لتصور ذلك المفهوم لان يكون حقيقته حراً من حقيقته ففى تقدير فرض تصور حقيقة وجودى بالكنه بديهة لا يلزم تصور حقيقة ذلك المعارض اصلاً (قوله لجواز الخ) تعليل للنفي المذكور بجواز كون ذلك المفهومين الذين وضع لفظ الوجود وجودى اهما عارضين لحقيقتهما فلا يلزم من جزئية المفهوم المفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة وهذا ما سدى في حل هذا السؤال والجواب والناظر في الكتاب بعضهم لم يتعرضوا ويضربون ذوا بما لا يرضى بعمارة الادب الكرية قوله (نوح بل سلككم) ثم بداى في التوبة والشوب والحق والحصول على ذلك الصديق والاتصاف لشابهته لعماء الحقيق كما سيصرح به الشارح (قوله فاننا نستدل الخ) تعليل لى لقوله اذ قد لا يكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل ائله (قوله نستدل بصدق القدمين) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية

قد يكونان معاهد مبين. والحاصل اننا كما توصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعالم بوجودهما الى المدلول كذلت توصل بتصور اجزاء المعرفة لا بالعالم بوجودها الى المعرفة فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرفة والدليل سواء كان وجوديا او عديا لا بد ان يعلم بوجود في الذهن ويكون بديهيا او منتهايا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) في النزول ثانيا (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك الباري ممنوع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المستبعد في الايجاب اعم من وجوده. الوجه (الثاني) من الوجوه الدالة على بدهية تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشيء اما موجود او معدوم) تصديق (بديهي) وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون تصور الوجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغيرهما الذي هو الاثنية او مستلزم لتصورهما السبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اي هذا التصديق

لما في نفس الامر وهو لا يقتضي وجودا النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج كما في قولنا اجتماع النقيضين محال بل ان يكون من المفهومات التي في نفس الامر من غير فرض غرض واعتبار معتبر وسبب تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله فان الدليل والمدلول) الصواب تركه لكونه مذكورا في السابق (قوله والحاصل الخ) يعني ان هذا الكلام على سبيل التظهير الكلام في كون تصور وجودي كسبيا (قوله فان قيل) تحرير للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يدفع الجواب المذكور اي المراد من الوجود الذهني لا الخارجي وحيث لا شك في لزوم كون وجوده اي تصوره بديهيا (قوله بذلك يتم مقصودنا) لانه اذا كان وجوده الذهني بديهيا يكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه ايضا بديهيا (قوله ان سلم الوجود الخ) اي اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجودا ذهنيا بل هو تعلق بين العالم والمعلوم وان سلم فاللازم من كونه معلوما ان يكون وجودا في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهيا (قوله بل الموجبة ما حكم فيه الخ) فان الايجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود اذ قد لا يكون لشيء منهما وجود فكيف يحدد ان في الوجود (قوله وقد لا يوجد الخ) المقدمة مما لاحاجة اليه بعد ذكر انهما قد لا يوجدان الا انه ذكرها لدفع ان يقال ان القضية التي لا يوجد فيها الطرفان وان كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سلبية فان قولنا شريك الباري ممنوع معناه انه ليس بوجود بالضرورة (قوله كذلك زيد اعمى) فان الاعمى لكون العمى مأخوذا في مفهومه ممنوع وجوده مع اتحاده زيد في الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود في نفسه فله وجود رابطي قلت ان اردت به الاتحاد في الصدق او الاتصاف بالبداء فليس ههنا وجود مقيد ليستدل بدهيته على بدهية الوجود المطلق وان اردت به شيئا آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه مما خفي على اقوام (قوله وكذا يتوقف الخ) ذكره استطرادا لفائدة يناسب هذا المقام قوله الذي هو الاثنية او مستلزم ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله او مستلزم لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنية تصور التغاير لان نفسه وان كان صفة لتصور لا يصح قوله هو الاثنية الا ان يحمل على حذف المضاف اي تصور الاثنية قلت يجوز ان يكون صفة للتغاير اذ ليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجي بل الاستلزام الذهني اعني الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال (قوله الذي هو الاثنية) صفة لتصور والمضاف محذوف اي هو تصور الاثنية ولا يجوز ان يكون صفة للتغاير لان او مستلزم عطف على الاثنية والتغاير ليس مستلزما لتصور الاثنية بل لنفسها وما قيل ان التغاير مستلزم لتصور الاثنية

(بديهي)

بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الامع الزمان فتقول الحركة في مسافة فرسخ تستدعي قدرا من الزمان لا هي هي وقدرا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق والزمان المستحق بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة القوام ويطول بسبب غاظ ما فيها فاذا كان كذلك فان زمان يستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة فسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فسبب ما في المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب ما في المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق الغليظ والحاصل ان الخلف الذي اثبت انما يتم لوجعل الزمان ~~مكمله~~ في مقابلة العائق اما اذا جعل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كان الحركة الخلاقية واقعة في الزمان الذي يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق وتدفع الخلف واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاه بأن الخلاه بعد مشابه مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل يجوع العالم حاصل في مجموعه واما

حصول بعض الاجسام في بعض
الجوانب فلما بينهما من الملازمة والمنافرة
واقترناء القرب والبعد من تلك
الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاه
بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد
عنها ويحصل الملازمة بينهما والمنافرة
بسببها فان الارض بسبب طبيعتها
المقتضية لنقل المطلق تنافر المحيط
وتلازم المركز فتقتضي القرب
من المركز والبعد من المحيط والنار
بسبب طبيعتها المقتضية للنفقة المطلقة
تلازم المحيط وتنافر المركز فيقتضي
القرب من المحيط والبعد عن المركز
وعرض دليل القائلين بان المكان
هو السطح الباطن بان القول بالسطح
باطل لانه لو كان المكان عبارة
عن السطح الباطن لماوى والمماس
للسطح الظاهر من المحوى بسبب
الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل
تنتهى الابعاد بان الملازمة ان كل
جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن
لماوى فالجسم لماوى له حيز وحيزه
هو السطح لماوى المماس للسطح
الظاهر له وهلم جرا ويلزم التس
ولقائل ان يقول لان كل جسم له
مكان فان القائل بان المكان هو السطح
يقول ان الاجسام تنتهى الى جسم
ليس له حيز وله وضع وايضا لو كان
المكان عبارة عن السطح الباطن
لماوى المماس للسطح الظاهر
من المحوى لما كان الحجر الساكن عند
جريان الماء عليه ساكنا في مكانه
واللازم باطل بالضرورة بان
الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح
الى سطح آخر على تقدير ان يكون
المكان هو السطح والجسم عند جريان
الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى
آخر سطح آخر فيكون مفرقا
فلا يكون ساكنا لا يقال ساكن الحجر
بقائه نسبته مع الساكنات والحجر

(بديهي مطلقا) اى بجميع اجزائه (فصادرة) لان الوجود من جهة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع
بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (او)
زعمت (ان الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج الى استدلال
(لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون
الحكم في نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق (بديهي مطلقا ولا مصادرة لان البديهي) مطلقا
في نفس الامر (ما يتوقف على بدهية اجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم
ببدهيته) مطلقا (على العلم ببدهية اجزائه) اى العلم ببدهية كل واحد منها مفصلا
(بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبه والحيوان
علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود
جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم
بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببدهية جزء معين منه بخصوصه
حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة
فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته
فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فلاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية
مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل ثم اذا كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم
ان الوجود والعدم والشئ الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي
مطلقا لم يصح الاستدلال ببدهيته على بدهية شئ منها لانه دور (وجوابه) اى جواب الوجه
الثاني (انه يكتفى بتصورها) اى تصور الموجود والمعدوم (بوجهما) والنزاع انما وقع في التصور
واعتماد حصول التغير في الذهن عليها وحصول التصور اصليا تكلف (قوله اى بجميع اجزائه)
لاخفاء ان الاستدلال المذكور لا يتوقف على كون تصورات الاطراف اجزاء للتصديق فان السابق على
التصديق البديهي سواء كان شرطا او شرط الادان يكون بديهيا وكذا الاعتراض عليه لا يتوقف على ذلك اذ
يصح ان يقال ان زعمت انه بديهي مطلقا اى بجميع ما يتوقف عليه فصادرة وان زعمت انه بديهي باعتبار
الحكم لم ينفع تفسير الشارح الاطلاق بقوله بجميع اجزائه لما لا وجد له الا ان يقال انه جرى على اصطلاح
الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من شايح فكره (قوله لان ببدهيته الخ) هذه المقدمة
لادخل لها في الجواب ولعله زادها يانا لمنشا غلط السائل بانه لم يفرق بين البدهية والعلم بالبدهية
(قوله بل يستتبعه) اى قد يستتبع العلم ببدهية التصديق مطلقا اجمالا العلم ببدهية اجزائه مفصلا تقوية
لعدم التوقف وبيان لجواز اكتساب العلم ببدهية الاجزاء مفصلا اى العلم بخصوصيتها من
العلم ببدهية التصديق مطلقا اى اجمالا (قوله اذا علم الخ) بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم ببدهية
التصديق بدليل حصوله للبدهية والحيوان من غير علم بحال الاجزاء تفصيلا (قوله فاذا اريد الخ) بيان
لاستبعاد العلم ببدهية الاجزاء مفصلا حيث علم منه بدهية الوجود بخصوصه (قوله بكلية كبرى
الاول) اى بالكبرى الكلية اذ لا يتوقف انتاج الشكل الاول على العلم بالكبرى الكلية (قوله يختلف
باختلاف العنوان) علما وجهلا ببدهية وكسبا (قوله مندرجة فيها بالقوة) اى حال كون تلك الاحكام
بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظا باعتبار صدقه على
افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها قوله لم يصح الاستدلال
ببدهيته الخ) قيل يجوز ان يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد بخصوصه ثم ينسب احكام الآحاد
ويبقى حكم الكل فيصح الاستدلال في هذه الصورة ايضا بالدور وليس بشئ لان العلم بالكلية اذا لم
يكن بديهيا في نفس الامر بل مستفادا من احكام كل فرد ونازع الخصم فيه فاضطر الى اثباته باحكام
الافراد ولو فرض مسامحة الخصم فلا بد في كونه علما من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالا فلو استدلل
على احكام افراد لدار (قوله انما وقع في التصور بالكسبة) لا ينبغي ان النزاع ان كان في التصور بالكسبة

بالكنه • الوجه الثالث • وانما ينهض جهة على من يعترف بأن الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (متسببا فاما بالحد او بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باعلان اما تعريفه بالحد فلان الحد) كاسر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا (فاجزؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية اولا) يكون اجزؤه وجودات بل ماليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا (لابد ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد (فلا وجود) هناك اصلا لا ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (مارضاهها مسييا من اجتماعها فتكون هي) اى تلك الاجزاء (علل الوجود ومروضاته) لكونه مسييا من اجتماعها مارضاهها (لاجزائه) فيكون

بمعنى حصول الشيء بنفسه فالملطوب ثابت لاننا لم قطعنا ان الوجود في هذا التصديق البدهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه وان كان في التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتيائه فلا لكن قوله يكفي تصورها بوجه ما يشعر بالاول فتدبر (قوله على من يعترف الخ) واما من يقول بامتناع تصوره فلا ينهض جهة عليه لان امتناع الحد والرسم لا يستلزم ان يكون متصورا بالبدئية لجواز امتناع تصوره (قوله لانحصار الخ) واما الرسم الاكل واسمى رسما فهو في الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم الحاصلين (قوله بسيط) اى ذهنا وخارجا فان الدليل المذكور لوثم لا فاد في التركيب مطلقا كالايتحي (قوله فاجزؤه) اى كلها او بعضها فيكون معنى قوله اولا السلب الكلي اى لا يكون شيء منها وجودا ولا يجوز حله على الايجاب الكلي وقوله اولا على رفضه اذ لا يصح حينئذ قوله والا فلا وجود هناك ولك ان تحمل الاول على الايجاب الكلي والثاني على السلب الكلي ووجود الشق والثالث اعني ان يكون بعض اجزائه وجودات وبعضها ماليست وحوادث لا يضر لانه باطل بما بطل به الشق لاول قوله فيكون الجزء مساويا للكل) اى يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا لكله وذلك باطل وانما قدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الاطلاق الا يرى ان طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزأ منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيط مساو لكاه في الاسم والحد كما سيصرح به ثم الجزء الخارجي لا يساوي كاه في الماهية الخارجية اعني الهوية • فان قلت مقصود المستدل ان اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقا لان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخلا في نفسه وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه قات لفظ المساواة بأي هذه الارادة كالايتحي (قوله فيكون الجزء مساويا للكل) لانه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متميزة بحسب الخصوصيات اعني الفصول والتخصيصات فيكون الجزء مساويا لكاه في الدعوية او الجمعية ومساواة الجزء من حيث انه جزء لكاه في الماهية النوعية او الجمعية باطل لانه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا وانما قلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساو لكاه في الماهية النوعية لكن لا من حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم ان التخصيص يميز الماهية المعقولة للاحتراز مما ذكر تخصيص من غير تخصيص فان الجزء له ماهية الخارجية من حيث انه جزء ايضا لا يساوي كاه في الماهية كالهوي والصورة للجسم (قوله اولا يكون الخ) الظاهر اولا وجودات لكن لما لم يكن التردد بين الموجودات واللا موجودات اعني العدميات حاصرا لعدم انحصار الالهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بماليست بموجودات اى بما يصدق عليه اذا ليست وجودات لينحصر (قوله الا تلك الاجزاء) او الاجتماع الذي هو نسبة بين تلك الاجزاء ولا شك انه ليس بوجود قوله مارضاهها) اذ لا شك في انه ليس منفصلا واجنيا عنه بالكلية (قوله لكونه مسييا من اجتماعها) فهي علل له بشرط الاجتماع اذ لا يجوز ان لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه امرا اعتباريا (قوله مارضاهها) فهي معروضاته (قوله في فاعل الوجود او قائله) اورد كلمة

(التركيب)

عند جريان الماء عليه نسبتته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء نسبة الجمر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما يبق نسبتته الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون بقاء نسبتته مع السواكن ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لامفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فلي هذا يكون السكون بالنسبة الى الجمر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان وتقصه والمتكهن بحاله كما اذا تكعب شجرة فان السطح المحيط بالشجرة عند تكعبها ا كبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالتكهن باق بحاله مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس اى كما اذا جعلت شجرة كرة فان السطح المحيط بالشجرة عند كرتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لان ان السطح عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحاله فان الشجرة عند تكعبها على هيئة وشكل لم تكن عند كرتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة نخلنا الوسط اول زمان الارتفاع الى لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وحينئذ اما ان يكون حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة اولا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم ينتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل

التركيب في قاع الوجود او قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فذلك (الاجزاء تنصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لساير الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حيثئذ اجتماع التقيضين وقد يقال (لو كان للوجود اجزاء فذلك الاجزاء (اما ان تنصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو امامه او متأخر عنه (او) ينصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذى هو المركب (فيقدم الشئ) اى الوجود (على نفسه او لا تنصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تنصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) اعني تلك الاجزاء لئى لم تنصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلو جهن احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والزراع فيه) لافى وجه يمكن استفادته

اولان التركيب في امر واحد له اعتبارات فلو اورد الواو لتوهم ان التركيب حاصل في امرين متغايرين (قوله اما بالوجود) اى المطلق (قوله صفة للجزء) اى قائم به (قوله او بالعدم) اى بسلب الوجود المطلق ادلا واسطة بين التقيضين قوله فيلزم اجتماع التقيضين لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذى هو الوجود (قوله اجتماع التقيضين) اذ لا شك ان الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماعه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به فاجتماع اجتماع الصفة مع الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى ان يكون الوجود حاصلًا وكونها معدومة يقتضى عدم حصوله فيكون الوجود حاصلًا وغير حاصل (قوله فذلك الاجزاء) اى من حيث انها اجزاء داخلية في قوامه قوله بوجود مع او بعد (المراد بالمعية والبعية الذاتيتان لا الزمانيتان والافلاستحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانًا وهما بحث وهو ان التردد اما بالنسبة الى المعية والبعية والتبعية مع نفس الوجود فعلى الاول والاستحالة في تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثانى لاستحالة في تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئها فيوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزئها وليس في هذا تقدم الشئ على نفسه والجواب ان اختيار الشئ انما نقول يلزم تقدم الشئ على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة في نفسها يوجد بوصفها باعتبار وجودها اى بعد وجودها في نفسها البنية فان الجسم الابيض مقام به البياض الموجود ولا يعقل ان يقال قام به البياض المعدوم اولًا ثم وجد فوجد ماهية الوجود الموجود على القرص مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئها المستلزم لعروضها لهما فاذا فرض اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودها تقدم الشئ على نفسه بلا محالة فتأمل قوله فليس الجزء متقدما فان قلت فيهما فساد آخر غير ما ذكر بناء على ان في المعية مغايرة الشئ لنفسه وفي البعية تلك المغايرة مع التقدم كما في التبعية فلم يعرض له قلت لافساد فيما ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار والاستحالة ايضا في تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار في الثالث قلت بمنوع لان ذات الشئ لا يمكن ان يتأخر عن اعتبار معه (قوله فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كاه) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها اجزائه متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحثية اندفع ما تمحير في دفعه بالظنون من ان الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده واما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيحوز ان يكون وجود الجزء متأخرًا عن نفس الوجود (قوله فيقدم الشئ الخ) ضرورة ان تقدم الفرد الذى ينصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق (قوله فلا شك انها الخ) لعدم الوسيلة بين التقيضين قوله ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) فان قلت لنخصيصه بالرسم بما لا فائدة فيه لان المعروف يجب كونه اعرف سواء كان رسمًا او حادًا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون بالاجزاء والاعرف لا محالة من الكل فلا يصدق المقدمة الثانية وهي قولنا لا اعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا

الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن الخلا لزم من حركة بقعة تدافع جلة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوا او كان فارغا ولثانى هو المطلوب والاول لا يتخلوا اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة التنقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا او الثانى بطلان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكل في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقعة حركة جلة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال يتخلل ما وراءه ويتكاثف قدامه لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقبيه مقدار آخر ازيد او ناقص لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهوى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقاتل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما قال الفصل الثالث في الكيف الاستقرار دل على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة لكيفيات المحسوسة والفسائية والمختصة بالكميات والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في قسمها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات والافاقعالات لانفعال الحس عنها اولاولا انها تابعة لمزاج اما بالانحصار كحلاوة العسل وحارة الدم او بالتوسع كحرارة النار وبرودة الماء وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات

اول لتكيف الياض بها ولا والخفة
والثقل والصلابة واللين والطلاسة
والخشونة والحروف والى
البصرات وهى الالوان والاضواء
والى المجموعات وهى الاصوات
والى المدونات وهى العلوم والى
المشهورات وهى الروايع اقول
لما فرغ من الفصل الثانى فى مباحث
الكيمى شرح فى الفصل الثالث فى مباحث
الكيف والاستقراء دل على انحصار
هذه المقالة اى مقولة الكيف فى اقسام
اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات
النفسانية والكيفيات المختصة
بالكميات والكيفيات الاستعدادية
وقد يعبر عنها بالاستعدادات
ووجه الحصر ان الكيفيات اما
ان تكون محسوسة باحدى الحواس
الخمسة البصر والسمع والبصر
والذوق والشم وهى التفاعليات
والانفعالات اولاً تكون محسوسة
باحدى الحواس الخمسة وحينئذ اما ان
تكون مختصة بذوات الانفس وهى
الكيفيات النفسانية اولاً تكون
مختصة بذوات الانفس وحينئذ اما
ان تكون مختصة بالكميات وهى
الكيفيات المختصة بالكميات اولاً
تكون مختصة بالكميات وهى
الاستعدادات اما القسم الاول اى
الكيفيات المحسوسة فقد بدأ به لانه
اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث
الاول فى اقسامها الثانى فى تحقيق
المبهمات الثالث فى تحقيق البصرات
الرابع فى تحقيق المجموعات الخامس
فى تحقيق العلوم السادس فى تحقيق
المشهورات السابع فى اقسام
الكيفيات المحسوسة والكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفة
الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وان كانت غير راسخة

من الرسم (الثانى ان الرسم يجب ان يصحكون بالاعرف) لاسم فى شرائط العرف (ولا اعرف
من الوجود بالاستقراء) فاننا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نساو له تعريفه به
(وايضا فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم
بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضا فالقيض) من المبدأ القياض (عام) والنفس
الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف القياض الا على اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى القياض اقرب (والاعم) لاشك انه
(اقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده له من غير
عكس) كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تقتصر فى العام اصلا فيكون
اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه
فيها (اكثر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا
نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولاً (ان اجزاءه) التى يحد بها (وجودات قولك فالجزء

الدليل وقيد نظر ظاهر (قوله بالاعرف) اى بما هو اقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يمرى هذا الوجه
فى امتناع التعديد لان الاجزاء تقدم معرفتها على معرفة الحدود قطعاً ومن هذا ظهر ان اشتراط
الاعرفية فى مطلق العرف انما هو بالنظر الى بعض افراده (قوله اعرف الخ) فتنفى الاعرفية فى المتن اما
كتابة عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم فى العرف بناء على ان المساواة فلا يتحقق بين الشئين فهى كالمعدوم
واما كفاء على ما هو المقصود فانه اذا لم يكن اعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد ما يساويه بناء على
ان شرطه الاعرفية (قوله وايضا فهو الخ) عطف على قوله بالاستقراء قوله اعم المفهومات فان قلت
الامكان مثلا مساو له ان اخذ اعم من الخارجى والذهنى وان خص بالخارجى كما هو عند المتكلمين فهو
اعم لا يقال لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم منه فلا يتقدم فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا
المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئته عكسها ووجه لا تقرىب حينئذ قوله
والاعم جزء الاخص فالتأخر ان المراد انه اعم المفهومات التى يحاول تعريفها بها (قوله اعم المفهومات)
لا ينفى ان الوجود ليس اعم المفهومات جلا اذ لا يحمل الا على افراده ولا يتحقق لعدم تحققه فى الامور العدمية
وايضا الامكان العام لشموله المعدوم اعم منه والشئية تساويه والجواب ان المراد اعم المفهومات من حيث
الحل اشتقاقاً فان كل مفهوم موجود لكونه حاصل في الذهن وليس كل موجود مفهوم لان بعض
الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا اندفع الاعتراض الثانى لان الامكان والشئية
من حيث حصولهما فى الذهن اخص منه وان كانا من حيث ذاتهما اعم منه او مساويا له وبهذا القدر
يتم غرضنا وهو كونه اعرف من كل ما نحاول تعريفه به لان التعريف بالشئ انما يكون بعد حصوله
فى الذهن ولا يحتاج الى اثبات اعرفيته من كل ما سواه سواء كان مفهوماً بالفعل اولا (قوله والاعم
جزء الاخص) منشأه عدم الفرق بين حل الذات والعرضى قوله وايضا فالقيض عام التظاهر
انه دليل ان الاعرفية اعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لاعلة ثالث الاعرفية
الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحله الشارح فى تحقيق الجواب عليه (قوله وايضا فالقيض
عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص لاعلى وايضا الاول لانه لا بد فى هذا الوجه من
اعتبار كونه اعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام (قوله والاعم لاشك الخ) اى الاعم
من حيث عمومته وان كان منحصرا فى الخاص اقل منه شرطا ومعاندا ضرورة اشتغاله على امر زائد
على العام (قوله انما نختار ان اجزاءه الخ) لا ينفى ان هذا الجواب انما يتم اذا حل التزديد المذكور
بقوله ان اجزاءه او موجودات اولا على انه يطلق عليها الموجودات اولا اذ حينئذ يمكن ان يقال
انها متخالفة الماهيات فلا يلزم مساواة الجزء لكل فى الحقيقة وكذا الجواب الذى ذكره
الشارح مبنى على حل التزديد المذكور على انه يصدق عليها الموجودات اولا فانه حينئذ يتجه
ان يقال يجوز ان يكون صدق الوجود عليها صدقاً عرضياً فلا يلزم المساواة المذكورة واما اذا حل

كحمة الجبل وصفرة الوجبل ثميت
انفعاليات وانما سميت الاول
بالانفعالات لوجهين احدهما انها
يحدث منها انفعال في الحواس
عند الاختساس بها والثاني انها يحدث
نابعة للزجاج اما بحسب الشخص
كحلاوة العسل وحرة الدم فان كل
واحدة منهما تابعة للزجاج الذي لا يتحقق
الا عند انفعال المواد واما بحسب
النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان
حصول الحرارة في النار والبرودة
في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن
من شان نوع الحرارة ونوع البرودة
ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو
المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات
ولم تسم بالانفعاليات وان جاز لتسميتها
بالانفعاليات بالوجهين لانها السرعة
زوالها وقصر مدتها منعت اسم
جنسها كما يقال للقليل انه ليس بشيء
وسميت باسم الامر الذي هو في الجدد
والتغير وهو الانفعال فيكون هذا
الاسم مقولا اليها بالماهية والكيفيات
المحصوسة تقسم بانقسام الحواس
الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ويسمى هذه الكيفيات الاربع الكيفيات
الاول تكيف البسائط العنصرية بها
غير خالية منها بخلاف سائر الكيفيات
الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا
وبالذات بخلاف البواق فانها ملموسة
بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة
الخفة والثقيل والصلابة واللين
واللينة والخشونة وانما قدم البص
عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة
الى كل حيوان فان جميع الحيوانات
يدركها ولا نجد جمعا من الاجسام
خاليا عنها والى البصريات وهي
الالوان والاضواء والى المسمومات
وهي الاصوات والحروف والى

مساو لكل في تمام (الماهية قلنا بتنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي) اي حقائق
الاشياء (متخالفة) فكذلك الوجودات الواقعة اجزاء الوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب
منها وقد سبقت منا الاشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهييا او كسييا مبني على كونه مفهوما
واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسي
او يقال كله كسي اذ ليس كنهه شيء من الحقائق الموجودة بديهييا فالاولى في الجواب ان يقال
اجزائه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء لكل في الماهية لجواز ان يكون صدق
الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه ~~كذلك~~
ونختار ثانيا ان اجزائه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر
قلنا نعم) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد
من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لاقى قائله او فاعله (ثم
ما ذكرته مقوض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه في السكجيين مثلا) فنقول
ان كانت اجزائه سكجيينا يساوي الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكجيينا فان حصل
عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها ماض لها هو السكجيين كان التركيب في حلل
السكجيين ومعرضاته لافيه وان لم يحصل كان السكجيين محض مالم يسكجيين (قوله)
في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تصف بالوجود او بعدم قلنا كسائر المركبات)
المعلومة التركيب (اذا جزاؤها لا تخلو عنها وعن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا
اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلي الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع

التزديد المذكور على ان حقيقتها اما وجودات اي وجود مع خصوصيات اعتبرت معه على مامر
فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه وحيث ان الجواب باختيار الشق الثاني وهو ان اجزائه
مالم يست بوجودات كما سيأتي (قوله وقد سبقتنا مناقض) بقوله واما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك
وجود مطلق متصور بديهي او كسي (قوله واما على تقدير الخ) عطف على قوله وقد سبقتنا وليس
داخلا تحت الاشارة حتى يرد انه ليس مشارا اليه فيما سبق (قوله فالناسب الخ) لاما قاله المصنف
من انه كسي فانه غير مناسب على ذلك التقدير وفيه اشارة الى صحته بناء على جواز القول بكون
الوجود معنى مشتركا مع القول بأن وجود كل شيء نفسه وان لم يكن مذهبيا لاحد ومن هذا ظهر
وجه قوله والاولى دون ان يقول والصواب وانما كان جواب الشارح اولى لمناسبة القول باشتراك
الوجود معنى قوله فالاولى في الجواب الخ) قد بيناه على ان لفظ المساواة مانع من حل التزديد
السابق على ان اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود اولا حتى يندفع هذا الجواب نعم لو قرر
ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار انها ليست بوجودات (قوله ولا استحالة الخ)
بل هو واقع فان كل صادق على جزئه الذهني صدقا عرضيا كالانسان بالنسبة الى الحيوان (قوله)
لا تخلو عنها او عن نقيضها) اي عن الانصاف بها او عن الانصاف بنقيضها (قوله اما دار) اي تصف
بدار او تصف بليست بدار قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين
على تقدير ان تصف اجزاء الوجود بعدم كان باعتبار ان انصاف الجزء بعدم يستلزم انصاف الكل الذي
هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار لان انصاف جزء من الدار بلسبها لا يقتضي انصاف كلها به
فلانقضى ويمكن ان يقال اذا كان جزء الدار متصفا بلسبها فلاشك ان الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع
الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجود
ايضا فان بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير انصاف اجزاء الوجود بعدم على هذا فالامر
ظاهرا وان بناء على ما ذكرته من ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض ايضا لان مقدمات
الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة في تمثيل احدى المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يضرب
في النقض وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كنبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشيء

النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أي العدم (بالعدم وأنه) أي الوجود بل العدم أيضا (من العقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم بنقيضه أو تقوم به بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق من أن المعتبر في التصديق شرطا أو شرطاً هو ذات التصور الساذج لا مفهوم العارض لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لأن المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه أو تقوم به بالنقيضين ليس الاجتماع النقيضين وعدم الحكم إذا كان عارضا لازما لما صدق عليه التصور فإذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود أصل الفساد سواء كان العارض جزءاً أو شرطاً أم لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت إليه القوم على ما نقله في حاشية المطالع فتأمل (قوله يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الأول من الوجوه المذكورة في الوجود ولا يلزم جريان جميع الوجوه المذكورة سابقاً في كونه نقيضاً (قوله والحق الخ) جواب عن الاستدلال الثاني بطريق الحل قوله وأنه أي الوجود بل العدم أيضاً من العقولات الثانية (الخ) أشار بقوله بل العدم إلى وجه تأويل أفراد الضمير مع أن الظاهر فأنهما لاقتضاء السياق رجوعه إليهما وههنا بحث وهو أن كون الوجود متصفا بالعدم عند اللاسفة إنما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص الواجب الذي ادعوا أنه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه فيقتضئ نقول كيف يستقيم عدم الوجود المطلق من العقولات الثانية والمقول الثاني كإسقاط عبارة عما لا يعقل إلا عارضا لمقول آخر ولم يكن في الإعيان ما يباينها وللوجود المطلق ما يباينها في الإعيان عندهم وهو الوجود الواجب وهذا البحث أورد به بعض المتأخرين وقد صحب بأن المراد بالمطابق الخارجى المنفى في العقولات الثانية موجود خارجي إذا جرد عن الشخصيات حصل منه في الذهن ما يسمى بمقولاتنا على ما سيجئ في تحقيق كلية الكل ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المقول السابق ذاتياً له والوجود المطلق ليس ذاتياً للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بأنه مقول عليها بالتشكيك وفيه أن التعريف ذكر في حواشى التحرير أن ليس في الخارج ما يباين الكلية كما كان للسواد المقول ما يباينها في الخارج ولا تلك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض جزئياته فيهم أن المطابق بالمعنى العام بما ذكر من في العقولات الثانية على أن أفرادها المضمولة هي عليها بالمواطأة إذا كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها المعروضات في ضمن تلك الأفراد الموجودة حيثئذ فلا يكون عروضها المقولات الأولى إلا في الخارج فيلزم حينئذ انقضاء الشرط الآخروا لا ظهر في الجواب عن الأصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه أنه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لأن هناك ذاتاً ووجوداً هو عينه ولا يخفى على عاقل أن ما محل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه صانعاً للعالم كما أن ما صدق عليه الضحك والشيء وغيرهما من المفاهيم مواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه وهذا نظير ما ذكره من أن صفات الباري تعالى عين ذاته فإن الشارح الحق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة لأن هناك ذاتاً وصفة هي عينه قال ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها أو غيراتها من الذات وحدها فإن قلت يلزم على هذا أن لا يكون الباري عز وجل موجوداً عندهم تعالى بما يقول الظالمون علواً كبيراً قلت أن أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلتزمونه بلا شبهة وأن أريد أن لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطأة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجب وغيره تستر وقول على سبيل الشبه والجهاز هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة خذلهم الله فيلزم بتدفع عنهم ذلك البحث لكن رد عليهم الشخصيات قائم صرحوا بأنه من العقولات الثانية مع أن أفرادها وهي الشخصيات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فلي تأمل (قوله بل العدم الخ) أشار بالاضراب إلى أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيدل على نفيه عن العدم (قوله من العقولات الثانية) سيجئ في بحث الماهية أن العقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب

الذوات وهي الطعوم والاشعومات وهي الروائح قال في الثاني في تحقيق الملوسات الحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات وأبينها والحرارة تنخص بفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث أنها تصعد الالطف فالالطف ينضم كل جزء إلى ما يشابهه لمقتضى طبيعته إلا إذا كان الاتحاد شديداً فيفقد سيلاناً ودوراناً أن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب وتلينا أن كان الكثيف غالباً لافي الغاية كالحدب وتصعباً بالكثية أن قويت واللطيف أكثر والاشبهان الحرارة الغريزة مغايرة للحرارة النارية وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخرة لتسخنت العناصر الثلاثة فصار تيرا أن يسبب حركات الأفلاك لأن الأفلاك لا تغفل سخونة فلا تسخن ولا تجمد ما يحاورها أقول في البحث الثاني في تحقيق الملوسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم إذ لا شيء أظهر من المحسوسات لكن ربما تقتصر إلى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فذكره من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بيان أحكامها والحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات وأبينها وهما كيفيتان ضليتان تقبل الصورة بواسطتهما في المادة والحرارة تنخص بفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث أنها تنفد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الأجسام المختلفة في اللطافة والكثافة إذا أثرت الحرارة فيه

اذلا واسطه) عندهم بين الوجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع القبيضين لافي معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد التقضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما الحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كأن يقال مثلا الوجود عدم غل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار راية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) غل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا

وجوده الذهني اى يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذى بهما من حيث عروضها امر في الخارج بأن يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيدا ولا والالم يكن لحوقهما مشروطا بالوجود الذهني فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لحوقهما للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض في الخارج امر يطابقه لافي الممكن ولا في الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا ينافي كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه وهذا كقهوم الماهية فانه من المقولات الثانية فانه لا يلحق الشئ الاول في الذهن ولا يحاذى بهما من حيث عروضها امر في الخارج وان كان يصدق على الاشياء في الخارج وما ذكرنا ثلث اندفع الاعتراض الذي اورده بعض المتأخرين من ان المقول الثاني قد اعتبر فيه ان يحاذى به امر في الخارج والوجود المطلق كذلك لان وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكمه فرد له في الخارج ولا يحتاج الى ما قيل ان المراد ان لا يحاذى بها شخص في الخارج والوجود الواجب ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير تخصيص ولا الى ما قيل من ان الوجود الواجب ليس فردا للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس امرا زائدا عليه لانه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ما صرحوا من ان الوجود عندهم فردين فردا قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجب وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكني قوله لافي معروض الوجود) فانه موجود فقط قبل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا فيلزم ان يتصف معروض الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه ان كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل اذا كانت محمولة بالمواطاة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطاة للحيوان ويتصف بأنه ليس بحيوان مع ان الحيوان لا يتصف بأنه ليس بحيوان وهذا ظاهر جدا (قوله لافي معروض الوجود) ان اريد ان مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المقولات الثانية فلا اشتباه في عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فهو عرضيه باعتبار عروض حصصه وافراده قوله وانما الحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة قبل هذا انما هو في القضايا المتعارفة واما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشئ بقبيضه بهو هو كما يقال الجزئ ليس بجزئ قوله كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا في مطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست بوجودات والكلام على انها ليست بوجودات (قوله وانما الحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقا اذ يصح ان يقال الجزئ ليس بجزئ واللام مفهوم مفهوم واللا يمكن يمكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الجمل المتعارف اعني الجمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد القبيضين على موضوع واحد المتناقض لثقلها فاما بقوله ان يتصف الاتصاف المتعارف او المراد ان اعمال الاتصاف بالمواطاة ولو باعتبار فرد واحد واما المثال فلا بد من حله على القضية المتعارفة (قوله اى اتصاف الوجود) اى مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يثبت الشئ (قوله لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته) فكل شئ موجود بذاته لا بوجود زائد عليه وليس المراد بالوجود ماهو متفاهم العرف اعني ما قام به الوجود بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه او بامر زائد عليه قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ الخ

تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل تصعيدا من الحرارة كاللهو الذي هو اقبل من الارض والاقبل بقدار الى الابطاء فتفرق الاجسام المختلفة للتصعيد قبل الطبايع التي حدثت المركب من التباينها فيضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتئام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تنفد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتئام اذا كان شديدا لم يقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعد جذبته الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران ويفيد الحرارة تليينان كان الكثيف غالبا لافي الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم يفد الحرارة تليينان كما في الجمر ويفيد الحرارة تصعيدا بالكثبة ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف كالنقط والاشبه ان الحرارة الغريزية مفارقة الحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدومة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مفارقة للحرارة النارية في الحقيقة وتدل الحرارة انزوية هي حرارة الجزء تناري المسكر سورتها عند تقاعل القنصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يشال لو كانت الحركة مصحفة لتخفت العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض وصارت غيرا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا يقبل الضخونة فلا تخفف بذاتها فلا تخفف ما يجاورها من العناصر قال

واما البرودة فتقبل هي عدم الحرارة
ومنع بان المحسوس ليس عدم
الحرارة ولا الجسم والالسان
الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة
اقول * قبل البرودة هي عدم
الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة
والمحسوس ليس عدم الحرارة
ولا الجسم لا والكان الاحساس بالجسم
احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية
وجودية بينها وبين الحرارة تضاد
لأنهما وجودتان تتواردان على
موضوع واحد بينهما وبين الحرارة
غاية الخلاف طباعا * قال به واما
الرطوبة فقال الامام هي البلة
المقتضية لسهولة الالتصاق
والانفصال لا يقال فيكون العسل
ارطب من الماء اذ هو الصق متدلانه
ينفصل بعسر وقال الحكماء هي
كيفية توجب سهولة قبول التشكل
وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة
عن حركات توجد في اجسام
متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو
وجد ذلك في التراب كان سيالا
واليوسفة مقابله على الرأيين
اقول * واما الرطوبة فقال الامام
هي البلة الجارية على ظاهر الجسم
المقتضية لسهولة الالتصاق بالعسر
وسهولة الانفصال عنه قاله رطب
والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت
الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب
من الماء فالعسل الصق من الماء لانا
قول العسل وان كان الصق من الماء
الا انه منفصل بعسر والرطوبة
مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك
فهو ارطب من العسل وقال الحكماء
الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول
التشكل بالشكل الحاوي الغريب وسهولة
تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان

عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت
ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقايق مركبات
ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في محل الشبهة (لاتنصف) اجزاء الوجود
(لا بهذا ولا بذلك) اي لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الوسطة) بين الوجود والعدم
فلا يصح الاعلى مذهب مثنى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان
الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفى التركيب من الوجود (تنصف) الاجزاء
(بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقديمهما) بالوجود
اي ليس المراد بها في الجواب ذلك واما في اصل الاستدلال فلا شك ان المراد بها ذلك لا ما يحمل على
الشيء مطلقا ولا يكون قوله فلا يكون الصفة تنامها صفة فاسدا اذ جواز حل الكل على الجزء مما
لا فساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لا يذهب عليك ان الجواب مبنى على ان الصفة في الاستدلال عام من
ذلك المذكورين فان قلت لو قال المستدل مرادنا الخارج القائم فاقول الجيب قلت يقول لاهذا ولا
ذلك لان الوجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا لعدم خارجا قائما بها اما لعدم فظاهر واما الوجود
فلانه عنها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب النقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلاقول
بالحال (قوله وليس المراد الخ) جواب عما ورد من ان القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس
الحقيقة اذ الاتصاف يقتضي الصفة ولا صفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة ما يكون
قائما بالشيء حتى ينافي كونها نفس الحقيقة بل ما يحمل على الشيء فالالاتصاف بمعنى الحمل وهو لا يقتضي
الاتفاير في الفهوم ولا شك في تحققه بين الوجود والماهية انما المنفى تغيرهما من حيث الذات والصدق
فان اراد بالاتصاف الحمل فقد عرفت انه لا استعمال فيه وان اراد معنى القيام فلا نسلم تحققه في الماهية
بالقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشيء منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية
ثم الظاهر في الجواب ان يقال ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة
لكونه منشأ لذلك (قوله وقد عرفت الخ) لا ينبغي ان ما ذكره غير معلوم مما سبق الا انه لكونه من القوة
القريبة من الفعل بعد معرفة ما تقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بديهيا او كسبيا على مذهب
الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق تزلزلة العلوم (قوله لا يناسب الخ) انما قال ذلك لانه يجوز
ان يقال ان بناء الجواب مبنى على مقدمة اعقدها الشيخ من ان الوجود نفس الحقيقة وهو لا يقتضي البناء على
مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلا يصح اختيار كونه بسيطا (قوله هذا المقام) اي مقام
التزاع في كون الوجود بسيطا او مركبا قوله وهو تصريح باثبات الوسطة (القدمة القائلة بان الوجود
لا يرد عليه القيمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التبريد وابطل توهم لزوم القول بالواسطة من
هذا الكلام فلطالع ثمة وقد اشرنا الآن الى توجيه آخر لتلازم الوسطة فلا تغفل (قوله وهو
تصريح الخ) اذا حل الاتصاف على الحمل واما اذا اراد به العروض فلا كابر واما ما قيل من انه لا بد
في الحال من كونها صفة لوجود وهو غير لازم بما ذكره فليس بشيء لانه اذا قيل انها ليست بعدمومة
لا بد من القول بالتحقق التبعي ولانه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال اصلا فيكون حالا
قوله فلا يصح الاعلى رأى مثنى الاحوال قال بعض الافاضل لكن ينافي تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة
بوجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بمقامه الوجود الذي هو الكل ولا شيء منها قائم بوجود اللهم
الا ان يجاب بما اجاب به الكائن وانت خبير بالدفاع هذا السؤال بما حققناه في تعريف الحال من ان المراد
بالوجود فيه اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره
(قوله هذا مبنى الخ) اي هذا القول الى آخره اعني المنفصلة مع دليل ابطالها مبنى على امرين احدهما
تمايز الجنس والفصل اذ على تقدير عدم التمايز تختار ان الاجزاء تنصف بالوجود الذي هو نفس وجود
الكل والترديد المذكور انما يتبعه اذا كان وجودها مغايرا لوجوده والثاني تقديمهما على النوع فان
ابطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين
منوعان (قوله في الخارج) اي في الوجود الاصلي سواء كان في خارج الذهن اوفيه ليشمل الجنس

على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما توقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع فيه (متمتع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في الذهن) دون الخارج (كما سيأتى) تحقيقه (او تخارجه) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى مفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود حيثئذ محض العدومات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم

والفصل الذين للكيفيات النفسانية قوله لان الحد في المشهور الخ) اشارة الى ان الحد في غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير الصمولة قال الشيخ الرئيس في الحكم الشرقية انه اذا تركب شئ من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء بامرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية (قوله لان الحد الخ) لتلليل لبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجي في بحث الماهية ان الحد لا يكون الا المركب الخارجى فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بد له من اجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجى فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله ان البناء المذكور مبنى على ماهو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لاهل التركيب الخارجى فالحد يكون للبيسط الخارجى ايضا حيثئذ يجوز ان يكون الموجود بسيطا في الخارج مركبا في الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه في الوجود فلا يصح التزديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجى فيهما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجي قوله بل التمايز في الذهن) فان قلت التمايز الذهني كاف في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما ان يتصف بوجود معه او بعده غاية ما في الباب ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه ايضا قلت لا محذور حيثئذ في الشق الثالث اذ التزديد حيثئذ في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجى لها لعدم التمايز في الخارج حتى يصح التزديد بين الاقسام الثلاثة فليكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لا محذور في تقديم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر (قوله المتمايزة الوجود في الخارج) اى في الوجود الاصيلي صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد ان المسائل والتصديقات اجزاء خارجية للعلوم وليست متميزة الوجود في الخارج (قوله انما هو في الذهن) اى في الوجود الظلي فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فنقول الاجزاء الذهنية لا وجود اما ان يتصف في الذهن بوجود مع او قبل او بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهني للجزئى يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لان فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه ومعده في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركيب الوجود من الجنس والفصل تختار ان اجزائه تتصف في الذهن بالوجود مع وجود الكل وبعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور في شئ من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلان اللازم حيثئذ تقدم الوجود الذهني لاجزاء الوجود على الوجود الذهني لوجود لا تقدم الوجود على نفسه قوله بل بالعدم الخ) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف احداهما بالآخر وبالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف اجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها اجزاء ذهنية تتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس ببناء على التزل وتسلم التمايز الخارجى بين الجنس والفصل المانع من التصديق ان اجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم ان تصديق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة (قوله حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقدم الشئ بقبحه وانما ذكر هذه المقدمة لتنبه على ان

عبارة عن حركات توجد في اجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا واليوسة مقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب الشكل بشكل الحاوى الغريب وصعب التركيب اليوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليوسة كقيتان اتصافا يتجانس تحتلان المادة مستعدة لان تتفعل عن الغير بينهما تضاد قال * واما الخفة والقل فهما قوتان تحس من محلها بواسطة مدافعة صاعدة او هابطة ويسميها المتكلمون اعتمادا والحكمة ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتكسكن في حيزه الطبيعى لاشتماع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر المرمى الى القوق وقد تجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمى الى اسفل والانسان المتحدر رالى جهتين ان فسرناه بما وجب المدافعة لاهل ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر * اقول * ون الكيفيات الملوسة الخفة والقل وهما قوتان يحس من محلها بواسطة مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كافي لرق المنروح السكن في الماء وادنى كافي للحجر المرمى الى اسفل ويسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكمة بسمونها ميلا طبيعيا والميل الطبيعى لا يوجد طبيعيا

الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بقبضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متميزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بقبضه (فاعشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها بعشرة) اعني الوحدات التي تركيب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس من الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب وانما ايضا ان نخشع ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يقيد) اي الكنه (شئ من الرسوم) اذ لا يجوز ان يكون من الخواص ما يصوره موجب لتصوير كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصة كذلك) (قوله) في الوجه الثاني لا يبطال الرسم (لا اعرف من الوجود صادرة فان من لا يعلم كونه بديهيا) ويدعي انه كسبي (كيف يعلم انه لا اعرف منه) بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي وما ذكرتم من الاستدلال ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عدها (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم (مرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (القبض عام قلنا مبني على الموجب

المستدل لم يفرق بين كون اجزائه عدما وبين كونه معدومات والحال هو الاول دون الثاني على انه يمكن منع استحالة الاول ايضا اذ لا دليل على امتناع تقوم الشئ بقبضه ودعوى البداهة غير مجموعة (قوله الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه ان يكون الاجزاء معدومة وان يصدق عليها الوجود مواطاة لكونها اجزاء محمولة وان يكون الوجود معدوما لكون اجزائه معدومة ولا محذور في شئ من ذلك (قوله اعني الوحدات) وهي اجزاء خارجية بمعنى انها متميزة في الوجود الاصلي ولو في الذهن وان لم يكن موجودات في الاعيان (قوله فان صفة الجزء ليست الخ) اي لا يلزم ان يكون جزأ للركبات او من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزءا للركب فلا يرد ان الهيئة السريرية صفة للشئ مع انها جزء للسرير قوله لجواز ان يكون من الخواص الخ (وذلك لان المعرفات والحجج معداة لفيضان المطلوب من المبدأ القياض فيصور ان يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكن كنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما يؤدي الى الكشف على ان هذا المقرر انما يحتاج اليه على مذهب الملائكة واما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جرى العادة كما مر فالامر اظهر (قوله لجواز ان يكون الخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل في الذهن كنه الشئ فان الذهن قد ينقل من الضد الى الضد بمجرد الاستعداد لا يقع قوله بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا (توضيح لمراد المصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهور انما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية في نفس الامر يتوقف على نفس البداهة فيها ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبعة اياها وانما الموقف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال و بالعكس فيدور لانا تمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا ان يريد التوقف بحسب العلم فأمل (قوله بل نقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الى ان ما ذكره المصنف غير كاف في اثبات لزوم المصادرة (قوله يتوقف على كونه بديهيا) لان المراد بالاعرفية الاقدمية في التصور ولو لم يكن بديهيا كان معرفته اقدم منه في التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية في الانشأ فضع توقفه على البداهة فوقع فيما وقع (قوله وما ذكرتم الخ) دفع لما ردد ان قوله كيف يعلم الخ منع لتقديم مدله ودالايحوز بأن من هاراجع الى منع دليله قوله في الاستدلال على ذلك ثانيا (ودينهاك سابقا على ان هذا القول حلة ثانية لاعرفية الاعم لاعلة ثلاثة لاعرفية الوجود كما رجمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل قوله قلنا مبني على الموجب) بالذات يعني ان مراد المستدل وهو اثبات

(بالذات)

في الجسم المتكمن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتكمن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او الى الحيز الطبيعي وكلها محالان لامتناع المدافعة من الحيز الطبيعي والالكان المطالب للطبع وهو باعنه بالطبع ولا امتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون متبعا من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون متبعا من نفس جسم غير ذي ارادة كما في انزق المنفوخ السكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون متبعا عما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل او احد هما طبيعي والاخر نفساني كالانسان المخضر من اجل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفلى قد اجتماعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لانفس المدافعة لان المدافعة الى الشئ الواحد وعده دفعة واحدة محال ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع الميلين الى الجهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجر المرمين الى فوق بشوة واحدة في السرعة والبلو اذ اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعارقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطاء ولقائل ان نقول الميل هو القوة القريبة للمدافعة فلا يفتك المدافعة

فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابداً لان المعاوقة فيه أكثر وذلك لان الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاوق وزيادة صلابة هي عبارة عن زيادة الغامز واللين عندهما وقيل هما كقيتان تقتضيانهما والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواءه بهما من مقولة الوضع الا اذا فسرنا هما بكيفيتين تابعتين للوضع - اقول - الصلابة زيادة الغامز واللين عدم زيادة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملاسة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا يتقل من وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرقة بسبب البسوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ويتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب البسوسة فتكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية تال الامام قبل الصلب هو الذي لا يمتد وهناك امور ثلاثة الاول عدم الانتماء والثاني بقاء الشكل والثالث بقاء المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء منفوخ في الرق مقاوم وليس بصلب فذا الصلابة هي الاستعداد لشديد نحو الالات واللين ما ينتمى تحت الاصبع فهناك ايضا امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانتماء

بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فيجازان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعاداته اقل) من شروط الخاص ومعاداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والخاص في افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل سنصفه فكل ما هو شرط لتحقيق الاعم او معاند له فهو شرط لتحقيق الخاص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الخاص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الخاص (لا) بالنسبة (الى تحققهما في الذهن اذ لعلاقة بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحققهما في الذهن فيجازان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورتين الذهنية بل هي متقاربة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه ثم اذا كان الاعم جزء الخاص وكان الخاص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقيق الخاص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقيق

اصرفية العام انما يتم في الموجب بالذات والافقوز ان يختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فاقول بانه ليس متبعا على الموجب بالذات لوجوب الفيض من المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقيق جميع الشرائط التي من جلها تعلق ارادته عدول من محصول الكلام (قوله قلنا مبنى على الموجب) حاصله اننا لنسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بالاختيار فيجوز ان يفيض تصور الخاص ولا يفيض تصور العام وليس عوجب حتى يكون فيض عام او التخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه بما خفي على اقوام (قوله انما هو بالنسبة الى تحققها) اي كليا كما هو مقصود المستدل (قوله في الهويات) اي الافراد لم يقل في الخارج ليعمل العام والخاص الذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية (قوله فانه لو لم يتحقق الاعم الخ) يعني يمنع تحقق اي خاص يفرض بدون تحقق الاعم فاني توقف تحقيق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقفا عليه لكل خاص ويجوز ان يتحقق الاعم بدون الخاص يفرض في ضمن فرد خاص فلا يكون مایتوقف عليه اي خاص يفرض موقفا عليه لتحقيق الاعم وان كان بمعاماله بناء على انه لا وجود للاعم الا في ضمن الخاص والامانة تحقيق في ضمن فرد خاص آخر فيكون مایتوقف تحقيق الاعم عليه اقل مایتوقف عليه الخاص هكذا ينبغي ان يفهم قوله انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) اي المتحقق في الهويات واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يدفع ماورد على قوله اد لعلاقة بين الصورتين الذهنتين من انه يشكل بالاضافات والجزء مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورنا الشيتين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء اخذ بالكنه او بالوجه وليس المقصد الاختصاصيات الصور (قوله لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن) اي ليس ما ذكرتموه من اقلية شروط الاعم او معاداته كليا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اي بالوجود الظلي لان ذلك الاقلية انما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولعلاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنتين للاعم والخاص بحسب الوجود الظلي بل هما متباينان اذ صورة الاعم مبیانة لصورة الخاص لا يجمع عليها وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل ان في جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح 'ذلاقة' لزوم والتضایف والعلية ونحو ذلك متحققة (قوله اذ لا تعاند الخ) اي الظاهر انه لو كان معاند انما بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية قوله فانه اذا كان الاعم جزء الخاص الخ) وقد يقال العام انفرادي فيكون الاحساس بها وفرو فيضه مترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساس المتعلقة بغيره اقرب فيكون اعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا كان افراده محسوسا قوله نعم الخ) اشارة الى ان اقلية شروط العام ومعاداته تتحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذ كان الاعم جزء الخاص والخاص معلوما بالكنه فانه حيثئذ يكون وجود الخاص في الذهن موقفا على تحقق الاعم فيه فيكون شروطه شروط الاعم مع شروط ذاته له باعتبار جزء

الاخص فيه من غير عكس كلى هو والمنكر له كى اى لكون الوجود بديهيا (فرقتان ١ الاولى من يدعى انه كسى) محتاج الى معرف (اوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شئ منها بديهيا انما البديهي بعض وجوها (واماراه) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حيثئذ (من عوارضها) اى من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تعالىها) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسى اولى بان يكون كسبيا (والجواب لان لم انه اذا كان مارضيا

آخر ولاجل هذا قيدنا التثني في قوله بالنسبة الخ بقولنا كليا (قوله محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى المعرفة دون الحصول منه فلا بد من ضم مقدمة اخرى وهى انه قد صرفت بتعريفات فيكون كسبيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بدهيته وهو لا يلزم الاحتياج الى المعرفة لجواز كونه بمنع الحصول (قوله انه اما نفس الماهية) لاختفاء في ان النزاع في الوجود المطلق وانه لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعري اذ ليس عنده وجود مطلق فلا صحة للتزديد المذكور والقول بان الشق الاول مجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثانى لا يقبله طبع سليم فلا بد من تصحيحه من العناية فاما ان يقال ان من يدعى كونه كسبيا يدعى كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قيمان وجودات خاصة هى نفس الماهيات عند الاشعري ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وهكذا كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيا فكلمة اما للتقسيم للتزديد واما ان يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما ان يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة واما مارضيا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كسبيا واراد افظ الماهية ههنا وتوصيف لفظ ماهية بمعنى في الجواب بقرينة هذا التوجيه وهو الاظهر عندى لموافقته محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير في قوله من عوارضها الى الماهيات نصيغة الجمع مؤيدا للاحتمال الاول قوله انما البديهي بعض وجوها) به بحث اشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات الوجود بل عدم امكان تعقل شئ لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن ان يدفع ههنا بأن مرادهم في بدهيته كنه شئ من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة (قوله انما البديهي بعض وجوها) وهو الذى يقطع سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبيا اذ الماهيات هى الوجودات بل مفهوم سلبى يصدق على الماهية وايس عارضا حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ما قيل انه لا يمكن ان يكون بعض الوجوه بديهيا بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وانه ينافى ما ذكره في الشق الثانى من ان كسبية المعروض يستلزم كسبية العارض لانه يعقل تبعا له قوله فيعقل تعالىها) اراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه بمنوع وسنده وجود الواجب تعالى وان اراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهيا بالتعقل والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود (قوله لان العارض) لا يستقل بالمعقولة لاشتماله على المعروض الذى هو غير مستقل بالفهومية لكونه اضافة وهذا الحكم منشؤه اشتباه مفهوم الشئ بمصاديق تدبه فان المعروض الذى هو اضافة معتبر في مفهوم العارض لا فيما يصدق عليه (قوله ليست بديهية) اى بالكنه (قوله بديهيا) اى بالكنه قوله لان التابع للكسى اولى بان يكون كسبيا) مردود بما اشير اليه في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي ومنه علم العالم بان له هذا العلم الكسبي (قوله لان التابع الخ) اذله احتياجا لاحتياج لذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج اليه وهذا الحكم منشؤه توهم ان ما يحصل عقيب الكسب فهى كسى وليس كذلك فان الكسى ما يحصل بالكسب قوله اذ قد يصور

وليس التثني الا الاخير فيكون الصلابة والتثني كقيتين يكون الجسم بهما مستعدا للافعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لامتواء وضع اجزاء الجسم بأن يكون بعضها ثابتا وبعضها غيرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا مسرناهما بكيفيتين تابعتين لامتواء وضع اجزاء الجسم ولا امتواءه حينئذ يكونان من مقولة الكيف ٥ قال ٥ الثالث في تحقيق البصرات اما الالوان فاعلم المحسومات ماهية وهلية وقد قيل البياض يغيب من مخالطة الهواء بالاجسام الشفافة المتصرفة كافي الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم صور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب حدونهما والبياض يحسره فيما لا يعقل فيه ذلك كالبياض المسلوق ولبن العذراء فانهما بعد اطبخوا لا تقاديصيران اسفل واكثف فانه يحف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة البهوية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والبياض فيتركب منها وقيل والحجرة والجضرة والصفر وزعم الشيخ ابو على ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لانحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها او لمعاودة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلا يرى منه عدمه ٥ اقول ٥ المبحث الثالث في تحقيق البصرات فتمها او ابل البصرات وهى التى تكون مبصرة او لا بالذات وهى القون والضوء اما الالوان فهى اظهر المحسومات ماهية وهلية اى وجودا قال الامام

اللون بانواعه متصور تصور اوليا
فلا يمكن تعريفه بحد ولارسم والذي
يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر
والبياض هيئة مفرقة للبصر كذلك
لان العقلاء يدها عقولهم يدركون
التفرقة بين السواد والبياض واما
كون السواد قابضا للبصر والبياض
مفرقا فلا يتصورونه الا بنظر
دقيق بعدمعرفة السواد والبياض
واستقراء احوالهما فيكون تعريف
السواد والبياض بهما تعريفا مباحا
اخفى وقيل انه لاحقيقية لشيء
من الالوان اصلا والبياض يتخيل
من مخالطة الهواء للجسام الشفافة
التصفر جدا كما في الثلج والبلور
المصقوق وموضع شق الزجاج فانه
لاسبب لبياض الثلج الا ان فيه اجزاء
صفرا بجدية خالطها الهواء وتقذ
فيه الضوء وكذا البلور المصقوق
يرى ايض لذلك فانا تعلم اجزاء
الصلبة عند الاجتماع لم يتفعل بعضها
عن بعض وموضع شق الزجاج يرى
ايض لذلك والسواد يتخيل
من كثافة الجسم وعدم غور
الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد
والبياض كقيتان حقيقتان قائمتان
بالجسم في الخارج وان ما جعل سببا
لتضليلهما قد يكون سببا لحدوثهما
في الخارج مع انه منقوض ببياض
البيض المسلوق انه يفسد ولا يعقل
فيه ما ذكرناه بعد السلق صار كشيئا
ولا يحس قبل السلق مع انه كان شفافا
فان اختلاط الهواء بعد السلق متلف
لكونه اثقل واثقل دليل عدم مخالطة
الهواء وكما ان العذراء وهودا وشبه
بالبن يحصل من خلط في المرداسنج
حتى يضل فيه وصفي الى ان يبقى
الخل في غاية الصفاء فان لبن العذراء
يخف بعد الايضاض وجفافه بعد

لما هي عقل تعالها اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه (ومن يدعي ان تصور
الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سواء لكن يكتفى) لتصور
العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تعال هذه الماهية الضرورية
فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يحسب عنه) اي من هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تعال الماهية
المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (فانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)
اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بان يقال هي
ايضا غير مسقلة بالمعقولة بل تعقل تعال للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حيثئذ الى
احدا لجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه (الثاني) ان يقال لاشك انه (لا يشتغل
العقلاء بتعريف التصورات البديهية كالايهين) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود
(ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافتادة تصوره) حتى ينافي كونه بديها (بل) تعريفه
(لتمييز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات وليتفتت النفس اليه بمخصوصة) فيكون
تعريفها لمنسبا ما له التصديق كإمر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي
وان كان حاصلا في ذهن بديهي لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف
الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جحاصة (لما تصوروا انه) اي الوجود ليس
هو الكون في الاعيان بل هو (شيء) يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك (الشيء) الذي توهموا
انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لاننا في بداية الكون في الاعيان الفرقة (الثانية)
من المتكبرين لكون الوجود بديها (من يدعي انه لا يتصور) الوجود اصلا لبداية ولا كسبا بل هو

مفهوم العارض الخ) فيه ان العارض اذا كان اضافة او مستلزما له لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر
ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو معروضه فالاول ان يحجب بما ذكرنا
الآن او بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك اذا الاستدراك على هذا التقدير قد ندر (قوله مفهوم العارض)
اي مفهوم ماصدق عليه العارض وكذا في معروضه لان الكلام في ماصدق عليه لافي مفهومهما قوله
وقد تكون ضرورية) اي بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل او نقول معناه قد يكون
تصور تلك الماهية المعينة بديها ولو بالوجه والتصور بالوجه يكتفى في المنوعية كما اشرنا اليه فالرد
منع بدها شيء من الحق ابق (قوله) وقد تكون ضرورية) اي بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله
لكن الماهيات ليست بديهية (قوله) تعال للماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر في الاستدلال عروضا لها او
لان عروضا للماهيات المخصوصة يستلزم عروضا للماهية المطلقة اذ لو كان عروضا لماهية مخصوصة
لما وجد بدونها في ماهية اخرى قوله وفيه نظر لان الماهية الخ) انما يحتمل من وجه النظر كون الماهية
المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تاءا للمخصوصة لان
الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم كون الحجب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني
لكن فيه بحث وهو ان الحجب ان لم يسلم ما ادعاه الخصم من عدم كون الشيء من الماهيات المخصوصة
بديها (كنهه) لم يحتج في الجواب الى القول بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول
جوانا لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل (قوله) بل تعقل تعال الخ) فلا يكون
بديها لان الماهية المطلقة كسبيا (قوله) فيحتاج حيثئذ الخ) بان يقال لان الماهية المطلقة
تعقل تعال للماهية المخصوصة ولو سلم فيكتفى في تصورها تصور ماهية معينة ضرورية (قوله) فيلزم
الاستدراك الخ) اي استدراك التعرض لكونه عارضا للماهية المطلقة وانها بديهية (قوله) الجواب
الخ) حاشا له منع الملازمة في قوله فلو كان ضروريا لم يعرفوه مستندا بأنه لم يجوز ان يكون تعريفا
لفظيا لانه اوردته بصورة الدعوى استظهارا للضعف وكونه في غاية القوة (قوله ما له التصديق)
اي بان لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى (قوله انه لا يتصور الوجود) بالكنه على ماهو المتنازع فيه

يمنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمرين الأول) أن (تصوره انما يكون بتمييزه عن غيره) لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره) ومعنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب ان تصور بتمييزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتمييزه) عنه (حتى يحجب) في تصور (تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما هرفت) في بدء هذه الوجود اذ هرفت هناك ان المتغير في الموجبة صدق الحصول على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود الحصول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود

قوله الاول تصور انما يكون بتمييز الخ (فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه فقط لا يقال التميز لازم لتصور بأمر جزئى اضافى بالنسبة الى امر آخر واذا كان الوجود اعم المفهومات كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد سبق ان ما لا يفيد تميز الشئ عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط ممنوع نعم برد ان هذا الدليل لو تم ادل على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجود فلا يمكن الحكم بامتناع تصور بغيره من الاحكام الموقوفة على تصور المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن ان يقرر الامر الاول بان تصور بتمييزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب منه الذى هو الوجود فيلزم الاور والجواب الاجابى انه لو صح لزوم ان لا يعقل شئ من الاشياء اصلا بعين ما ذكره وانه سقطة وحله ان التصور يستلزم التميز لانه يتوقف عليه قيل فيلزم لكل تصور تصديق غير التصديقين الذين يبنوا زعمهما في تحقيق الحد المختار العلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بان الاستلزام الاجابى والتفق عليه هو عدم استلزامه للتفصيلي (قوله ان تصور انما يكون الخ) اى تصور بالكنه انما يكون بهذا الطريق بأن يميز الوجود عن غيره لان التصور هو الانكشاف والتمييز على ما مر وليس الباء السببية حتى يرد ان التصور اس سببيا عن التميز وان الدليل الذى ذكره الشارح لا يفيد هذا فهو في الحقيقة تميز ذلك الوجود باعتبار اتحاده مع ذى لوجه على ما حقق في موضعه فهو ليس تميزا للوجود فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقا والنزاع في التصور بالكنه وانه اذا امتنع تصور مطلقا كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممنوع التصور (قوله ومعنى التميز انه ليس الخ) فيه ان التميز عبارة عن الانكشاف والتجلي عند النفس والحكم المذكور لازم له (قوله فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق (قوله لتوقف تعقل كل واحد الخ) اى تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويحوز ان يكون الوجهان متغايرين **قوله** والجواب ان تصور الخ) وايضا توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذ كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وقبل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصور بالكنه ممنوع بل يصح تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه مالا بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحقق ان التصور بالوجه ايضا يستدعى التميز ولو عن بعض ماعدا التصور وان هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور او التمسك في تصورات الوجود قطعا فليتأمل (قوله وذلك لا يقتضى الخ) لان معنى الصدق الاقتصاد في الهوية سواء كانا موجودين او معدومين والحصول معدوما والموضوع موجودا (قوله بل يقتضى اتصاف الموضوع الخ) وما قيل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الربطى اعنى وجود الحصول للموضوع فان اريد به اتصافه بالوجود الربطى فلا مشاحة في ذلك وان اريد به انه

الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والشهور ان اصل الالوان السواد او البياض وباقي الالوان يتركب من السواد والبياض وقبل اصل الالوان السواد والبياض والبياض والحمرة والخضرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالتعقل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مسبعا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة وعدم الاحساس باللون في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء مشروطا بصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بأن اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة للحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء اننى اللون الاول المتغير بالحقيقة لون الثانى وحدث هذا اللون الثانى ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمنع تحقق حصة الجنس عند انقضاء الفصل فيحدس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون **قوله** قال لا فرق الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء اصفار تضادها اختلافا لا يميز بينهما **قوله** الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة السواد الذى لم يتناط به شئ من اجزاء البياض وغيره من

والألوان وقد توجد ضعيفة إذا اختلط بها اجزاء صفار فتشابهها اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلطت الاجزاء البيض بالاجزاء السوداء اختلاطا لا يتميز فيه في الحس فيرى هذا الاسودا قل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة . قال - واما الاضواء فقبل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضي لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجب بمنع الصغرى ودليلها ومورض بانها لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لتحركات الى جهة واحدة وابتنسا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ماضيها فكان الاكثر ضوا اكثر سترًا والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع بأنه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فمن ان منها اول وهو الحاصل من مقابلة المضي لذاته ويسمى ضياء ان قوى وسماها ان ضعف وما هو ثان فهو الحاصل من مقابلة المضي بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاستسار وعقب الغروب ومنه يقال ان المضي نور وظلا ان حصل من سبب الهواء المتكثف به وانما لم نحس به كما نحس بالجدار المضي للضعف لونه الذي يترقق على الاجسام لسيما في ذلك كان متباينا في شدة السواد والابيض كما في لآلة من عدم النور مما من شأنه الضوء وقيل هي كيفية تمتع الابصار ومنع بأنه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حواها وانما في قول المانع

ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول واشتوت والتحقيق على ذلك الصدق والاتصاف لمشايعته لغناها الحقيقي الذي كلامنا فيه + الامر (الثاني التصور حصول الماهية في النفس فحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصورا (وللفنس وجود آخر) والا امتنع ان تصور شيئا (فيمتنع) حيثئذ في النفس (المثلان) اعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لانسلم الوجود الذهني (ان سلم الوجود الذهني فيكون في تصور) اي تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حياذلا حضورا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من العلوم في العالم بل يكون العلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتها) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (او تمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمائة الصورة

وجود للمحمول في الجملة فمنوع اذا الامر العدمي ما ثم راحة الوجود (قوله) ولا مستلزما لتعقله (ذكره لتأكيد المغايرة والافلا دخله في نفى لزوم الدور (قوله لمشايعته لغناها الحقيقي) باعتبار ترتيب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود (قوله والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور في بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا بمسألة بين الكلبي وفرد وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به (قوله قول بالوجود الذهني) بمعنى حصول الاشياء انفسها في الذهن (قوله ونحن لانسلم الوجود الذهني) ولوسلم فلعل الوجود في الذهن اشباح الاشياء المتخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي (قوله لانسلم الوجود الذهني) اي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين اي لانسلم الحصول مطلقا في الذهن ولوسلم فلا نسلم حصول الماهيات انفسها فيه بل الحاصل اشباحها (قوله وان سلم) اي سلم الوجود الذهني بالمعنى المذكور فلانسلم ذلك فيما نحن فيه لان ذلك انما هو في الامور الخارجة عن النفس واما في الامور القائمة بالنفس فيكون في تصورها حصول انفسها والوجود من جعلتها وهذا بناء على ما قالوا من ان العلم بالامور الخارجة عن النفس علم انطباعي والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضوري يكفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى انه لا يحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى ان مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذب قوله فيكون في تصور حصوله للنفس (وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض بمحالتها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا ادلا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل (قوله على تقدير الخ) اشارة الى انه معطوف على قوله يكفي في تصور لاهل قوله لانسلم على ما سبق اليه الوهم من اتصافهما في صيغة التكلم مع الغير (قوله بمائة الصورة الخ) تومين الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة العلوم المسمى هو وجود ظلي دون العلم الذي هو موجود اصلي فان الصورة يخلق عليهما على ما سيأتي في بحث العلم فيثبت يكون حصول الاجزاء منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلبي وفردوه بين الحاصل في النفس والافق . ولا ينبغي ان هذا الجواب لا يتوافق الاستدلال على ما قررناه وان دعوى التماثل بين الكلبي وفردوه لا يفتقر الى ما قلنا ناتوجيبه ان يحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية الوجود ماهية شرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية والقائم بالنفس وبين وجودها بالقيام بها على منع كون الوجود المطلق تام ماهيتهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتيا بصورة فلانسلم ذاتيته لوجود الوجود لا يتوهم ان ذلك فلا يتحقق التماثل بينهما فانه وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى الكل واحد من افرادها اذا حصل في

الكلية (التي هي ماهية الوجود) (لوجود الجزئي الثابت للنفس) على ان المنع هو ان يقوم الثلاث بجعل واحد قياس الامراض بمسالتها وليس قياس الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه) اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الوجود هو (الثابت العيني) والمعدوم هو المنفى العيني وقاعدة لفظ العيني التنبيه على ان المعرف هو الوجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا للوجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ماهو اهم منهما (الثانية انه المقسم الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومثأثر (او) المقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم مالا يكون كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم مالا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للوجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العيني او ما به يقسم الشيء الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه (وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالاختي كالايحقي) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والوجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الوجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل

الذهن يكون الحاصل منه هذا النفس بعينه لا ينافي لتخصصها الذهني وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئي للاشعار الى سند منع التماثل بينهما قوله لوجود الجزئي فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالجذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلا لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا تماثل اصلا (قوله على ان المنع الخ) اى ولو سلم التماثل بينهما فالمنع ان يكون كل واحد منهما حالا في محل واحد حلول الامراض لانه حيث يُلزم اتحاد الثلاث ضرورة اتفاقهما في الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول في المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه امر انتزاعي محض يتصف به الاشياء في الذهن وليس امرا زائدا على الماهية في الخارج قوله وليس قياس الوجود بالنفس كذلك (يعني لو سلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما سمي) من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قبل وهو ظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الامراض بمسالتها قيام موجب لانصاف المحل بالحال لزيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على المتأمل وسبأني تمت هذا الكلام في بحث الوجود الذهني (قوله هو الوجود في نفسه الخ) فعني الثابت العيني الذي ثبت عنه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض قوله الثانية انه التقسم الى فاعل ومنفعل هذا اول ما نقله في شرح التجريد من ان الوجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبني على ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالخاص لان المطلق الاخير الذي هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والمتمتع معدومات وليست بمنفعة على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا كما لا يخفى (قوله الثالثة انه ما يعلم) الخ التعريفان السابقان مختصان بالوجود الخارجي وهذا التعريف يشمل الوجود الذهني ايضا قوله اى يصح ان يعلم ويخبر عنه هذا التعريف للوجود المطلق المتناول للذهني والخارجي وحيث لا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والالكان موجودا في الذهن لانه معدوم مطلقا واما التعريف الاول فهو للوجود الخارجي قوله او ما به يقسم الشيء او تقسم الشيء اوصحة ان يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العيني لان هذين التعريفين للوجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون حيث يُلزم معرفة لبدأ اشتقاق الموجود اعني الوجود كما في تعريفه بالفاعل الا برى ان الوجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل اعني التأثير بل المعرف للوجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحيث يكون مبدء اشتقاقه معرفة لبدأ اشتقاق الموجود كالتبوت العيني قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه قوله والفاعل

(موجود)

ظلمة يحيط بالمرئي لا بالرائي * اقول *
اختلفوا في ان الضوء جسم اولاً
فذهب المحققون الى ان الضوء ليس
بجسم بل هو كيفية مبصرة وقبل
ان الاضواء اجسام شفاقة تنفصل
عن المضي لانها متحركة وكل متحرك
جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى
فهيئة واما الصغرى فلان الاضواء
منسوبة من المضي ومنعكسه عما يقابل
المضي لذاته الى غيره وكل منسدر
ومنعكس متحرك اجيب بجمع الصغرى
بالانسان ان الاضواء متحركة قوله
لانها منسوبة ومنعكسة قلنا لانسان
ان الضوء منسدر ومنعكس بل الضوء
يحدث في قابلية المقابل دفعة لكن لما
كان حدوثه من شيء حال او شيء
في مكان مقابل سبق الى الوهم انه
منسدر ومنعكس وعورض الدليل
المذكور بان الاضواء وكانت اجساما
متحركة بمقتضى طباعها كانت
متحركة الى جهة واحدة لانتفاع
الحركة بالطباع الى جهتين او اكثر
فلا يحصل الاستضاءة الامن تلك
الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين واكثر وايضا
لو كانت الاضواء اجساما فان كانت
محسوسة مبصرة سرت ما تحتها
فكان اكثر ضوءا اكثر ستر ما تحتها
والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون
ساترا لما تحتها وكما ازداد الضوء كان
ما تحتها اقل وان لم تكن محسوسة
لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان
الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم
من كون الضوء محسوسا كونه ساترا
لما تحتها فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون ساترا لما تحتها
مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال
او كان الضوء جسم يلزم التداخل
وازداد حجم الجسم القابل للضوء عند

وجوده اثر من الغير والتقديم موجود لا اول له والحادث هما موجوده اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دورى **المقصد** الثاني في انه يكفى اى الوجود (مشارك) اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير ابي الحسين واتباعه واليه ذهب جيع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطى عند غيرهم واتمادها الى كونه مشترك معنى (لوجوده الاول) انه (لولا يكن مشترك لا تمتع الجزم به) اى الوجود (عند التردد فى الخصوصية) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعنى الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصية او مختصة بها) ذاتيا كان لها وجوده اثر) قيل ضعفه ظاهر لانا لانسلم ان معنى الفعل موجود له اثر فى الغير ومعنى التفضل موجود فيه اثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان الاموجودين (قوله والفعل الخ) فى كون الموجود مأخوذا فى مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء لم انهما لا يكونان الاموجودين (موجود لا اول له) فان المدوم الذى لا اول له يقال له ازل (قوله ههنا) انما قال ههنا لانه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المدوم الذى له اول قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما) فيه بحث لان الامكان فى قولك يمكن ان يعلم ويغير عند جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان امكان الوجود كما سيصرح به المصنف فى الرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع وان شئت فتأمل فى قولك زيد يصح ان يتصف بالعمى وبهذا يتدفع ايضا بيان الدور بان الامكان قد اخذ فى كل من تعريف الموجود والمدوم وهو عبارة من سلب الضرورة من طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان فى تعريف الموجود سلب ضرورة عدم العلمية والاخبار عن الموصول وفى تعريف المدوم معنى سلب ذلك السلب ولا احتياج فى شيء من التعريفين الى نسبتهم الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف تأمل (قوله وصحة العلم والاخبار الخ) فان معناها امكان العلم والاخبار والامكان لا يتعلق بشيء الا باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره فيكون معناه امكان وجودهما (قوله فى انه اى الوجود الخ) قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداية تصور الوجود على بحث اشتراكه مع ان النزاع فى بدايته ونظريته فرع اشتراكه كما مروى وجعل وجهه ان تصور الشيء مقدم على التصديق بأحواله فان بحث اشتراكه بتصوره احرى بالنقد فكأنهم نواحكم البداية والنظرية على اشتراكه فى بادية الرأى ثم ينون ان هذا الاشتراك الذى هو فى بادية الرأى ثابت فى الواقع (قوله اى هو معنى واحد الخ) شار بذلك الى ان قوله مشترك على الحذف والايصال والاصل مشترك فيه والى ان المدعى موجبة كلية (قوله الى كونه مشترك معنى) اى فى الكل قوله واتمادها (الخ) هذا مشعر بانه جعل قوله لوجوده متعلقا بقوله ذهب والاولى تعلقه بنفس المدعى العبر عنه بانه مشترك وان كان الاول اقرب لفظا (قوله انه لولا يكن مشترك) اى اصلا (قوله لا تمتع الجزم به) اى بقاء الجزم لقوله فيقول اعتقاده (قوله عند التردد فى الخصوصية) اى فى خصوصية أية خصوصية كانت فالتعريف لعهد الذهبى والمراد عند التردد فى الخصوصية او عند اعتماد خصوصية اخرى الا انه تركه فى اللفظ لانه اذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتماد خصوصية اخرى بطريق الاولى والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقاد الخصوصية اعلم من ان يكون ما تردد فيها او باعتماد خصوصية اخرى وبما ذكرنا انطبق اول الكلام وآخره وظهر وجهه من الشارح لبيان بطلان التالى على تقدير اعتقاد خصوصية اخرى بقوله وكذا اذا اعتقد الخ وان كان فخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد ويؤيده ان الشارح خمس بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى الوجوب الاول يكون التعرض لهما لكونهما مذكورة فى المتن صريحا واما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها فى صورة اعتقاد خصوصية اخرى فلازم منه بطريق الاولى وعلى تنويعه التالى يكون قول الشرح وكذا اذا اعتقدنا دليلا برأيه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده (قوله من انواع الموجودات) المراد بها ماعدا الاشخاص بفرينة المقابلة (قوله اما نفس الخصوصية) اى نفس خصوصية مامن الخصوصية والمراد

حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء هو اللون وينع بان الضوء قد يحس دون اللون كما فى البلور اذا كان فى ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد فى الضوء كما لا يشاركه فى البياضية واللازم باطل لان السواد والبياض قد يشاركان فى الضوء مع اختلافهما فى الماهية ؟ نعم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل فى الجسم من مقابلة المضي لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوى وشعاعا من ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل فى الجسم من مقابلة المضي بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضئيا بالهواء الذى صار مضئيا بالشمس والضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثانى نور او يسمى الثانى ايضا ظلا ان حصل فى الجسم من مقابلة الهواء المتكثف بالضوء الذى صار مضئيا بالشمس قوله واتملم يحس به اشارة الى جواب دخل مقدار تقرير الدخول ان الظل لو كان ضوا لاحس به كاحس بضوء الجدار المضي بمقابلة الشمس تقرير الجواب انما يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضي بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءه لكنه ضعيف لا يحس به قوله لضعف لونه اشارة الى هذا والضوء الذى يترقى على الاجسام يسمى شعاعا او شعاعا وان لم يكن الشعاع ذاتا يسمى برشاشا كالأشعة عبارة عن عدم الدور اى عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذى اتفق عنه الضوء صار مثلا فيكون الثمة عدم

ملكته الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع
الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة
للابصار لو جيب ان لا يرى الجالس في
الظلمة نار توقد بقره ضرورة وجود
الظلمة المانعة من الابصار واللازم باطل
وقائل ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي
هي المانعة من الابصار لا الظلمة المحيطة
بالرائي قال لا الرابع في تحقيق
المجموعات الحروف كيفيات تعرض
للصوت فتغير بعضها عن بعض
في الثقل والخفة وهي تنقسم الى
مصوتة وهي حرف المد واللين والى
مصنعة وهي ما عداها والمشموران
السبب الاكثر الصوت موج الهواء
بحرق او قلع خفيف وان الاحساس
به يتوقف على وصول الهواء الى
الصماخ لانه يمس ببلل هبوب الريح
ويختلف من مشاهدة السبب كافي
ضرب النفس وانه لا يرضع
طرف ثوبية على صمغ انسان وتكلم
فيه لم يسمع غيره وانه محسوس في
الخارج والاعلمت جهته والعمدى
صوت يحصل من تصرف هوا
متموج على جبل او جسم املس
اقوله البحث الرابع في تحقيق
المجموعات وهي الاصوات والحروف
وهما غنيان عن التعريف بلسان
ماهيتما والحروف كيفيات تعرض
للصوت فتغير بها بعض الاصوات
عن بعض آخر شاركة في الحلة الحدة
والثقل خفيفا او متغيرا بالقد
الاخير من الصوت الطويل والقصير
وهن الصوت الملام وغير الملام فان
كلامهما قد عرض له هيئة يتغير بها
عن صوت آخر هو مثله في الحدة
والثقل لكن ليس بتميزا في المجموع
لان المد واللين والاعلمة
وعدها اربعة بمسرها الطول
والقصير فلا يفرقها من الكهبات

او عرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات
عين التردد في الوجودات التي هي امان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء
يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (والتالي باطل) لانا اذا جزنا بوجود ممكن جزنا بأن له سببا
فاعليا موجودا ثم اذا ترددا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا اجوها و عرض
واذا كان جوهرها فهو متغيرا وغير متغيرا وهكذا اذا ترددا في جميع انواع الوجودات واختصاصها لم يكن
ترددا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا
اذا اعتدنا ان ذلك السبب ممكن ثم ثبت لنا انه واجب فانه يزول اعتقاده كونه ممكنا الى اعتقاده كونه واجبا
مع ان اعتقاده كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلو لان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا
لا يقال ان ترددا في الخصوصيات قد ترددا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاده بعضها الى بعض زال
اعتقاده معنى الوجود لان الباقي في الحالتين بالتردد وزوال هو المعنى بلفظ الوجود المشترك بين جميع
الخصوصيات الماهية المخصوصة تعبرا عن الشيء بوصفه (قوله فيزول اعتقاده) اي الاعتقاد
بالوجود الذي كان حاصله اولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله اما بزوال نفس الاعتقاد
كما اذا كان الاختصاص معلوما ومشكوكا واما بزوال مطابقته للواقع كما اذا كان خالي الذهن منه فادفع
البيان المشهور ان احدهما انما يلزم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد بالخصوصية لان
ذلك عند العلم بالشيء او الاختصاص او الشك فيه ويحوز ان يكون خالي الذهن عن الاختصاص
وعنده وتأتيها ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود لا اشتراكه في نفس الامر
والمدعى هو الثاني (قوله عين التردد في الوجودات) اي في نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى
التقديرين لا يكون الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال او لم يزل قوله يستلزم التردد فيما
يختص به قطعا (سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكا فالباقى لا يكون الاما علم عدم اختصاصه
قطعا) قوله وهكذا ترددا في جميع انواع الخ اي فرضنا التردد في جميعها فلا بد ان القوى الناصرة
لا يقدرا على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك في الجميع ويحوز ان يكون
خصوصية لا يمكن التردد فيها او يكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولا شك ان الفرض
المذكور يمكن اذا الجزم بوجود الممكن لا يقتضي الجزم بوجود سببه لانكاه ووجوده ولا تدخل
في ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد في كل خصوصية وانه لو وقع التردد فيها
لا يكون ذلك ترددا في الوجود لعدم ثقلنا تلك الخصوصية بكنها بل باعتبار انه خصوصية ما
فقالها كمال سائر الخصوصيات في ان التردد فيها ليس ترددا في الوجود قوله وكذا اذا اعتدنا ان ذلك
السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف فيزول اعتقاده مع زوال
اعتقاده والطريق الاول اعني قوله لانا اذا جزنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سببنا في كلامه
اعني قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات وانه لا يجع الشارح بين المسلمين
في تقرير كلامه ثم ان المسالك الثاني اسم اذ قد يورد على الاول انه ان اراد الجزم باحدى الوجودات
المخالفة الذوات قد لا يتجده نفع لان مفهوم احد ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم باحد
خصوصية ذات منها بعينه فهو ظاهرا البطلان لانها مترددة فيها لا يبروم بها وان اراد الجزم بشيء
آخر فهو نوع ولا يتوهم زروده على الثاني مثل توهم زروده على الاول لان الجزم باحد الوجودات
المخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس في المسالك الثاني غير
فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك ان لا يتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات
مطلقا من غير تعيين فالحق ان يعمل كلام المصنف على المسالك الثاني بان يكون معنى قوله لا يمتنع الجزم به
عند لتردد في الخصوصيات امتناع الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات
ميتلا من سابق كلامه مع لاحقه قوله لا تغير اعتقاده ايضا) فيكون معنى قوله لا يمتنع الجزم به
متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمعلوم اشتراكه في نفس الامر وهذا انما يثبت مطابقة

وهي غير مسموعة واما الملازمة
وعدها فلائها مطبوعان والاولى
ان يسمى الصوت باعتبار هذه
الكيفية حركاً لا الكيفية نفسها
والحروف تنقسم الى مصوتة وهي
التي تسمى بالعربية حروف المدوالين
وهي الالف والواو والياء اذا
تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها الفتح للالف والضم
لواو والكسر للياء كلها وهو هو
ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها
حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء
بالساكن والى مصوتة وهي ما عداها
اي ما عدا حروف المد واللين مثل
التاء والظاء وغيرهما ويمكن الابتداء
بها والمشهور ان السبب الاكثرى
لصوت يهوج الهواء بقرع او بقلع
عنيف وليس التهجج عبارة عن حركة
انتقالية من هوام واحد بعينه بأن يكون
الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت
ويقله الى الصماخ بل التهجج عبارة
عن امر يحدث في الهواء بصدم بعد
صدم وسكون بعد سكون وهذا
التهجج سببه القرع وهو اساس
عنيف او القلع وهو تقريب عنيف
فان القرع والقلع كل منهما يهوج
الهواء الى ان يقلب من المسافة التي
سلكها القارع او القالع الى جنيتها
بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء
التباعده منه لتشكيل والتهجج الواقعين
هناك والقرع والقلع الاذان هما
سبب التهجج الذي هو سبب قريب
لصوت مشروط بالمقاومة لا الصلاية
فان قرع الماء بشئ يحدث الصوت
مع عدم الصلاية وقلع الشئ
من الفطن غير مصوت لعدم المقاومة
والمشهور ان الاحساس بالصوت
يتوقف على وصول الهواء المتهجج
الحامل للصوت الى الصماخ لان

الوجودات ويكون الاشتراك لفظياً لا معنوياً لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باقى بحال مع
قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنوياً
الوجه (الثاني انقسمه) الى الوجود (الى) وجود (الواحد) وجود (الممكن) وجود (الجوهر
(و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الوجود الى هذه
الوجودات باسمها فان المال في التقسيم واحد (ومورد القسمة مشتركين) جميع (اقسامه) التي
ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم

الاعتدال لواقع فتأمل (قوله مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتمال
الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه (قوله وانه لا يختلف الخ) عطف على ان هذا
الجزم الى آخره دليل ثان يعنى لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات اذ
اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود بمنع عادة قوله الوجه
الثاني الخ) لا يقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاصلان ولا نسلم انه عين
معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك الاعم اشتراك اللزوم لانا نقول اجيب عنه بان
احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل لعدم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاصد
ولفائل ان يقول سلما ان التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدى
الوجودات لكن لانسلم ان قولنا الوجود اما كذا تقسيم ولم لا يجوز ان يكون ترديدا كقولنا العين
اما جارية او باصرة والتزديد لا يستلزم القدر المشترك (قوله انقسمه) الى الوجود ابتداء وبواسطة
(قوله وهكذا نقسمه) بوسائط الى وجودات الانواع (اي الانواع الاضافية للجوهر والعرض والمراد
القسمة الفرضية الاجالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا تقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك في الكل
ولاشبهة في امكان فرض القسمة اجمالاً الى جميع وجودات الوجودات اذ لا يحتاج في تلك القسمة الى
اعتبار الوجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولا احتياج الى نقلها مفصلة وما قيل ان هذه
قسمة للكون في الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلا يلزم من اشتراك اشتراك الوجود فليس
بشيء اذ لا يعنى بالوجود الا الكون في الاعيان وقد ثبت اشتراكه فلو قيل ان هذا ليس بوجود بل لازمه
صار النزاع لفظياً وكذا ما قيل ان هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان التزديد لا يكون متحققاً فيه
الاحاد الامور المردفيه وههنا ليس كذلك (قوله او نقسم الوجود الخ) يعنى ان ضمير قسمه اما للوجود
فالكلام على حذف المضاف اولى الوجود باعتبار تقدم ذكره تقديراً (قوله فان المال الخ) ضرورة
ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى ما اشتهر
من جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كافي تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما
الى الفرس والحمار فلا يلزم اشتراك المقسمين بين الاقسام وبهذا تبين ان قول الشارح وهكذا نقسمه الى
وجودات الانواع واشخاصها مما لا بد منه اذ يورد على تقرير المصنف ان اللام على تقدير التسليم اشتراك
الوجود بين الاقسام الاولى التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر
واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولى
لان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعنى قوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فيثبت اشتراكه بين
الاقسام مطلقاً وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلقاً فلا ينقسم
الى الفرس والحمار وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه ايضا فذلك غلط نشأ من اشتباه
القسم بقدمه وقد نبههم ان الاحتياج الى ضمنية الشارح باقى على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد انه لا يلزم
من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد العرض
لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كافي مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم
اخص مطلقاً وانت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم ان المقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض
قيد القسم لانه نفسه كافي تقسيم الابيض الى الانسان والجماد (قوله ابتداء) قيد بذلك لانه لازم من

صوت المؤذن على المنازلة يعمل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يختلف من مشاهدة السبب كافي ضرب الفأس فاننا اذا راينا من البعيد من يضرب الفأس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فم وطرفها الاخر على صمغ انسان وتكلم فيه بصوت لم يسمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اى موجود في توج الهواء الخارج عن الصمغ بل انما يحدث الصوت في السامعة عن ملاسة الهواء المتوج عند بلوغه الى الصمغ وورد هذا بأنه لو كان كذلك لعلمنا جهته كما ان الملم ندر كالموس الاحال وصوله اليه ندر كالملمن الموس من أى جهة وصل اليه والصداء صوت يحصل من انصراف هواء متوج من جبل او جسم ملمس فان الهواء اذا توج وقاوم مصادم بجبل او جدار ملمس بحث يصرف هذا الهواء المتوج الى خلف محفوظاً فيه هيئة توج الهواء الاول حدث من ذلك صوت وهو الصداء قال الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون كشيء او لطيفاً او معتدلاً والفاعل فيها اما الحرارة والبرودة او المعتدل بينهما فيعمل الحار في الكشف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملاوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي النايك جوضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي النايك دسومة وفي المعتدل تهاوة وقد يطلق التمدد على ما لا يعلم له

(للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفؤارة والباصرة) لكونه مشتركاً بينهما لفظاً (لانا نقول هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف بالغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (المحصر العقلي) الدائر بين النقي والاثبات (بمخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف الافات ولا يمكن فيه المحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فبأول الاشتراك بالمعنى ولولا هذا التساويل لكان ترددا لا تقسيماً ورد بأنه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد يقتضى هذان) الوجهان (بالماهية والتخصيص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذلك الحال في التخصيص فيلزم كون الماهية والتخصيص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة للحقايق والتخصصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة للهويات (والتحقيق انه ان ارد مجرد الاشتراك) اى ان ارد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افرادها متخالفة في الحقيقة اولا (فهما) اى مفهوما الماهية والتخصيص (ايضا عارضان) للماهيات المفصولة والتخصصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت افرادهما متخالفة للحقايق والهويات فلا تقتضى بهما (وان ارد التمثيل في الوجود) اى ان ارد انه مشترك وافرادها متخالفة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والقص بهما)

القسمة واما اشتراكه بين اقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى اقسامه ثانياً فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيهما ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا لتقييد المذكور بان لا واقع وليس احراز ايزار ما نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب من انه احراز من التقسيم ثانياً كقول الجوان اما ابيض واسود والابيض اما حيوان او غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للجوان وهو ليس مشتركاً بين جميع اقسامه وهذا الاحراز معنى على ظاهر مقاله القوم من ان قسم الشيء قد يكون اعم منه فلهذا منتحل الى الشارح وليس منه اما اولا فلفساده في نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان وغيره ليس تقسيماً للجوان اصلاً واللازم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ثم لو قسم الابيض الى الانسان وغيره كان كذلك واما ثانياً فلنقله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى ان يكون القسم مشتركاً في كل قسمة واما ثالثاً فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى فلا يثبت المدعى اعنى اشتراكه بين جميع الوجودات (قوله قسمة عقلية لا تتوقف الخ) ان ارد بالعقلية ما يقابل الاستفراعية فقله لا تتوقف الخ صفة تقييدية وان ارد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة (قوله فالاشتراك المعنوي الخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة في الاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم مقاله المعترض من عدم الاشتراك في تسمية اللفظة (قوله وقد قيل الخ) فانه شارح حكمة العين اى في الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات انقضاء المنوعة بابطال السند المساوى بان التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي ايضا يستدعى الاشتراك المعنوي اذ لو لا ذلك لكان ترددا اذ الفرق بين التقسيم والتردد انما هو بوحود الدائر مشترك في التقسيم دون التردد (قوله ورد الخ) يعنى ان الاشتراك المعنوي الذي اثبته المستدل في صورة الاشتراك اللفظي لا يقاوم اسل الاشكال لان المعترض حينئذ يعود ويقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التساويل وهذا الاشتراك المعنوي اعنى اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لا يثبت ماهو المقصود اعنى اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد مشترك فيه الموجودات باسمها وهو ظاهر فلا بد من الرجوع الى ما ذكره المتقدم ويكون التزام ان التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستندة الى الجواب (قوله لان الماهيات متخالفة للمعنى) اى ما يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا يكون الماهية مشتركة (قوله والتخصصات) اى ما يصدق عليه التخصيص كتخصيص زيد وتخصيص عمرو متميزة بعضها عن بعض والاما كانت موجبة

او لا يحس بطعمه كالخامس فإنه لا ينحلل منه ما يخالط اللسان أشدة تكاثفه فيحس به ايضا وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض كما في الحوضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة كما في الشيخة ويسمى العوفة ~~كما~~ اقول ~~في~~ المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القبل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فيفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرارة وفي المعتدل الملوحة ويفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الجوضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض ويفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التهاضة والتنفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما مالا طعم له حقيقة والثاني مانه طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه لا ينحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالخامس والحديد فإنه لا ينحلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه لشدة كثافته ثم اذا احتل في تحليل اجرائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاعة بهذا المعنى هي التي حدث من الطعم لا الاول ~~و~~ واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحوضض ويسمى البشاعة والحوضض بضم الحاء والضاد الاول ونفعها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة

موجودا بوجود معابر لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود موجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ ووضاؤه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب) انا لانسلم ان العدم (مفهوم) واحد بل هو (متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع) يقابلها (والترديد بين الحقيقة الخصوصية و رفعها حاصرا بلاشبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددة بحسب تعدد ها كان ايضا لكل وجود مخصوص لشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود و رفعه حاصرا عقليا كان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير الحصر العقلي ما لوجود النظر اليه يحزم العقل بالانحصار ولا شك ان الجزم ههنا بواسطة مقدمة اجنبية هي امتناع كون الشيء موجودا بوجود غيره كذا ائاده الشارح في حواشي شرح التجريد والمراد بقوله ما لوجود النظر اليه اي من الامور الاجنبية فلو احتاج الى تدقيق النظر في الاقسام لا يضر كونه عقليا كافي حصر المفهوم في الواجب والمنع والممكن وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع (قوله فان قيل اخ) يعني انما يبطل الحصر العقلي اذا اردت بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة اما اذا اريد به ما يطلق عليه الوجود فلا يدبصر المعنى اما موجود باحد الوجودات او ليس بموجود اصلا ولا شك في انحصاره قوله قلت فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بأنه يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير منافي للاشتراك اللفظي وجوابه ان الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مراد به معناه الحقيقي اذا لكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء امان يكون موعودا او معدوما فلا شك اصلا (قوله مختلفا بحسب اختلافه) نقل عنه الا يرى ان معنى هذا الحصر ان الشيء امان يكون موجودا باحد المعاني التي وضع لفظ الوجودها اولا وذلك بما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لاقل من تلك المعاني او اكثر منها فيلزم ان يتغير حال الشيء في كونه موعودا او معدوما بمجرد تغير الاوضاع مع بقاءه في نفسه على حاله وذلك باطل قطعاً انتهى وبهذا اندفع ما ورد به بعض الفضلاء انه يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير منافي للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة احدى تلك المعاني ليس الا باعتبار وضع لفظ الوجود اياها فلو وضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه (قوله لانسلم ان العدم مفهوم الخ) اي ليس لسا مفهوم واحد مسمى بالعدم اتماما لمفهومات متعددة على حسب تعدد الوجودات و لفظ العدم مشترك بينهما اشتراكا لفظيا كالوجود (قوله متعدد متمايز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود دخاله في مفهومه فيكون متمايزا بالذات (قوله والترديد الخ) فقولنا زيد امان يكون موجودا او معدوما بمنزلة قولنا زيد امان انسان او ليس بانسان (قوله وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا الاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرض في المتن استظهارا للجواب قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود و رفعه حاصرا عقليا) رد عليه بأن الحصر العقلي هو ما لوجود النظر اليه لجزم العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعده الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعده الخاص فالعقل يحزم بالانحصار في قولنا الشيء امان موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجودا بوجوده الخاص فلا يحزم بالانحصار في قولنا الشيء امان موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعده الخاص الاعداد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حاصرا عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي

(ثبوته)

في الشيعة ويعني العوافة واما اجتماع الاكثر فاجتماع المراتة والحرافة والقبض في الباذنجان قال * السادس في المشبومات والروايج الموافقة للزاج تسمى طيبة والمخالفة منتنة وقد يقال رابحة حلوة وخامضة باعتبار ما يقارنها وليس لانواعها اما خاصة وسبب الاحساس وصول الهواء المتكيف به الى الخيشوم وقيل المختلط بحره لطيف متصل عن ذى الرابحة * اقول * البحث السادس في المشبومات وهي الروايج المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الامن جهة الموافقة والمخالفة فالروايج الموافقة للزاج تسمى طيبة والروايج المخالفة للزاج تسمى منتنة وقديشيق للروايج من العطوم لمقارنتها لها اسم فيقال رابحة حلوة ورابحة خامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرابحة وصول الهواء المتكيف الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرابحة وصول الهواء المختلط بحره لطيف متصل عن ذى الرابحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير استعان ان يتصل منه اجزاء يحصل منها رابحة منتنة انتشاراً في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرابحة التي احس بها اولا * وقال * واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت منها رابحة سميت مأكدة وما ليس كذلك سميت حالاً ولا يرى فيها مباحث الاول في الحياة وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي وفيه بحث عنها سائر القوى واستدل الحكماء على مغايرتها لتوقى الحس والغذبة بأن عضو

ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) أي كون الوجود مشتركاً
معنى (ضرورية) لاجابة فيها الى دليل بل يكفيه ادنى تبينه (اذلعم بالضرورة ان بين الوجود والوجود)
كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشراكة في الكون في الاعيان ما ليس بين الوجود والمعدم)
كالبياض والعنقاء وليس هذه الشراكة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ناشئة مع
قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لا يمتنع الا المعاند) فانه غير ممتنع له
واما بالنسبة الى المصنف فهو قاطع فيما ادعيه كذا في الباحث الشرقية قال المصنف (وتعود
ما يحزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما اذا لم يتصورا حق تصورهما
فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص عدم ليس الا بخصوص
المضاف اليه وهو الوجود الخاص فمعيته لا نسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه
لزم من هذا الحال المفروض ان بعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود
خاص غير ما ضيف اليه هذا عدم او بعدم معدمين خاصين وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات
الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا به فحاصل الجواب ان الحصر بين
الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه عدم الخاص عقلي وهذا كلام حق لا يقار عليه لا يقال
الحصر الذي ادعى عقلية هو الذي احد طرفيه كون الشيء ليس له وجودا البتة فالحصر العقلي
فيما يكون احد طرفيه عدم الخاص بمزول عما فيه المستدل لانا نقول فالحصر لا يسلم تحقق الحصر
العقلي حيثئذ كيف ونحققه عقلي فيما يكون احد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فن
لا يسلمه لا يسلمه ثم المتفق عليه تحققه بين الوجود والمعدم واما ان عدم فيه مفهوم واحد فهو
مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعداد ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات
فلينأمل فيه حق التأمل (قوله ويكون التردد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشعل ان يكون موجودا
بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوما وبهذا ظهر ان الوحدة مفهوم عدم مدخلا
في الاستدلال واندفع ما قيل انه اذا كان مفهوم عدم متعددا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه
موجودا بوجود آخر وكونه معدوما بعدم آخر فالعرض لوحدة عدم مستدرك لكن يرد عليه ان
هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فان الفرض
منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لا رفع الوجود الخاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود
آخر كما لا يخفى ومن هذا ظهر انه لا بد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة عدم اولكون المراد
من عدم معنى لا يجمع الوجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركا لفظا بطلان الحصر المذكور
والاوجه ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنى فالعدم اما ان يكون مفهوما واحدا او متعددا بحسب
تعدد الوجودات واما ان كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا الشيء اما ان يكون موجودا
او معدوما اما على الاول فيجوز الوساطة ان يكون موجودا بوجود آخر واما على الثاني فلانه
حيث يكون حصر بين الوجود وعدم بالمعنى الذي يجمع الوجود وذلك ليس بمقصود (قوله
الوجه الرابع قال الخ) واذا كان هذه القضية ضرورة كان الاشتراك ثابتا بطريق الاولى فهذا
استدلال بالادلة بداهة القضية على العلم بثبوتها ولا ينافي ذلك كون البداهة فرع ثبوتها فاندفع
ما يتوهم من ان كون هذه القضية بداهة مناف للاستدلال بداهتها عليها فالجواب ان يترك قوله الوجه
الرابع ويقال وقال بعض الفضلاء ليكون عدلا لمافهم عن الوجه السابعة من كون هذه القضية
نظرية (قوله لاجابة فيها الى دليل الخ) فلا بد انها لو كانت ضرورية لما استدلل عليها القوم لانها
تبينات عاينها (قوله اذلعم الخ) دابل على الحكم بالبداهة فانه فيكون نظريا (قوله ان بين الوجود
الخ) استدلال باشتراك الكون بين اي موجودين فرضا وعدم اشتراك بين الوجود والمعدم على
اشتراك بين جميع الوجودات فلا يتوهم ان الدليل عين ادعى (قوله فانه غير ممتنع له) ادله ان ينكر العلم

الفلوج حتى وليس بحساس والعوض
الذابل حتى وليس بمغذو والنباتات بعكسه
ومنع بأن عدم الفعل لا يستلزم عدم
القوة لجواز ان يمنعه عنه مائق لا يقال
القوة ما يؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم
ان لا يطلق لفظ القوة عليه لاعدمه
وبأن فاذية النبات تخالف فاذية
الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء
والمعتزلة بالنبية ومنع بانها لو قامت
بالمجموع واتحدت كان الواحد حلالا
في محال وان تعددت كان ~~حلالا~~
واحد مشروطا بالاخر وفيه فطر
والموت عدم الحياة عما من شأنه هي
وقيل هي كيفية تضاد الحياة لقوله
تعالى خلق الموت والحياة والعدم
لا يتحقق ومنع بأن المعنى بالخلق التقدير
اقول * لما فرغ من القسم الاول
من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم
الثاني اعنى الكيفيات النفسانية وهى
الحياة والصحة والمرض والادراك
وما يتوقف عليه الاتصال كالقدرة
والارادة فما كانت من الكيفيات
النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليست
كذلك اى ما ليس براسخة سميت حالا
والاختلاف بين الملكة والحال
بالعوارض المارقة كالرسوخ وعدمه
لان الكيفية النفسانية اول حدودها
تسمى حالا ثم هى بعينها تصير ملكة
والامور المختلفة بالفصول بمنع
ان يقلب بعضها الى بعض وبين
الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث
الاول في الحياة الثاني في الادراك
الثالث في القدرة والارادة الرابع
في البذة والامه الخماس في الصحة
والمرض - البحث الاول في الحياة
والحياة قوة تتبع الاعتدال التوحي
ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال التوحي ان يكون
نوع ما مزاج هو اصل المزجة

قضية الماهية والشخص (فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك ثم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والشخص ، الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك قد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري ادلاؤه تصور مفهوم واحد) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بأنه غير مشترك) بين الموجودات (لزمه البرهان في كل وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى المتعلقة بأمور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حيث تعدد بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متنا ولا يتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه تماثل يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه اذلولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بأن جته على ان الوجود غير مشترك تناول كل وجود فلا بد ان يتصور معنى واحدا متناولا لوجودات باسرها وقد حكم على ذلك

بالامر المشترك بين الموجودين قوله وتعود قضية الماهية والشخص (وايضا دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسلم (قوله الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لكان الحكم بأنه غير مشترك مطابقا لواقع والتالى باطل لان الحكم بأنه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلا يكون مطابقا لواقع (قوله يحكم عليه) اى على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحادهم بافراده اعنى الوجودات فلا يرد عليه ان المحكوم عليه هو الافراد لا لغنوان فالصواب ان يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات (قوله واذا لم يكن) الظاهر لانه اذا لم تكن دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة لانه اوردته بالخطأ اشارت الى هذه المقدمة بحقيقة مقررة لاشبهه فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل للملازمة (قوله عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنوانا لملاحظتها (قوله لان تلك الدعوى حيث) اى حين فرض ان لا يوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لا بد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجعله اصغرواثبات الاوسط له فيحصل صغريات متعددة بتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلا اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شئ من الحقائق مشتركة وفرض انه ليس مفهوم واحد يجعل له الملاحظة تلك الوجودات لا بد من ملاحظة كل واحد منهما بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات مشتركة حسنة الوجودات وضعت على تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحدا (قوله لا يتناول الخ) لا يهمل من هذا ان من قال بان الوجود غير مشترك اراد به ان الوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لا يتناول النزاع بل اراد ان لا شئ من الوجود مشترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك به تدبر فانه زل فيه اقدام قوله لاستحالة ان يطابق الدليل الواحد الخ (فان قلت الانساق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بأن جرد دليل يمكن ابراده في غير ما اورد فيه ايضا فيكتفى بذلك ابراد ونظيره ما صرح به الشارح في اوائل بيان شرح الفتح من انه اذا بين حال جرى بوجه علم جرياته في جميع الجريئات على سواء ثبتت القاعدة الكلية بلا شبهة وصحى تصورا للبرهان الكلي في مثال حرق تأنيبها قلت ما ذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجرياته في سائر الجريئات وانه بعد تصور امر شامل ايضا (قوله ان يتصور معنى واحدا) اذ لا بد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة قوله وقد حكم على ذلك المعنى (الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ايضا من الافراد وعمم الحكم على جميعها والاكتفى ان يقال فلا بد من ان يتصور معنى واحدا متناولا

(المعنى)

بالنسبة اليه وقد يرسم الحياة بأنها قوة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدلال الحكيم ابو على على مفارقة الحياة القوي الحس والتغذية بأن العضو المفلوج سى لانه لو لم يكن حيا اتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحياة غير قوة الحس والعضو الذابل سى وليس بمقتضى ضرورة كونه ذابلا والنبات معتد وليس سى فوجود الحياة بدون قوة لتغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحياة فيكون غير قوة التغذية ومنع مول الشيخ ، ان لا نسلم ان الحياة معسيرة لقوة الحس وقوة العضو المفلوج سى وليس بحساس والعضو الذابل سى وليس بمقتضى ضرورة عدم الاحساس وعدم التغذية لا يقتضى عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجوار ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة وينعشعشع الاحساس والتغذية عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لا بالقوة وحيث يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوت الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لا نقول لان سأل ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعلم ان يكون مؤثرا بالفعل او لا وسأل ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يتعلق لفظا القوة على ذلك الشئ الذي من شأنه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا لزم من ذلك عدم ذلك الشئ ومع ايضا بأن عادية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مفارقة غاذية النبات للحياة مفارقة عادية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة له بالحق لا بالكلية وقال ابو الفيلسوف ، شرط للحياة والبنية عداية له مفارقة عن الجسم

المعنى بحكم ايجابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متفقاً فقد زعمه الاعتراف بأن الوجود مشترك (والجواب انا أخذها) اى الدعوى (سالبة) لاموجبة مدولة (مقول لا يوجد معنى مشترك) فيه (بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجود مشترك) بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كإيقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصاً مشتركاً بينهما لاستحالة بل يقتضى تصور (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكماً عاماً بما بهذا العنوان المتنازل ايها من غير حاجة الى ان يرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى واحداً (مشتركاً لم يجز الواجب من الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء (اما ان يجب وجوده اولاً فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى) آخر فيكون الشيء الواحد واجباً ممكننا معاً فلا يميز ان اصلاً بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحداً لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معاً بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة)

لوجودات هو المسمى بالوجود هو المشترك ثم المراد بالصدق في قوله بحكم ايجابى صادق الصدق في زعم المستدل فليأمل (قوله صادق) اى في زعمه (قوله فلا بد ان يكون ذلك الخ) اذ لابد في صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به فيحدد الموضوع والمعمول في نفس الامر ويكون منطوقاً للصدق سواء كان في الذهن او في الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتاً في نفس الامر وبما ذكرنا ظهر ان مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفي في الاستدلال لجواز ان يكون ذلك التصور مجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى في نفس الامر بل في فرض العقل وان الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام وان ما قيل ان مدار الاستدلال على انه لا بد في الدعوى من تصور معنى واحد تام ليكن اثباتها بديل واحد سواء كان الدعوى موجبة او سالبة فالفرق المذكور غير نافع في الجواب وهم باطل (قوله بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز ان يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا يستدعى ثبوته في نفس الامر قوله بل يقتضى تصوره لا يخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من ان الجزئى الحقيقى ينتج فرض اشتراكه فليأمل (قوله بل يقتضى تصوره) اى تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافى ما قيل ان الجزئى ينتج تصور اشتراكه لانه بمعنى التجوز لا التقدير على ما تقرر في موضعه (قوله ويمكن ان يجاب الخ) حاصله ان اللازم بما ذكر انه لا بد من معنى واحد تام يكون آلة للملاحظة تلك الوجودات وهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز ان يكون ذلك المعنى مأخوذاً من الاشتراك اللفظى بأن يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخالفة قوله الوجه اساس الخ) فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجوداً والممكن ما لا يجب له وجود اصلاً فالامتناع ذاته بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القيمة ايضا عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ واوصاعه (قوله لا يميز الواجب عن الممكن) اى بالذات خصص الممكن بوجود الغير من الممكن لكونه مسلوفاً منه جميع الوجودات (قوله فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة او زائداً عليه فانه يجب ان لا يميز الشيء له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداها (قوله ان ما ذكرتم الخ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضى كونه ممكناً ما لم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبنى على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وهذا ينتج لامتناع اتمد ما فيه الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله معلوم الانتفاء معناه معلوم انتفاءه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف اى وجواز كون الشيء الخ او اعتبار انما كان ما لا يلزم من فرض وقوعه محال قوله وكون الشيء الواحد له وجود الخ) فيلزم منه ابطال التعليل على ان يكون لشيء وجودان بالفعل والعلية اخص من الامكان الذى يكفي في حريته الوجه السادس وثنى الاخص لا يستلزم ثنى الاعم واجب اولاً بتقدير المضاف اى جواز كون الشيء الواحد او امكانه وثانياً بان الممكن ما لا يلزم من

المرسب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهو شرط الحياة وعند التمكن البنية مبارزة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها قال الحكماء الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهى اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تثبت من القلب وهو الذى تسمى بالشرائين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحياة كان العرض الواحد حالاً في محال متكررة وهو محال وان تعددت الحياة بان يكون في كل جزء من البنية حياة على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطاً بقيام الاخرى بجزء آخر والام لا يمكن البنية الصالحة شرطاً في الحياة واذا كان مشروطاً يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال تكررة الموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة والاولى ان يقال عدم الحياة عما وجدت فيه الحياة يكون التقابل بينهما تقابل عدم الموت وتل الموت كقيمة تضاد الحياة وتلها خلق الموت والحياة وعدم لا يخلو ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجودياً لان المعنى لا يقدّر ايضا قال الا فى الادراكات وهى اما تكون ذاتية كالاحساس بالاشاعر الخمسة او مابينة وهى تقسم الى تصورات وقصيدة استو التصديق اما ان يكون جازماً او لا والاول اما ان يكون بموجب ولا يثنى التقيد والاول امان يدل ان التقيض

يرجعه وهو الاعتقاد اولاهو العلم
والداني اما ان يكون بمساوي الطرفين
فهو الشك وان لم يكن فالراجح عن
والمرجوح وهم والتصور هو وجود
صورة العلوم في العالم والذي يدل
على وجود هذه الصورة في العقل انما
تصور المدوم وتميزه عن غيره تميزا
لا يتحقق الا بعد اثبوت وليس هو
في الخارج فهو في الذهن واعترض
عليه بأنه يجب كون الذهن حارا
بادرا مستقيما مستديرا معا عند تصورهما
والحق انهم قصروا بالصورة بما يشبه
النجيل في المرأة فحصل وان ارادوا
ما يشارك الخارج في تمام الماهية
فبطل لانها عرض والتصور
قد يكون جوهرها والشيء قد تصور
نفسه فلو حصل فيه مثله لم اجتماع
المثلين لا يقال العاقل والمقول واحد
لان العاقل هو الذي حضر عنده
ما يغيره لان حضور الشيء عند نفسه
محال وقيل تعلق خاص بين العالم
والعلوم فيتمدد بتعدد المعلومات
ويشكل بعقل الشيء نفسه وقيل صفة
توجب العالمية وهي حالة لها تعلق
بالعلوم فعلى هذا لا يتعدد المعلومات
في البحث الثاني في الادراكات
الادراك فني عن التعريف لانه
من الوجدانيات والوجدانيات
انفسها حاصلة عند النفس وحصول
نفس حقيقة الشيء اقوى في التصور
من حصول الشئ والمثال فلهذا
كانت الصفات النفسانية والوجدانية
اقوى في التصور من الامور الخارجية
عن الصفات النفسانية بحصول
حقيقتها وتصور الامور الخارجية
عن النفس بحصول امثالها وصدق
البليبي على التصور صدق اللازم
البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه
على المزوم عند تصور اللازم مع

اوزانها عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وان يكون
موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (وامان قال ليس الوجود (مشترك) بمعنى بل هو مشترك
بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) في الكل (وسبب جهتهم) وههنا
مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشارك
معنى بين لمكنات كلها وهذا المضافته لم يلفت اليه المصنف في المقصد الثالث في ان الوجود
نفس الماهية اوجزوها اوزانها عليها وفيه مذاهب ثلاثة اذ لم يقل احد بأن الوجود جزء الماهية
فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا اوزانها عليها في الكل او يكون
نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد
فانحصرت المذاهب في ثلاثة (احدها الشيخ ابي الحسن الاشعري و ابي الحسين البصري)
من المعتزلة (انه نفس الحقيقة في الكل) اي الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول
لو كان الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي) هي (غير موجودة) اي اذا اعتبرت
فرض وقوعه محال وبداية العقل شهادة بطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا (قوله وان كان الخ)
لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود
اولى منه على تقدير انعيبة وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله اوزانها عليها ليحقق اولوية تقبض
الشرط ويصبر المعنى ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا احد الامرين من العينية
او الزيادة فكيف اذنا العين كاهو مذهبنا فان معلومية انتفاءه حينئذ اولى لان امتناع تعدد الحقيقة
اظهر من امتناع كون الشيء موجودا مرتين قوله اوزانها عليها) فيه مناقشة لفظية وهي ان ان
في قوله وان كان نفس الحقيقة بعيد ان ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء اولى
بالزوم لتقبض الشرط اعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان ان الجزاء لازم الوجود
على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون تقبضه اولى بذلك
الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم اقرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كافي
قولك لو اهتمق لا تثبت عليك حينئذ يرد على عناية المصنف ان نفس الشرط ههنا اولى باستلزام ذلك
الجزاء وهو ظاهر ولذا اخص عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المصنفين فلا
اقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور بتحقيق الجزاء عليه ايضا حينئذ لا معنى لضم
الشارح قوله اوزانها عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والواضح في العبارة سواء
كان نفس الحقيقة اوزانها عليها ثم ان قوله وان كانا زائدين عليها بما لا يحتاج اليه لان قوله وان يكون
موجودة بوجودين ظاهر الى قوله اوزانها عليها كما ان قوله لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة الخ
ناظر الى قوله نفس الحقيقة متأمل (قوله وان كانا زائدين) بخلاف ما اذا كان احدهما نفس الحقيقة
والآخر زائدا عليه فان امتناعه اظهر لانه يستلزم ان يكون الشيء موجودا بنفسه وان لا يكون موجودا
بنفسه فقدر فان الباعثين تحموا في فهم معنى ان الوصلية في الموضوعين قوله وهذا لضافته الخ) وجه
الضافة ان الادلة عامة (قوله فان الوجود الخ) اي ما يتعلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل
مذهب الاشعري ايضا ولذا وضع المظهر ووسع الضمير (قوله نفس الماهية اوجزوها الخ) كذا و
ليس لتقسيم ولا لترتيب اذ لا مذهب في انقسامه وتزديده العقلين بل هو لاحد الامرين على ما هو اصل
وضعه فهو قضية كلية محمولة على احد الامور الثلاثة عند العقل وفي هذه القضية التي بمحمولها احد
الامور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها (قوله بأن الوجود
جزء الماهية) يسقط كونه جزءا في الكل وكونه جزءا في البعض سواء كان عينيا في البعض الآخر اوزانها
(قوله فاما ان يكون الخ) الانحصار في هذه الاحتمالات الاربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن
قوله انه نفس الحقيقة الخ) قيل فلي هذا يلزم استثناء الممكن عن القسامل اذ لا يمكن افادة الوجود
الخارجي لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وحواها على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما سبقه
المصنف ظاهر واما اذا حل على ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في
الممكن (قوله اي اذا اعتبرت الخ) لم يصبر الحبيبة بعدم اعتبار الضعاف الوجود ثلاثا يصير الحكم عليها

المالاهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة (وكانت معدومة
اذلا واسطة بينهما (فيلزم) حيثخذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (انصاف المعدوم) الذي
هو المالاهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون المالاهية حيثخذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين
الاول (القضي بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلاً زائداً
على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لم انصاف الجسم الذي ليس
باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس بأسود معا وانه تناقض (و) الثاني (الحل
وهو ان المالاهية من حيث) هي (لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي) في المرصد الثاني (وكل منهما)
اي من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا المالاهية من حيث هي لا موجودة
ولا معدومة نعتي به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلاً فيها
بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود فكانت موجودة واذا اعتبر معها
العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بأنها موجودة او معدومة
ولا نعتي به ان المالاهية متفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتخصيص ان الوجود ينضم الى المالاهية
وحدها لا الى المالاهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى المالاهية المأخوذة
مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها
موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك
قياس انضمام الاعراض الى مجالها = الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده)
بكونها غير موجودة لنوا وما قيل من انه اذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله
فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة
غاية ما في الباب انه يلزم ان تكون معدومة وان لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه
للتقيض باعلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع لجواز ان يكون باعتبار كون العدم جزءاً له او نفسه
قوله مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لان قيد الحيثية ان قسر بهذا لم يظهر قوله
فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يترجم
انضافه بالعدم على انضافه بالوجود فالاولى ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود
اليها ويمكن ان يدفع بأن التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هي هي واما قوله فكانت
معدومة فالزاحي وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره (قوله
الحل) اي منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت اي المالاهية من حيث هي معدومة يمنع لزوم الواسطة فانا
نعتي بقولنا المالاهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شيء منهما في مرتبة المالاهية
في الملاحظة العقلية لعدم كونها نفس المالاهية او داخلاً فيها فقيه ارتفاع التقيضين في الملاحظة ولا
استمالة فيه ولا نعتي به انها متفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الوجود والمعدوم (قوله لم يمكن
ان يحكم عليها الخ) لانها ليست منصبة بأحدهما (قوله ينضم الى المالاهية) وهذا الانضمام انما هو
في العقل بمعنى ان لعقل اذا لاحظ المالاهية من حيث هي ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة
وليس ذلك الانضمام في الخارج فكيف ينضم الوجود اليها قوله بل في زمان كونها موجودة بهذا
الوجود) الاضراب متعلق بتيك العبارتين مما لا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه
المستدل ويقول عروضة للمالاهية اماحل كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة
فيلزم اجتماع التقيضين (قوله بل في زمان كونها الخ) اضراب عن مضمون العبارتين وفيه اشارة الى
دفع ما قيل ان انضمام الوجود ان كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان كان في زمان العدم
يلزم اجتماع التقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استعماله تحصيل الحاصل لانه تحصيل
لحاصل بهذا التحصيل وذا ليس بمحال انما الحال تحصيل ماهو حاصل قبل هذا التحصيل (قوله
الثاني قيام الخ) تقريره انه لو كان الوجود زائداً على ماهية ما لكان قائماً بها واذا كان قائماً بها لكان

المالاهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة (وكانت معدومة
اذلا واسطة بينهما (فيلزم) حيثخذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (انصاف المعدوم) الذي
هو المالاهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون المالاهية حيثخذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين
الاول (القضي بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلاً زائداً
على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لم انصاف الجسم الذي ليس
باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس بأسود معا وانه تناقض (و) الثاني (الحل
وهو ان المالاهية من حيث) هي (لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي) في المرصد الثاني (وكل منهما)
اي من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا المالاهية من حيث هي لا موجودة
ولا معدومة نعتي به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلاً فيها
بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود فكانت موجودة واذا اعتبر معها
العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بأنها موجودة او معدومة
ولا نعتي به ان المالاهية متفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتخصيص ان الوجود ينضم الى المالاهية
وحدها لا الى المالاهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى المالاهية المأخوذة
مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها
موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك
قياس انضمام الاعراض الى مجالها = الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده)

بكونها غير موجودة لنوا وما قيل من انه اذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله
فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة
غاية ما في الباب انه يلزم ان تكون معدومة وان لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه
للتقيض باعلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع لجواز ان يكون باعتبار كون العدم جزءاً له او نفسه
قوله مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لان قيد الحيثية ان قسر بهذا لم يظهر قوله
فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يترجم
انضافه بالعدم على انضافه بالوجود فالاولى ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود
اليها ويمكن ان يدفع بأن التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هي هي واما قوله فكانت
معدومة فالزاحي وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره (قوله
الحل) اي منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت اي المالاهية من حيث هي معدومة يمنع لزوم الواسطة فانا
نعتي بقولنا المالاهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شيء منهما في مرتبة المالاهية
في الملاحظة العقلية لعدم كونها نفس المالاهية او داخلاً فيها فقيه ارتفاع التقيضين في الملاحظة ولا
استمالة فيه ولا نعتي به انها متفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الوجود والمعدوم (قوله لم يمكن
ان يحكم عليها الخ) لانها ليست منصبة بأحدهما (قوله ينضم الى المالاهية) وهذا الانضمام انما هو
في العقل بمعنى ان لعقل اذا لاحظ المالاهية من حيث هي ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة
وليس ذلك الانضمام في الخارج فكيف ينضم الوجود اليها قوله بل في زمان كونها موجودة بهذا
الوجود) الاضراب متعلق بتيك العبارتين مما لا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه
المستدل ويقول عروضة للمالاهية اماحل كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة
فيلزم اجتماع التقيضين (قوله بل في زمان كونها الخ) اضراب عن مضمون العبارتين وفيه اشارة الى
دفع ما قيل ان انضمام الوجود ان كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان كان في زمان العدم
يلزم اجتماع التقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استعماله تحصيل الحاصل لانه تحصيل
لحاصل بهذا التحصيل وذا ليس بمحال انما الحال تحصيل ماهو حاصل قبل هذا التحصيل (قوله
الثاني قيام الخ) تقريره انه لو كان الوجود زائداً على ماهية ما لكان قائماً بها واذا كان قائماً بها لكان

اي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن ان يصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام (الوجود) بها (الماوجود) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه) ان كان الوجود السابق من الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بأن يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممنوع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من

فرما على وجودها في نفسها واذا كان فرما لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والثاني باطل لانه يلزم كون الشيء موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه والتسلسل فكذا المقدم ثبت ان الوجود ليس زائدا في شيء من الماهيات (قوله فان ما لا يثبت له الخ) اذا المعدوم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية اذ ينصف المعدوم بالصفات المدمية فانه في الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية قبل هذا البيان انما يدل على الالتزام دون الفرعية والثوقف فالحق ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المتيث له في طرف الثبوت وحيلته لا شكل في قيام الوجود بالماهية والاتصاف به وعندى ان الاتصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتها فيه فيكون الاتصاف متوقفا وفرما ثبوت المتيث له فان قبل فيلزم ان يكون فرع ثبوت المتيث ايضا قلت ثم اذا كان الاتصاف حقيقيا كالاتصاف بالاهراض كما نص عليه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء ان ما لا يكون موجودا في نفسه استحتم ان يكون موجودا لشيء واما اذا كان الاتصاف انتزاعيا كالاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضى الاثبوت المتيث له لانه لا بد من مبدأ الانتزاع في طرف الاتصاف حتى ينتزع منه (قوله فيلزم الخ) يعني ان قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء والالكان الواجب ان يقول وتقدم الشيء على نفسه او لزوم تقدم الشيء على نفسه او لزم تقدم الشيء على نفسه بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوما بينا ولذا تركه المصنف فالامور الثلاثة محالات لازمة بالتالي مترتبة عذبه اما الاول فن القلبية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق او غيره والثاني على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية واما اورد الواو بين الثاني والثالث نظرا الى اجتماعهما في الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منهما على تقدير مبان لتقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصح ان يكون موقعا لا وكما سمع في عبارة الشارح (قوله ويتسلسل الوجودات الخ) اي يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطا لوجود لاحق لانه يلزم ان لا ينتهي سلسلة الوجودات الى غير الهاية حتى يقال انه ليس بمحال اما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل قوله ومع امتناعه (اي مع امتناع التسلسل اللازم المقروض في نفسه لماسيأتي من ادلة ابطاله واستلزامه انحصر ما لا يتناهى من حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراه وجود آخر بل كل جميع فرضت فمروضها بواسطة وجود آخر مارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر ثم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائدا الخ بان يمنع ذلك مستندا بمحواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتأمل (قوله ومع امتناعه فلا بد الخ) اي مع امتناع التسلسل في نفس الامر لو فرض وجوده هي اقلطابو وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية بحيث لا يسد منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات اوجوب معايرة الكل مع الجزء ليس نفس الماهية ولا جزأ منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرما لوجود الماهية في نفسها لما لا يكون ذلك الوجود زائدا على الماهية والالم يكن جميع ما فرضناه جميعا فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير منتهج بتوضيح

(وجود)

عند ما مادي او غير مادي فهذه اقسام اربعة والاولان هما ادراكهما بمحصل نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني بالحلول والاخير ان لا يكونان ادراكهما بمحصل نفس الحقيقة الخارجة بل بمحصل مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك والثالث ادراكه بمحصل صورة منتزعة عن المادة بمجرد عنها والاربع لا يقتصر الى انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله هو ان يكون حقيقة تتمثلة عند المدرك متناول لجميع يقبل تمثل كذا عند كذا اذا حضر متصبا عنده بنفسه او بمثاله فان الاتصاف بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الآخرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه اوفى آله او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك تعرض لها اضافتان احدهما الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك يقسم الى ادراك بغير آله بأن يكون المدرك بذاته يدرك بالهول وتنبه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آله فبغير آله يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بغير آله فبغير آله يشاهدها الالة والمراد بالشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قبل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قبل انه يلزم منه ان يكون الاله هي المدرك ايضا فان قيل الحضور فقط عند ما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عنده الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا قلنت الادراك ليس

وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً (فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنهاى مازدة للماهية فتقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع انفصال المعلوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والا لم يكن مافرضاه جميعاً جميعاً بل يكون عينها هو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتها انها (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقتضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما نهاية له ولقاتل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص الاحكام العقلية البتينة بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية اى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده

به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا المقام تركنا التصريح بها تحافياً عن طول الكلام (قوله لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنهاى) اى لا يتناهى بالفعل لما عرفت فلا يرد ما في شرح المقاصد الا اناسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراه وجود آخر بل كل جميع فرضت فروضها بواسطة وجود آخر طارضى لان معنى هذا التسلسل عدم انتهائهم الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قوله ولقاتل ان يقول الخ (قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية ايضا لم يكن من قبيل التخصيص المذكور (قوله بسبب ما يعارضها) اى بسبب ما يعارض مثبتها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما يخص من الحكم الكلى وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانما قاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سبباً لتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف تخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار في الاحكام العقلية كقولهم تقبضنا المتساويين متساويين خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لا بسبب وجود المعارض وقس على هذا قوله بل الصواب ان يقال الخ (فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكره بين السالبة والموجبة بأن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجوداً خارجياً لا تقتضى وجود الموضوع قلت المتى هما في المآل هو القياس الخارجى المقتضى لتقدم الوجود الخارجى والدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقاً فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب في جواب دليل الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا على مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زائداً في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائداً في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جواباً عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زائداً في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريد حيث قال في زيادته في التصور (قوله الضرورة الخ) لما لم يختص المستدل القيام بكونه في الخارج بل اطلقه وقيد الصفة بالثبوتية اجاب الشارح انه ان اراد بالثبوتية الموجودة في الخارج فسلم ان قيامها يقتضى وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان اراد به ما ليس السلب داخلاً في مفهومه فلانسلم ان قيامها مطلقاً يقتضى وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجياً وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل في العقل فلا يلزم ان يكون لاهية قل وجودها في الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات وبما حذرنا لك اندمع ما قيل ان الضرورة حادثة بأن قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة او معدومة نحو زيد اعنى فالتخصيص بالموجودة لا وجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون لقيام في الخارج ومقصود الشارح ان القيام مطلقاً اما يقتضى وجود الموصوف في الخارج اذا كانت السفة موجودة في الخارج (قوله وليس الوجود الخ) ادليس في الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم (قوله بل انتداه الخ) يعنى انه اذا حصل الهوية الخارجية حلها العقل الى

حضور الشيء عند الاله فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الاله ان كان ما به يدرك الاله لا بأن يكون حاضراً مرتين احدهما عند المدرك والاخرى عند الاله فالنفس هي المدركة ولكن بواسطة الحضور عند الاله ان كان ما به يدرك الاله والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته ممثلة عند المدرك والحضور عند الاله علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالنعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة منقسمة الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لا يتخلو اما ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في صدر الكتاب الى ان فحمة التعقل الى التصور والتصديق لا يقتضى عدم انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جائزاً ما اى مانعاً احتمال النقيض اولا يكون جارماً لاول اى الجازم اما ان يكون لموجب اى لدليل اولا يكون لموجب الثاني اى الذى لا يكون لموجب هو التقليد والاول اى الذى يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند الذ كر شكك مشكك وهو الاعتقاد اولا يقبل متعلقه النقيض لافى الخارج ولا يشكك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة بين طرفي التصديق اى المحكوم عليه وبه التي يردها اليها الاحباب والسلب والثاني اى التصديق الذي لا يكون

فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز من معروضه انما هو في العقل وحده ثم هو يوثق بمعنى انه ليس السلب داخل في مفهومه لاجبتي انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بأن هذين الوجهين انهما لم يمتزعا عن الوجود ليس زائدا على الماهية لانه حينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احده الوجه (الثالث لو كان الوجود (زائدا) على الماهية اوجزا منها (لكان له وجود) آخر لا متنازع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ نقل الكلام الى وجود الوجود (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا يتناهي (والجواب المبع) اي لا نسلم

ماهية ووجود بالنظر الى ترتيب الآثار عليها ويصفها به فتصافها به اتصاف ذهني انتزاعي وهو لا يقتضي الاكون الماهية في الخارج بحيث ينزع العقل الوجود منها فلا يرد انه لو كان الاتصاف به في العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية في كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة في الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل ويلزم احتياج الواجب في وجوده الى وجود ذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به في الذهن حقيقيا لا انتزاعيا وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل في الوجودات الذهنية لان الاتصاف به في الذهن يكون فرما للوجود الماهية في الذهن ونقل الكلام الى الوجود الثاني والثالث والرابع وهكذا لان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية التي تقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قداطال فضلا فيه الكلام وما قلنا بالمرام وكذا لا يرد ما اورده بعض الفضلاء من ان في القول بامتيازهما في العقل اعتراضا بذهب الشيخ فكيف يكون جوابا لاستدلاله لان مذهبه انه ليس ما يصدق عليه الوجود امر اوراه الحقيقة فالوجود في الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهذا الجيب يقول ان ما يصدق عليه الوجود امر مغاير للماهية في الذهن وليس مغايرا لها في الخارج نعم لو حلل مذهب الشيخ على ان مراده نفي الزيادة في الخارج كاي دل عليه ادلته على ما تصققه المصنف كان في الجواب المذكور اعتراضا لمذهبه قوله لاجبتي انه موجود في الخارج) فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا ان له نبوتا للوجودات في نفس الامر ولا شك ان ثبوت شيء في نفس الامر فرع ثبوت الثبوت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتأمل قوله وقد اعترض بأن هذين الوجهين (الخ) وايضا لم من الوجه الثاني ان يكون وجود واحد من الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بأن مقصود المعلن ابطال مذهب الخصم اعني مدعى الزيادة وقد حصل وانت خير بان سياق كلام المصنف ههنا يدل على ان مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض قوله واعترض (الخ) والقول بأن الجزئية منتف بالاتفاق فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائدا عليها على ما في شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقيا واما ما قيل ان اللازم من الدليل الثاني ان يكون وجود مانع من الماهية لا كل وجود فليس بشيء لان مراد الشيخ بقوله ان وجود كل شيء نفس حقيقته ان الوجود الذي هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك (قوله لو كان الوجود (الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائدا عاينها اوجزا منها وكلما كان احدهما كائلا وجود آخر اى وجودا بوجود مغاير لنفسه زائد عليه اوجزه منه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكيم احدهما كونه موجودا وذلك لا متنازع اتصافه بقيضه وتاثيرهما كون وجوده مغايرا لنفسه اما زائدا عليه اوجزا منه وذلك لان المعروض ان الوجود زائد على الماهية اوجزه منها في الموجودات والوجود من جللتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائدا اوجزا في الكل فلا يثبت به المدعى اعني العينية في الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذي يأتي لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجودا او كون وجوده مغايرا له (قوله والجواب (الخ) تقريره لا نسلم انه لو كان الوجود زائدا اوجزا كان موجودا لجواز ان يكون زائدا او معدوما وما توهم من انه لا يمكن تجويز كونه معدوما على تقدير الجزئية لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم ان لا يكون الماهية

(اللازمة)

جازما فهو الشك ان كان مساوي الطرفين وهو الشك فان لم يكن مساوي فالراجح هو الظن والرجوح هو الوهم والتصور اى تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انما تصور المعدوم ونحوه عن غيره تميزا لا يفتق الامع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فحين ان يكون في الذهن واعتراض عليه بأنه لو كان التصور وجود صورة العلوم في العالم لوجب ان يكون الذهن حارا او باردا مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه التمثيل في المرأة فيتمثل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه يكون التصور هو وجود مثال العلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لاله المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا مستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما يشترك الخارجى في تمام الماهية فقط لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع والتصور قد يكون جوهر كالأجسام وانما هي قوله والشيء قد تصور نفسه اعتراض آخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقرير الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة العلوم في العالم لم اجتماع المتسلسل واللازم باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة ان الشيء قد تصور نفسه كتصورنا انفسنا

فلو كان التصور وجود صورة
المعلوم في العالم لزم من تصور الشيء
نفسه وجود صورة الشيء في نفسه
فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع التلبن
لا يقال الشيء اذا تصور نفسه يكون
العقل والمقول واحدا فان العاقل
هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو
اعم من الذي حضر عنده ما يغيره
او ذاته فاذا تصور الشيء نفسه لم
يلزم اجتماع التلبن لانقول حضور
الشيء عند نفسه محال بالضرورة
فلا بد من اجتماع التلبن او القول
بأن التصور ليس وجود صورة
المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر
اضافي وهو تعلق خاص بين العالم
والعلوم فيتعلم العلم بتعدد المعلومات
تكتسب الاضافة بتعدد المضاف
اليه لوجوب تغير النسبة عند تغير
المسبوب اليه ويشكل هذا التعريف
للعلم بتعلق الشيء نفسه فان التعلق
بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا بد
للتعلق من الشيئين وههنا لا يوجد
ويمكن ان يجاب عنه بان الانية
وان لم يكن حاصل بالذات وقيل العلم
صفة توجب العالمية والعالية حانة
لذلك الصفة لها تعلق بالعلوم فعلى
هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات
اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكررة
تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون الشيء
واحد متعلقات بامور متعددة واعلم ان
علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعلم
والعلوم والعلم واحد وهو الوجود
الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما
ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس
الامر في العلم بذاته العالم والمعلوم
واحد والعلم وجود العالم والمعلوم
والوجود زائد في الممكنات فالعلم
غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس
خارجا عن العالم من احواله غير العالم

اللازمة (اذا قد يكون) الوجود (من المقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة
في اتصاف الشيء بنفسه اشتقاقا لما المستحيل اتصافه به مواطأة كاسر (وان سلم) ان للوجود وجودا على
ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازما عليه ولا حزامه (وكذلك) نقول (قدم القدم)
نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون الحدوث والقدم موجودين في الخارج (و) كذلك
(امثاله) اي امدل ماذا كر من وجوب الوجود وان كان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي
سيأتي كلها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا
زائدا) على نفسه فتقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا باقتضام امر آخر اعني مفهوم
القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذلك الماهية
موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا يرى ان كل ما يغير
الضوء انما يكون مضيقا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيقا بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها
مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن) اما زيادته على الماهية في الممكن

موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجودا على كل واحد من التقديرين اعني الزيادة
والجزئية كما عرفت فالتعريف يكفيه ان يقول لانسلم انه اذا كان احدهما كان موجودا لجواز ان يكون زائدا
ومعدوما ولا يجب عليه ان يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما (قوله ولا استحالة الخ) لما كان منع المقدمة
المدلة غير متجه اشار الى ان منعها راجع الى منع دليلها (قوله وان سلم الخ) اي لو سلم كونه موجودا على
تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجودا بنفسه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد
الصفة بالموصوف بين البطلان بل بمعنى ان الثمرة التي ترتبت على سائر الموجودات لقيام الوجود بها
ترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الوجود عندنا ما يظهر منه الاحكام ويترتب
عليه الآثار لا ما يتصف بالوجود كما هو وضع اللفظ والاتكان النزاع في كونه نفس الماهية او زائدا
لنوا من الكلام قوله قد يكون وجود الوجود نفسه) واما ما يتوهم من انه قد يكون وجود الوجود
عدما فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كاسياني فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا
لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى (قوله فان كل الخ)
تعليل لقوله قد يكون وجود الوجود نفسه يعني هذا الجوز مبنى على مقدمة كاية صادقة قيل هذه
الكلية تقتضي ان يكون السواد اسود بنفسه مع ان البدئية يكذب لان السواد سواد لا اسود وليس
بشيء لانه ان اراد به انه ليس متصفا بالسواد فسلم لكن لا يضرنا وان اراد به انه لا يترتب عليه آثار
السواد فنمحق قوله واما الوجود فهو موجود بنفسه) فان قيل فيكون كل وجود راجبا ادلا معنى له
سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا نمحق فان معنى وجود الواجب بنفسه مقتضى ذاته من غير احتياج
الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل لشيء امان ذاته كافي الواجب او من غيره كافي
الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل
بوجود يقوم به عقلا قال الاستاذ الحق قولهم الوجود موجود بنفسه كما ان الضوء مضيقا بنفسه
ليس بشئ اذن البدئية انه يمنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه
لا وجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيقا وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة
حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقول كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد
اسود بنفسه وبالجملة كل من تصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشبه عليه امتناع اتصاف
اشي بنفسه حقيقة (قوله انما يكون مضيقا) اي مرتبا عليه آثار الضوء (قوله فهو مضيقا) بذاته
اي يترتب على ذاته آثار الضوء قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب) سيأتي ان نفس
الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم
الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال الاستاذ الحق رد عليه ان مطلق الوجود بذهي التصور
كما صرخوا به وزادوا لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا
المفهوم يعلم بدهاه انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطأة اذ هو النطق والكون

فما سأتى في المذهب الثالث وما كونه نفس ماهية الواجب فلقلوله (اذلوقام وجوده بماهيته) يولم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والالم تكن موجودة اصلا ولوقام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اى الى ماهيته (وانما غيره والمحتاج الى الغير يمكن) فيكون وجوده ممكنا (فله حلة وهى) اى تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبة (والالكان وجود الواجب) معلولا (لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبة (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على العلول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبة (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود) وانه محال لما مر من الوجود في الدليل الثاني لشجوهى انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه والتسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المتضمنة لجميع تلك الوجودات التسلسلة لابد ان تقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والالم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى حلة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى حلة توجد بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فالتصاف

وهذا يقتضى البتة ان يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قويم مقيم لغيره وقد اثرت في المقصد الاول من هذا الرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به ماذا فلا يرد ما ذكره الاستاذ الاعلى ظاهر كلامه فليترك (قوله وان زاد في الممكن) جملة حالية بالوار في شرح التسهيل الشرطية تقع حالا نحو اصل هذا ان جاء زيد فليلزم الواو وقيل لا يلزم وهو قول ابن جنى وفي شرح الكشف ان كلمة ان هذه لا تكون لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه لتأكيده واليه يشير كلام الشارح حيث جعل كلا الامرين مدعى الحكماء وليس هذا ان الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه (قوله والالم يكن الخ) اى ان لا يقوم الوجود بماهيته تعالى لم يكن ماهية الواجب موجودة اصلا لانه حينئذ اما ان يقوم بغيره ولا شك انه يتنوع اتصاف الشيء بصفة يقوم بغيره واما ان يكون قائما بنفسه ويكون لماهيته نسبة اليه على ما ذهب اليه الاوائل في موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون ما فرضناه واجبا ومع ذلك ثبت المطلوب (قوله وهى انه يلزم الخ) اى يلزم ان يكون الواجب موجودا قبل ان يكون موجودا وهذا المحال غير مذكور فيما سبق في بيان قوله لما مر بهذه الوجوه الاربعة على سبيل التليب وانما لم يذكره فيما سبق تقريبا للهدف في الكلام (قوله فان قلت الخ) منشأ الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكنا كونه يمكن الوجود في نفسه لانه الشايع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب ان المراد كونه يمكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الى ذاته تعالى قوله ايس المراد انه الخ) فعنى امكانه هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه قوله فالتصاف الماهية بها لا بد له من علة قال الاستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم اى لا اول له وسيمى ان التأثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هى الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومتضمنة له لكن مستلزم الشيء ومنقضية لا يجب ان يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع ان يقتضى ماهية تعينا فكون منحصرة في فرد فلا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وانت خبير بأن كون الحدوث علة الاحتياج الى الحدوث انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف اولم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب ثم فيه شأبة التخصيص من الاحكام العقلية كالايجب * وقديما اتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى علة التى شأنها ترجيح احد المتساويين على الآخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتياج الى علة موجودة له وقد لانسلم ذلك لجواز كونه من العقولات الثانية كاقبل لا بد لغيره

والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق في الاول امر واحد وفي الثاني اثنين وفي الثالث ثلاثة والعلم بالشيء الذى هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وهو صورة العالم حصول صورة المعلوم في العالم في العلم بالاشياء الخارجية عن العالم صورة حصول تلك الصورة واطافة الصورة الى الشيء المعلوم واطافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجية عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل واطافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجية عن العالم تكون جوهرها ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ يكون تلك الحقيقة جوهرها ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ يكون تلك الحقيقة قائما بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجية عن العالم فان كانت صورة لعرض بأن يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليها فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة الجوهر بأن يكون المعلوم جوهرها فرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان العقول الذى هو جوهر جوهرية صفة ذاتية فماهية من حيث هى محفوظة في الصورة العقلية مندلان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف

الماهية بها لا بدله من علة هي اما الماهية او غيرها (واجب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فمتنوع فان التقدم) الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لانه علة قابلة له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم القاهل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والقوم) لشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس) ذلك التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانما يجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اي من وجود الاجزاء والماهية فاننا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لمامكن ذلك الجزم اصلا (لا يقال هو) اي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فاننا اذا قلنا من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف بما يتصور ان يستغنى عما عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الاجازة حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات او غيره ويلزم احدا للحدودين (قوله) فالتصاف الماهية (الخ) ليس المراد ان الاتصاف في كونه اتصافا او في وجوده في نفسه او في وجوده لغيره لا بدله من علة فان جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لا يخفى بل المراد ان الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود للماهية فهو وجود رابطي للوجود وليس ذلك واجبا ولا متعاضدا بل يمكننا فيحتاج الى علة هذا ما قلنا في تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل زيادته في الواجب قائلا زيادته في الخارج وان الاتصاف به حقيقي واما اذا كان قائلا زيادته في الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه في حد ذاته بحيث اذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود امر زائدا على حقيقته فاللازم ليس الاحتياجه الى علة في هذا الانتزاع ولا محذور في ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن ايضا وليس هذا اعتراضا بعينه الوجود في الواجب لان القائل بالعينية يقول بان اتحاد الوجود والماهية في نفس الامر وعدم تعاريفهما بالحقيقة تدبر فانه دقيق (قوله) واجب عنه بان (الخ) منع لقوله والعلة الخ اي كل علة متقدمة بالوجود اي لانسلم كليتها سواء اريد بالعلة العلة الفاعلية او مطلق العلة مستندا بالعلة القابلة واجزاء الماهية قوله واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فمتنوع قيل عليه اذا جاز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسه جاز ان يؤثر قبل وجودها في وجود العالم وحيث لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر واجب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه قوله قابل للوجود عندكم) فيه بحث لانه ان اريد انها قابلة للوجود في العقل فلانسلم انها ليست متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في العقل ولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اريد انها قابلة له في الخارج فلانسلم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكات فتأمل (قوله) واذا كان (الخ) تحرير لكون العلة القابلة سندا للنع وفيه اشارة الى ان المراد بقوله فله علة هي العلة الفاعلية لانها التي يستدعيها الممكن لا مكانه (قوله) علل زاده الشارح لان التقریب لا يتم بدون اعتبار العلية اذ مقصود المانع ان العلة لا يجب تقدمه بالوجود فلا بد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقومة مقرر بينهم متفق عليه (قوله) فاننا اذا لاحظنا الماهية (اي المركبة) (قوله) جزمنا بتقدم اجزائها (الخ) اي بكونها محتاجة الى الاجزاء في حصول ذاتها (قوله) فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كافي للعلة الفاعلية والقابلة والغائبة والشروط وارتفاع المانع فاننا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا نتصور شيئا منها فضلا عن الجزم بالتقدم (قوله) فهذه الحقيقة

في نفس الماهية واذا كان ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهر فلا يكون عرضا اذ يمنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهر وعرضا والجواب اننا لانسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجى لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا لانسلم ذلك ولكن لانسلم ان النسب الى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم بل شبعها ومثلها والشبح والمثال لذلك الشيء مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشيء في العقل هو غير الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهر وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه هذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لافي موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لماهية ذات وجود واعتبار ان الوجود ايضا في نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل يكون عرضا لانه حيث يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه وجود في موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلة حتى يتدفع الشبهات الواردة عليه يقال فرعان على القول بالصورة الاولى للصورة العقلية تقارنهما الخارجية في انها محسوسة ومتناهية وتضمنة الحلول

في مادة هي اصغر منها او مندفعة بحدوث ما هو اقوى منها الثاني الصورة العقلية كلية لاعلى معنى انها كلية في نفسها فانها صور جزئية في نفوس جزئية بل لان العلوم بها كلى ولان نسبتها لكل واحد من افراد ذلك النوع سواء والعلم اجمالى يتعلق بامور متعددة باعتبار امر شامل لها وتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعل هو كما اذا تصورت فعلا ففعلته وانفعالي كما اذا شاهدت شيئا ففعلته اقول
فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة العلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية اى المجردة عن الفواشى القريبة والواقى المادية التى لا يلزم ماهية الشئ من ماهيته الحاصلة في العقل فافرقها الصورة الخارجية المقترنة بالواقى المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومتماثلة لان المادة اذا حلت فيها صورة اشنع ان يحل في باحثين صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجية متممة الحسول في مادة ما هي اصغر منها وفي ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متممة فانه يجوز ان تشمل في القوة العاقلة صورة متعددة معا وغير متممة للحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقلة والصورة العقلية غير مندفة بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصورة العقلية كلية لاعلى معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل التصور العقلية كلية

الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم يرد انهما موجودان معا والواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل يرد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحثية) اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقوم به كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اى هذه الحثية تلحق المقوم (لأباعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا اننا لا نتعلقه بالأباعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على العلول حال عدمه (كاف) لنا (في) سند (المنع) اذ قد ثبت حيث ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على العلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهية فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحثية لأباعتبار الوجود وهذا القدر يكفي في المنع ليس بشئ لان هذه الحثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (هى التقدم) لان مال الحثية كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا (قوله لانها ثابتة الخ) فيه بحث لانه ان اراد انها ثابتة له قبل ان يوجد في الخارج وفي الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لا يثبت له شئ وان اراد قبل ان يوجد في الخارج فسلم لان التقدم صفة اعتبارية تصف بها الاشياء في الذهن لكن لا يحدى فيها هو المطلوب اعنى تقدمه لأباعتبار الوجود مطلقا فالحق ان يقال بدله وان كانت ثابتة له في الوجود وان يرق بين اللعوق بأباعتبار الوجود اى بشرطه وبين اللعوق في الوجود بان يكون الوجود ظرفا له فان في الاول مدخلا في الوجود دون الثاني ولك ان تقول مراد الشارح بقوله قبل ان يوجد قبل ان يعتبر معه الوجود فيقول الى ما قلنا الان قوله حال عدمه آب عنه (قوله لانه يتقدمه لأباعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقة الجزء متى وجدا وهذا كالامكان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الى الوجود (قوله حال عدمه) قد عرفت ما فيه (قوله كاف في المنع) اى لا حاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعلقا بالقياس الى الوجود (قوله وما يقال) اى في توجيه الجواب (قوله ان هذه الحثية ثابتة الخ) فعنى قوله هي التقدم هي المتقدمة على وجود الجزء (قوله معلولة لماهية) لان كل مارض محتاج الى معروضه (قوله وهذا القدر يكفي الخ) ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية (قوله الى علة خارجية) اى موجودة في الخارج (قوله وكلامنا فيها) اى في العلة الخارجية لان الوجود الخارجى وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودا في الخارج يحتاج الى الاجمال الخارجى قطعيا بخلاف الاتصاف بالحثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحثية الى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع انها محتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فتأمل (قوله وكلامنا فيها) اى في العلة الموجودة في الخارج لان المستدل قال كل ما هو علة او وجود الشئ في الخارج يجب ان يكون متقدمة بالوجود والمعرض منع ان تكون متقدمة بالوجود قوله لا يناسب هذا التوجيه لان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى (قوله لا يناسب هذا التوجيه) لان اراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على ان مراده ان الحثية المذكورة عين التقدم لانها متقدمة وما قيل في سياته ان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف كيف وكونها نفس التأخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما ولا فلان هذا الوجه لم يجعلها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه قوله ثابتة للجزء حال عدمه فيأول التقدم بالتقدم واما ثانيا فلانه لو تم لدل على عدم الصحة واما ثالثا فلان كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافي كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ما قيل لان المقصود يتم بدون ذلك

اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابدوان يلاحظ العقل له وجودا اوليا) حتى
يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الابدان متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة
فان مالا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجادا غيرا او ايجادا لنفسه وحينئذ لا يجوز
ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته
(والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابدوان يلاحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه
ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يقدم
قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده
وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود
وعدم والا تمتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب
الذات دون الوجود (فان) الذي اوردته على وجوب تقدم العلة الموحدة على معلولها
بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي
العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلته مستندا) للنع وهو العلة القابلية والقومة (بين) قد انكشف
عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه) اي جواز المستند (جوازه) التنازع فيه فلم يبق فيضا ذكرناه
اشتباه اصلا (والتأثير انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب) جميعا (فهنا بحثنا الاول انه زائد
على الماهية (في الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل
العدم والا) اي وان لم تقبل عدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتي (و)

الاي ان الحثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ماهو المطلوب على الترجيح الثاني لان مداره
على ان الجزء علة لتلك الحثية تقديما كانت او غيره وان كانت في نفس الامر تقديما فالتعرض لكونها
تقدما مستدرك ليس بشئ اما ولا فلانه جعل معنى قوله فهذه الحثية هي التقدم انما متقدمة على
وجود الجزء وطارضة له حال عدمه ولا شك في كونه موقوفا عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على
الحثية المذكورة واما تأييد فلان الاستدراك لا يعبر عنه بعدم المناسبة قوله اجاب الحكماء الخ قد سبق
الاشارة الى ما قبل عليه من اننا لانسلم ان المفيد للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
هنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل
الحاصل كافي القابل بعينه بخلاف المفيد للوجود غيره لان بدية العقل حاكمة بأنه ما لم يكن موجودا
لم يكن مفيدا للوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى (قوله اجاب الحكماء الخ) خلاصة
الجواب ان المراد قولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم
بالضرورة لا يقبل النع لان العقل يحكم بالبداهة ان مرتبة الابدان بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات البهم
يجزم بذلك ولهذا اذا سمعت صوتا تنفر منه بناء على ان وجوده يقتضي سببا موجودا فلهذا يضرنا
(قوله او ايجاد نفسه) هذه المقدمة متنوعة عند المتكلم لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز
ان تكون متقدمة بذاتها لا بالوجود ولا يلزم منه انسداد باب اثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندي
انه لا ايجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضى لا يلزم ان يكون موجدا الا ترى ان الماهيات
مقتضية لوازنها وليس فاعلة لها بناء على ما قرر من ان جعلها واحديا والابتناد الخارج لا بدله
من موجوده موجب في الخارج وليس في الخارج ههنا الا الماهية المتصفة بالوجود واعتبار التعدد فيها
ما اعتبار انها من حيث هي موجود ومن حيث الاتصاف بالوجود موجدا انما هو في الذهن قولنا بلا
اعتبار وجود وعدم اي بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والامتناع الخ
فان قلت يجوز ان يقو به باعتبار واحد من امرين الوجود والعدم فلا ينافي لجرم المذكور التردد
في احدهما قلت ذكر عدم استلزامي لان التوحيه انما هو باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود
بالنع (قوله ان الماهية من حيث الخ) قيل ههنا مقدمتان اعني الماهية من حيث هي تقبل عدم
وماهية المأخوذة مع الوجود لا تقبل عدم اذا انضمتا ينتج من الشكل ان في ان الماهية من حيث هي

لان المعلوم بها كلى مثلا صورة
الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها
وهو الانسان من حيث هو كلى لانه
صالح ان يكون مشتركا بين كثيرين
او الصورة العقلية كلية لان نسبتها
الى كل واحد من افراد ذلك النوع
على سواء على معنى انها اذا سبق
الى النفس اي واحد من تلك الافراد
يقع عنه هذه الصورة واذا سبق
واحد فثأثر النفس متبذرة الصورة
لم يكن لماعداه تأثير في النفس بصورة
اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي
فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو
تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية
بهذا الاعتبار هو الكلى والعلم اجالي
يتعلق بامور متعددة باعتبار شمول
لها ومبدأ تفصيل تلك الامور كما
اذا علمت مشكلة ثم فقلت عنها ثم شملت
عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة
هي مبدأ تفصيل تلك الامور وتفصيلي
يتعلق باعيان كل واحد من تلك
الامور ككلها بالجزء الماهية المركبة
على وجه يكون كل جزء منهما متصورا
على حدة متميزا بعضها عن البعض
في العقل فان كان الكل متصورا
بوجود شامل للجميع على ان يكون
وجود الجميع واحدا يكون العلم
بالاجز اما جاليا وايضا العلم فلي بان
سبق صورة الماهية الى العالم
فتصير تلك الصورة العقلية سببا
لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا
تصورت شكلا ففعااته وانفعالي بان
يستفاد الصورة العقلية من الموجود
في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا
فعلقته كما اذا شاهدت السمكة فتستفيد
صورة السمكة قال في مسئلة النفس
اربع مراتب الاول استمداد العقل
وبسمى العقل الهولياني والثانية
ان تحصل البداهات باستعمال الحواس

في الجزئيات وهي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والثالثة أن تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى العقل بالفعول والرابعة أن تستحضرها وتلتفت إليها وتسمى العقل المستعداد أقول بختم مباحث الادراكات بمسئلة مرتباً بنفس التي تصير هي بحسب تكميل جودها عقلاً بالعقل وهي أربعة مراتب مرتبة الأولى استعداد العقل وهي قوة استعداد من شأنها ادراك المعقولات الأولى ويسمى العقل المبرهن في شأنه ما هو أولى لأول الطبيعة في ذاتها عن جميع أمور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ قطعهم والثانية قوة أخرى تحصل لها عند حصول البداهيات باستعمال الخواص في الجزئيات فيترتب لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالمدس ويسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي لها ان يحصل النظريات المتروخ عنها كالشاهدة متى شئت من غير ان تقار الى اكتساب ويسمى العقل بالفعول والرابعة كال وهو ان تستحضرها وتلتفت إليها مشاهدة مثبته في الذهن وتسمى العقل المستفاد يقال الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميسر يعقب اعتقاد المنع كما ان الآحاد قدرة قد اعتقاد الضم وتيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الخوائية قدرة انما والقوة عندهم من جعلها شاعرة على الاول والثانية على الثاني والقوة العنصرية خارجة عنها وهي غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وتأثير من جنس تأثيرهما والقدرة ليست كذلك والقوة مبدأ الفصل

لاشبهه في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) ولا جاز ان تكون موجودة ومعدومة معا (واوكان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزؤها لم تكن كذلك بل كانت تأتي العدم من حيث هي) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلا الوجود بأي قبول تقيضه واما على تقدير كونه جزأها فلا الماهية حيث تكون من حيث هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (واجب) عن هذا الوجه (بأنك ان اردت قبول العدم انما) اي الماهية الممكنة (تأت) في الخارج (خالبة عن الوجود) متصفة بالعدم (ممنوع) لان الماهية حال العدم لا يثبت لها في نفسها عددا بل هي نفى صرف (وان اردت) بقبولها العدم (ارتقاها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزأها (لا قبلته) اي لما قبلت الماهية من حيث هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك المادية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موحودة واذا جزأ ارتفع الوجود بالكلية وتضاءل شتاتاً بتميزه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسه اجزءاً من الواحد (الذي انما العقل الماهية) الممكنة (كالمثلث) (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسه ولا جزؤها لا يصحح به (لا يقال الشك انما يصور في وجودها الخارج عن الوجود) (الذخني فنه) اي الوجود الذهني (نفس العقل)

ليست ماهية موجودة وهو المطلوب فلا حاجة الى باقي المفدمات وليس بشيء لانه لا يلزم منه ان الماهية ليست نفس الوجود فان كل شيء مغاير له اذا اخذ مع نفسه سواء اخذ قديماً او جزءاً منه ضرورة مغايرة المطلق للقيود والجزء لكل (قوله تأباه) اي الماهية من حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في القبول وعدمه (قوله لم تكن كذلك) اي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هي نفس العدم ايضا اي كان المأخوذة مع الوجود تأتي عنده فصيح الاضراب ونهاه بمعنى كذا اي لا تكافؤ ليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل العدم حتى لا يصح الاضراب لان معنى ان العدم يعني تأتي الوجود واحد ولا يصح قوله ايضا لان معناه حيث انما لم تقبل العدم كما انها لا تقبل شيء آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته ان لو كان الوجود نفس الماهية اوجزها لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة معها في عدم القبول والثاني باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان امثال فلما ذكره المصنف من ان الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة لا تقبله فافهم انه قد رتب فيه اقدم قوله بل كانت تأتي العدم من حيث هي ايضا) اي من الماهية الواجبة او مثل المأخوذة مع الوجود (قوله فلا الوجود بأي الخ) كيف لا الماهية المأخوذة لا تكون فكيف يقبل نفسها (قوله مأخوذة مع الوجود) من حيث انه موجود به (قوله فاما) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا (قوله واجب الخ) حاصلة انه ان اراد بالقبول مداه الحقيق اعني الاتصاف الذي يقتضي جماعة القابل والمقول فلانسلم بطلان التسالي بمنع ان الماهية من حيث هي معدومة مع الوجود لا يكون الوجود ولا يثبت له عددا وان اراد به الطريان في الوجود لا يقع عددا بل لا يقع الوجود الاول غيرها بقوله ارتقاها نفس الماهية من حيث هي تأتي العدم المأخوذة لان المأخوذة لا يرتفع بالكلية فكيف تأتي عنده الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها اي يرتفع بالكلية لان الماهية الممكنة الوجود اذا ارتفعت بغيرها العدم سراه ارتفع نفسه اي لا يرتفع مع الوجود فالحكمة كما ذكره الشارح قوله فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود اقلناه) خلاصة الجواب ان ليس المراد بالاهية هنا القول الحقيق الذي يقتضي اجتماع القبل مع المقبول بل المأخوذة (قوله لم يصحح به) من امتناع الشك في ثبوت الشيء نفسه وثبوت جزئياته به بدفعه بالذات قوله فانه نفس الشيء لالتصور المراد بالعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو ساءلنا صرح

فلا يكون نفسها ولا جزؤها ايضا بهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ توجه عليه ان الانسليم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعنى القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذى هو الوجه الثانى (انفعله) اى الممكن كالثالث مثلا (تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلم) اى الوجود الممكن (تصديقا) لان الشك في الوجود ينافى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا فعمل الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا (فلا يتبع) اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (باننا شك في ثبوته) اى ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شئ) من الماهية وجربها بما نشك في ثبوته للماهية (لا تمنع) الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت ذتيته فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزؤها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكلية ولا نسلم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المال الجزئى لا يصح قاعده كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم تتقها من الماهيات بحيث لو تعمقت بخصوصها لم نشك في وجودها ماد كرموه لما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لايات ان كل وجود زائد عليها (الوجه) الثالث لو كان الوجود نفس الماهية

على نحو زيادة الخارجى وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعى المهم الان يقال العقول العشرة وان لم يكن مدركة للجريئات المادية الان النفس الكلى المتعلقة بالثلاث التاسع مثلا يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك ايضا جميع الجريئات بانطباعها في آلتها التى هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقى ههنا بحث آخر وهو ان يقول ان الوجود عين الماهية يقول ان الوجود الخارجى عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلامعنى لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينة وان الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل (قوله اذا لم تكن معقولة لاحد) اى اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن اذ هو وصف عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازما لذاتها اذا فرض كذلك كانت حاله عن الوجود الذهني لا حاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهية المتحققة في الخارج من حيث انها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا جزؤها والا لما خلت عنه في الخارج مع ان هذا القيد مما يافى فيه بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للبادئ العالية وتخصيص احدها سواها لا ينفع لانه لا يثبت انخلو عن الوجود الذهني مطلقا لكونه شاملا لما في القوى العالية والقاصرة ولو اريد فرض كونها غير معقولة لاحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز ان يستلزم المحال (قوله ولا يمكن ان يقال الخ) دفع لما يترأى من كفاية هذا الدليل في تعابر الوجودين قوله اذ توجه عليه ان الانسليم الخ (اى لانسليم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق اذ الحاصل صور الماهيات لا تنقسمها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني فليترك لا معنى لهذا المعنى عند التحقيق فتدبر (قوله لانسليم حصول الماهية) اى الماهية الموجودة في الذهن اما الحاصل بعض وجوهها وهو ليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة في الذهن حاله عن الوجود الخارجى (قوله حاصل الدليل الخ) منشأ هذا الاعتراض توهم ان قوله اننا نقل الثالث مع الشك في وجوده تمام الدليل كما انه قل الثالث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صبرى الدليل والكبرى مطلوبة (قوله ان الوسط غير مكرر) حتى لو ابدل قوله مع الشك في وجوده قولنا مع الدهول عن وجوده ثم الدليل واندمع المناقشة (قوله المثال الجزئى الخ) هذا اذا كان المقصود الاسات وما اذا كان التنبيه على تلك القاعدة البديهة فلا يرد قوله لا لايات ان كل وجود زائد عليها (والتمسك بدم القائل بالفصل انما بعيد الزام الخصم لا اليقين مع ان المسئلة من المطالب التى يطلب فيها اليقين

او الكراهة يتزحم احدخر في الفعل والترك للذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدأ لافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ لافعال الاختيارية والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني لانها لا تكون مبدأ لافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها لا تبدأ لافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوة العصرية ليست بقدرة على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست بمبدء لافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها العمل والقوة مبدأ للعمل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فيتناول القوة الفلكية والعصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة مابدا للتغير في آخر من حيث هو آخر وقاعدة القيد الاخير ان الشئ الواحد ربما صار مبدءا لتغير صفة في نفسه كالطيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه مبدءا لتغيره في الحقيقة في آخر لا يفسد وقديقال القوة لا يمكن الشئ شيئا فان القوة التى هي قوة العمل لا يمكن الشئ مع عدم حصوله بالفعل والاشياء جرو

لما افاد حله عليها) فائدة معنوية اصلا بل كان يعد هدرا (وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا فائدة معتد بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يستد به والظاهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والموجود ذو وجود قبل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون اى ذولون وليس فيه فائدة جديدة اذ كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حل الوجود عليه، الوجه (الرابع انه لو لم يكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكان امانسها اوجرها والاو باطل لانه) اى الوجود (مشارك) لساير (دونها) اى دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الصكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير فالتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يكتفى اليها (وكذا الثاني)

(قوله لو كان الوجود الخ) لانه حل الشيء على نفسه وان حل اشتقاقا لانه حينئذ تكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فمضى انها موجودة انها وجود قولها لما افاد حله عليها) فيه بحث لجواز ان يكون فادته باعتبار ان معنى السواد موجود حينئذ انه ليس يرتفع على ما مر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية واما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبني للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بل ما دو وكان صحة الخلل منها عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذلا فائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحله على نفسه بواسطة ذوان لم يكف كما هو الظاهر اد التعار الاعتبارية لا يكتفى في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وامله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبة والاتصاف من هذا القبيل فهذا الخلل ليس صحيح فضلا عن الافادة (قوله فائدة معنوية) وان افاد فائدة لفظية نحو قولنا اليت اسد (قوله بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين (قوله كقولنا السواد سواد) بناء على ان معنى الوجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحصل الوجود حل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد في جانب الحصول وان اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود (قوله وهو مما لا يعتد به) ان اعتبر الثناير بين الموضوع والحصول بالاعتبار كما في هذا زيد وان لم يعتبر لا يصح الخلل (قوله والظاهر ان يقال الخ) لانه حينئذ لا يحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع ان حل الشيء على نفسه غير مفيد اشتقاقا كما انه غير مفيد موافاة ان اعتبر التعار وكلاهما غير صحيح ان لم يعتبر (قوله كقولنا السواد لون او ذولون) التقدير ان باعتبار كونه جزءا محمولا او غير محمول (قوله بخلاف حل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية ايضا بانه انما يلزم عدم افادة الخلل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما اذا تصور كلاهما واحدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل في الافادة وهدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث انه حيوان (قوله الوجه الرابع) الواحد يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص (قوله الرابع الخ) انه لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص (قوله وما يقال الخ) انه اهل المتكشفة من الصوفا والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهى الوجود البتة الشخصيات (لأنه سواها حتى عن الاملاق ايضا ومقابلها الم صرف لا يمتد فيه ولا وصف له) انما هو موجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الامارية السارية في الوجود والامكان وله مثل اعتبار حكم على وبرى وحسب لا يمتد امره لانه باعتبار امر والدات البتة منزوعة عن كاهها والاحكام كاختلاف ما لقيته تمتاز بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقا لنفس الامر هذا هو السلام الجمل وتفصيله بهتمى بسعلا لا يلقى بهذا الموضوع (قوله يعدونه مكابرة) ويقولون ان اختلاف الماهيات بالدات معلوم بالضرورة قوله وكذا الثاني اد لو كان اسد

من معناها فيقال القوة لا يمكن الشيء مجازا تسمية الجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل ما اذا انضم اليها ارادة الضد الاخر يحصل بها اختلاف الخلق فانه لا يكون نسبتها الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لالان يقع بها الضد ان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستعملة اشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة هى القدرة المستجمعة اشرائط التأثير اى مجموع الامور التي يرتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند كل منهما اتامة ولاجل انه اراد بالقدرة المستجمعة بشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمهية ترادف الارادة فحسب الله للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقديطلق المحبة على تصور كمال من اذنة او منفعة او مشاكلة وذلك لمحبة العائذ لمعشوقه والمعم عليه لمعبد والد والد الولد والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضاء من العباد ترك الاعتراض الرضاء من الله تعالى ارادة الثواب والمحرر من الارادة بعد الرضاء اصل من الرضاء المتخلفة المجعنة عن الارادة العقلية وعن الشهوات والنفات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم قاله الرابع البتة والالم بدنيا ان تصور

باطل (ادلو كان) الوجود (جزأ) للماهيات (لكان اعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات
اذلاقي لها اعم منه (وكان جنسا لها) ان كان محمولا عليها والا كان جزأ مشتركا مثل الجنس
(و يتمايز انواعه) المدرجة تحته (بفصول) او بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي ايضا
موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسا لها) اى
لثلاث الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اى للفصول (فصول) اخر
(كذلك) اى موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية
(وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ لمركب فلو اتنى المركب
قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو اتنى اتفت الكثرة
ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المرتبة الى مالا نهاية له فصل هو بسيط وواحد
فيه قطع به تلك السلسلة التي هي غير متناهية (و ايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزأ للعرض
او عرض فلا يكون جزأ للجوهر) فقد بطل كونه جزأ للموجودات بدليل ثان (والجواب) من الوجه
الرابع ان يختار كون الوجود جزأ وبحسب من الدليل الاول ان يقال يجوز (انه قد يكون جنسا للانواع)
اى انواع الموجودات (مرضا عاما لفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المدرجة تحته عرض
عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى

قال قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات
موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والماهية الكلية اعتبارات
ذهنية ينتزعا العقل من الامور الموجودة اعنى الاشخاص على ماهو التحقيق وفيه نظر (قوله
لكان اعم الذاتيات المشتركة) اى ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة (قوله
اذلاقي لها اعم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المعقولات العشر وذاتياتها اخص
من الوجود فعلى تقدير جزئية يكون فوق جميع الذاتيات فقوله ادلا ذاتي لها اعم منه كناية
عن كون كل ذاتي لها اخص منه على ماهو التبادر في العرف ويجوز ان يكون بمعناه الحقيقي
وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لذاتيات للماهية في مرتبة واحدة
(قوله انواعه) او ما في حكم انواع قوله فلها فصول اخر لم يقل او اجزاء مختصة اكفاء بذكره
سابقا قوله لا بد له من الانتهاء الى البسيط فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الفرض جنسية الوجود
للموجودات قلت المراد ان هذا الفرض يستلزم عدمه وانه اشد استحالة (قوله لان البسيط الخ) قال
الحقق الدواني لانه ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر
الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يقوم هو بها وامانهاؤها الى ما ليس بمركب فليس يتناهاها
وكذا الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لامن الواحد الحقيقي لجواز اشتغاله على آحاد اخر وهكذا مثلا
الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا
ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ايضا مشتملا على آحاد يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير
النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا اخذت بحسب لا يشذ منها واحد لا بد
فيها من بسيط وواحد ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقيا والالم يكن ما فرضناه جميعا نعم رد عليه
ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء مامنة التركيب اما اذا كانت انتزاعية
فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع (قوله فالوجود اما جوهر الخ) هذا في الاجزاء المحمولة
مسلم لانه يستلزم حل الجوهر على العرض او العرض على الجوهر مواطاة واما في غير المحموله فيجوز
ان يكون العرض جزء الجوهر كالهية المرئية للمسير قوله فلا يكون جزأ للجوهر (قد منع ذلك
فيجوز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كافي السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى
انه زائد في الكل (قوله بان يقال الخ) اى يمنع قوله فيكون الوجود جنسا لفصول (قوله بل كل جنس)
اى في الماهيات الحقيقية (قوله عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتي في الماهيات الحقيقية (قوله وانما جاز

وقولهم الذا ادراك اللائم والالم
ادراك المتأني فيه نظر لانا نجد من
انفسنا حالة مخصوصة ونعلم ان ادراك
ملائمة ولانعلم ان تلك الحالة هي نفس
الادراك او غيره وبقدير العسيرة
قائلة كلاهما او احدهما وما قيل
من ان الذا هي دفع الالم خطأ لان
الانسان قد يلدن النظر الى وجه حسن
والوقوف على مسئلة والعثور على
مسئلة والعثور على مال فجاء
بلاخطور سابق فداقول البحث
الرابع كل من الذا والالم مدبهي
التصور لانهم من الوجدانيات وقد
عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج
حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء
الذا ادراك اللائم والالم ادراك المتأني
فيه نظر فانها نجد من انفسنا عند
الاكل والنسرب والواقع حاله
مخصوصة ونعلم ايضا ان ادراك هذه
الاشياء الملائمة ولانعلم ان تلك الحالة
المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك
اولا زعمه او ملزومه او لا لازمه
ولاملزومه ولا يكتفي في بيان انها نفس
هذا الادراك ان يقال انما نجد هابه
فيكون هو هو لان هذه جملة لفظية
ولسائل ان يقول ان كنت
جعلت اسم الذا اسم هذه الادراك
فلانما زعمه فيه لكن لم قلت ان الحالة
المخصوصة التي نجدها من النفس
هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلوب
لا يتحقق بهذا الوجه وبقدير مقابلة
الحالة المخصوصة فالذا كلاهما اى الحاله
المخصوصة والادراك او احدهما فلا
يحصل الجزم بان الذا هي الادراك وقد
رسم الشيخ في الاشارات الذا بحسب
اللفظ بانه ادراك الثوبيل لوصول ما هو كال
وخبر عند المدرك من حيث هو كال
وخبر والالم بانه ادراك الثوبيل لوصول
ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث

و ذات السواد مثلا (و النزاع انما وقع فيه) اى فى تغاير الداتين لافى تغاير المفهومين (فان ما قلنا لا يقول مفهوم السواد هو) بعينه (مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية (هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) اى للوجود والسواد (هويتان متميزتان) فى الخارج (تقوم احدهما بالآخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكره من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر انه ليس لهما هويتان متميزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والالكان للماهية هوية) متميزة فى الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها لهوية

على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هى فى قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبارين لاهل اختلاف الداتين الا يرى ان الانسان من حيث هو يقل عدم الكتابة والمأخوذة مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما فى الذات واما الثانى فلانه يجوز الشك فى ثبوت شئ لشيء اذا كانا متغايرين فى المفهوم مع اتحادهما ذاتا كما فى هذا زيد اى مسمى بزيد واما لثالث فلان افادة الجمل انما يستدعى تغاير الطرفين مفهومهما لادنا بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى اعتبار فى الذات فان نفي النفسية والجزئية يستلزم النفي فى الذات فن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفى عليه الظاهر (قوله لا يقول الخ) فانه يحكم بان السواد موجود وليس بوجود وكلاهما ممنوعان عند الاتحاد فى المفهوم (قوله من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ما صدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثانى امر اعتبارى (قوله هويتان) اى ماهيتان شخصيتان (قوله فى الخارج) بل متميزان فى الدهر (قوله وكان للوجود الخ) زاد على المتن لانه اللازم من قوله والا اى ان لا يكون النفي المذكور اى ليس لهما هويتان متميزتان بل كان لهما هويتان متميزتان فى الخارج لان ترتب قوله فكان لهما الخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد ان يكون للماهية هوية متميزة فى الخارج قوله حتى يمكن قيامها الخ) اى كقيام العرض بحمله والافعال فى القيام الخارجى لا يقتضى تحقق هوية القائم بل يقتضى هوية المقوم به (قوله من المحذورات) اى المذكورة فى الوجه الثانى للشيخ (قوله كلام الشيخ) اى قوله انه نفس الماهية (قوله وغوى دليله) الاول والثانى كما لا يخفى على القطن (قوله وفيه بحث) اى فى قوله وهو الحق بحث لان ما ذكره من قوله والالكان الخ يدل على انتفاء التمايز الخارجى بينهما ولا يدل على اتحادهما فى الصدق الذى هو المدعى ومحمل كلام الشيخ الا بان يستلزم عدم التمايز الخارجى للاتحاد فى الهوية وليس كذلك لانه يجوز ان يكون عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية بأن يكون امرا اعتباريا مراضا له فى الذهن وحينئذ لا يتحد ان فيما صدقا عليه لان ما صدق عليه الماهية امر خارجى وما صدق عليه الوجود امر ذهنى وبهذا اندفع ما يتوهم من ظاهريه قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الخ ان الاتحاد فى الصدق معنى على الاتحاد فى الهوية وليس كذلك لانه سيئين فى بحث الماهية ان تفسير الجمل بالاتحاد فى الهوية الخارجية انما يصح فى الذاتيات دون العدميات نحو زيد اى اذ لا هوية خارجية للاسمى والالكان موجودا خارجيا والتفسير الشامل لهما بالاتحاد فى الصدق ادلا استحالة فى صدق العدميات على الموجودات الخارجية وذلك لان مقصود ههنا ان عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد فى الصدق ان لا يستلزم الاتحاد فى الهوية وليس فليس لان الاتحاد فى الصدق لا يقتضى بدون الاتحاد فى الهوية وان دفع ايضا ما توهم من ان المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد فى الهوية بل للاتحاد فى الصدق وهو قد تحقق بدونه كما فى نحو زيد اى قوله الا ان هذا لا يستلزم الخ لوجه له قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الخ) قيل فى تقرير هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد تقدم لما صدق بلا اتحاد الهوية كما فى حل العدميات مثل زيد اى وصريح كلام المصنف يدل على اتمام اتحاد الماصدقات للهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفى تمايز الهويتين وانتفاءه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المصنف يدل على انه استدل على اتحاد

الوجه فهذه ماعبة اللمذة ومقابلها ماهية اللمة ويعرف فائدة القيود عنه عند معرفة فائدة القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطيب ان اللمذة رفع اللمة والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللمذة لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسى وخصوصا الحسى انما يحصل الانتفال عن الضرر فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانتفال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللمذة فلما لم يحصل اللمذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن اللمذة بعينها هى ذلك الانتفال وهذا باطل فانه اذا وقع بصر الانسان على وجه ملج بلنذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قيل ذلك الوجه حتى يجعل تلك اللمذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسألة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللمذة رفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة لا خطور سابق له قال في الخامس فى الصحة والمرض الصحة حال او ملكة بها تصدر الافعال من موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك ففنية عن البان اول المبحث الخامس فى الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر الافعال من موضوعها سليمة والمرض بخلافه اى حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عنى كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد فى الوقت الواحد بحيث يكون

سليما ولا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن أثبت الواسطة بينهما عني بالمرض كون الحى بحيث يتخلل جميع أفعاله والصحة كون الحى بحيث يسلم جميع أفعاله فينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض أفعاله دون بعض أو في بعض الاوقات دون بعض وأما الفرج والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والتجمل والهم ففنية عن البيان لأن كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فتستثنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذى فى القلب وتلك الكيفيات تشدد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه قاله واما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهى اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اما للتصللات كالاستقامة والاستدارة والانحاء والشكل واما للمنفصلات كالزوجية والقرنية والاولوية والترتيب واما ان يكون مركبة منها وعن غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون يقولون * لما فرغ من القسم الثانى من الكيفيات شرع فى القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اى التى تعرض للكميات بالذات واولا وبواسطة للكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اى من غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تتكون مركبة منها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحاء والشكل والاستقامة هى كون

السواد فى الخارج كان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج (فكان لها) اى للهوية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وحدود) فيلزم مامر من الحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وقهوى دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود ممنازا للهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيبحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والوجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان تكون هوية الوجود فى الخارج حين هوية الوجود كالسواد مثلا حتى يكون ماصدق عليه احدهما موعين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعميان هوية للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر رسمى واما ان تكون الهوية ذات الوجود وماهية المتعينة كاهى ذات السواد وماهية المتعينة ممنوع (ثم لما ثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان واقفوه فى ذلك) اى وافقوا الشيخ فى ان الوجود الخارجى لا يتمايز عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بانه) اى الوجود (بغير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان

الما صدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه الحذورات اوانه اراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والالكان دعوى اتحاد الما صدق خاليا من الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث ورود على الثانى ظاهر وعلى الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الما صدق ثم قد يحد الما صدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا فى لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطأة) فيد بحث لان الاتحاد فى الوجود ليس حقيقة الحل ولا يكفى فيه ذلك والاجاز حل الجزئى الحقيقى على الكلى كاجاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين مع انه لا يقول به احد الشرطية ممنوعة اللهم لان يحصر موانع الحل وبين اتفاقها ههنا (قوله كالسواد) يعنى كما ان السواد محمول على الذات يكون الوجود ايضا محمولا عليه لان اتحاد كل منهما مع الذات فى الخارج ومغايرتهما اياه فى المفهوم وهو معنى الحل على ما قالوا انه اتحاد المتغايرين ذهنا فى الخارج وما قيل انه يستلزم جوار حل الجزئى الحقيقى فيه اولا ان عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضى جوازه لجواز ان يكون عدمه لان انتفاء شرط او تحقق مانع عنه على ما قيل ان الاعتبار فى جانب الموضوع الذات وفى جانب المحمول الوصف قوله وايضا لم يكن لاحد شك الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون الشك فى اتحاد الذاتين (قوله وايضا لم يكن الخ) وذلك لان عدم التمايز فى الخارج معلوم لكل احد لانه يعلم ان الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد فى الهوية كان الاتحاد فى الهوية ايضا معلوما بعد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك فى الوجود فى الخارج مع ان ذلك بعد العلم بوجود السواد من اعرف النظريات فلا يرد انه يجوز ان يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد (قوله وبالجملة فالهوية الخ) الفاء جزائية اى اذا علمت التفصيل المذكور فالهوية الخ اوزامة لجرد تحسين اللفظ (قوله عارض لها) اى خارج عن تلك الهوية (قوله واما ان تكون ذات الهوية الخ) حتى يكون ماصدق عليه السواد حين ماصدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف (قوله ثم لما ثبت الخ) تقرير لما سبق من الاتحاد فى الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كانه قيل قبل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فانهم قالوا جواب لما هو مع الفاء ضيق وقوله وان واقفوه فى ذلك حال من ضمير قالوا حال كونهم موافقين له فى البينة فى الهوية (قوله مطابقتان الخ) على معنى انهما منزعجتان منها بحسب تنبيه المشاركات والبيانات او على معنى انهما لوجودنا فى الخارج

للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان عين هو وجود او شيء انما الموجود) او الشيء في الخارج (سواد او لسان) او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موحودات حينية متأصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلان اصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحدى بها امر في الخارج (وذلك) اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والشخص والذاتي والعرضي) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات مارة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات والالكان متأصلا في الوجود لامعقولا ثانيا قال المصنف (فان النزاع) في ان الوجود زائد وليس بزائد (راجع الى النزاع في الوجود الذهني) فمن لم ينسب كاشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن انسبه قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه في البحث الثاني فان الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوده الاول لو لم يكن وجودا الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فبجوده) عن الماهية

كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مغايرا لما صدق عليه الوجود في الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن بخلاف ما اذا لم ينسب الوجود الذهني فانه لا تغاير بينهما الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لا نزاع فيه فانه قد علم ان الشيخ قائم بالتغايرين الذاتيات المتخذة في الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل فالقول بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهني (قوله هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولى ايضا كذلك اذ ليس في الاعيان شيء هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والشخص بل في الاعيان شيء هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى انه يتزع عنه العقل بعد حصوله في فلا يراد ما قيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والشخص عندهم في الاعيان شيء هو حقيقة ووجود وتخصص قوله ولا يذهب عليك الخ) اعتراض على المصنف بأن ما ذكره الشيخ يناقض ما ادعاه فكيف اوردته تقوية لكلامه (قوله ولا يذهب الخ) يريد ان ما اوردته المصنف شاهدا للاتحاد في الهوية شاهد على عدمه قوله راجع الى النزاع في الوجود الذهني) قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنى الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والمنتمات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما زاعهم في كون التعقل بمحصل شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يفيهم لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغايرين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر ان لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا زائدا عقللا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنى الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية ذهبا الى المعنى الاول قوله زائد على الماهية في الواجب) قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والحاج الى المبدأ لا يكون مبدأ لكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للبديهة قلت الماهية على تقدير تقدمها على الموجود لا تكون موحودة فاذن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو محال ويمكن ان يقال تقدم الماهيتين على الوجود بحسب الذات لا يقدح في كونها مبدأ للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح في حواشي التحرير فليس في الخارج الاثني واحد هو مبدأ للممكنات قائل (قوله بل كان الخ) اضرب من نفي المقارنة بالعينية لان الدليل المذكور لا يدل على نفي الجزئية كما لا يخفى فهذا اديل

(وفيه)

الحظ بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوصاف والاختصاص بخلافه فانه كونه بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطه الحد والحدود بالجسم واما ان تكون مارة للكبريات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي كون العدد بحيث لا بعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والستة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي بعدها الاثنان والستة التي بعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكان خلقة المركبة من الشكل واللون قال * واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهي ان كان استعدادا نحو الاقوال كالصلابة يسمى قوة وان كان استعدادا نحو القبول يسمى ضعفا ولا قوة * اقول * لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي التقيض اي الانفعال والانفعال والاقبول والقبول فان كان استعدادا شديدا نحو الاقوال واللا انفعال كالصلابة والمضاهية يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كالتين والمراصة * قال * الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول في هليتها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت

وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتلف صه
(فيكون وجود الممكن) ايضا (مجردا) من الماهية (فقد ابطالناه) في البحث الاول (واما لغيره فيكون
تجرد واجب الوجود لعللة منفصلة ولا يكون) الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه
في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عديما (هذا خلف) الوجه (الثاني ان
الواجب مبدءا للممكنات) كلها (ولو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فلبدا) للممكنات (اما الوجود)
وحده (او هو) مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدءا لما الواجب مبدءا له فيكون
كل شيء (من الاشياء الموجودة) مبدءا لكل شيء (منها) حتى لنفسه وعلله (لان الوجودات متساوية
مقابلة الماهية) وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضى ان يكون التجرد هو عدم (العروض) جزأ من مبدءا
الوجود (ي فاعله) وانه محال) بديهية ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب
من العدم موجودا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم لصرف موجودا ايضا (لا يقال لم لا يجوز ان يكون
(لتجرد) الذي هو عديمي (شرطا لتأثيره) لا جزأ من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لا نأقول فاذن كل
وجود مبدءا) لما الواجب مبدءا له (الا انه يختلف عنه الاثر لعدده شرطه) وفي بعض النسخ لعدده شرط اي
شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جاءه الشرط (ويعود المحال) وهو جوار كون

وكذا الآتي على نفى العينية في الواجب واما نفى الجزئية فامر مسلم ثابت عند الفريقين بدليل لزوم
التركيب في الواجب (قوله ما لذاته) كاف في اقتضاء التجرد (قوله فيكون كل وجود مجردا) لاشتراكها
في حقيقة الوجود (قوله مجردا عن الماهية) اي عن مقارنة الماهية والعروض لها (قوله واما لغيره)
اي يكون لغير مدخل فيه (قوله منفصلة) بيا على ان كل ماهو متصل به محتاج الى قيامه الذي هو التجرد
فلا يكون علة له (قوله وقيامه بذاته الخ) عطف تفسيري وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد امر
عديمي لانه عبارة عن عدم العروض فاحتاج فيه الى الغير لا ينافي الوجوب ووجه الدفع انه
في الحقيقة عبارة عن القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب في القيام بالذات وتحصيل الذات الى الغير
قوله (او عديما) اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضى المقارنة (قوله مبدءا للممكنات كلها)
اي فاعل لها كما سيجي واعتبار هوم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بيانا لواقع والافاضل الدليل
يكفيه كونه مبدءا الممكن كما لا يخفى (قوله يقتضى ان يكون الخ) اي جواز ان يكون كل وجود فاعلا
لما الواجب فاعله فيجوز ان يكون كل شيء علة لنفسه وعلله وهو محال فلا يرد ان مجرد وجود
الفاعل لا يكفي في وجود المعلول لجواز توقفه على ارتفاع مانع كخصوصية الوجود الامكاني واما
القول بجواز توقفه على شرط كخصوصية الوجود الواجب فمدفوع بان نقل الكلام الى تلك الخصوصية
بأنه مقتضى الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك او من غيره فيلزم امكان الواجب (قوله
هو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه ما مر من انه عبارة عن القيام بالذات (قوله اي
فاعله) فسر بذلك لانه المحال بدهية لان معطى الوجود لابد ان يكون موجودا واما وجود المبدءا
بمعنى العلة النامة فغير لازم (قوله اثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب اثبات الصانع لان هذا
المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزأ منه وفي اختيار لفظ الصانع اشارة الى ما عليه المليون من ان
علة الاحتياج هو الحدوث (قوله لانه لما جاز الخ) يعني ان هذا المركب من اشتماله على امور ثلاثة
منافية للإيجاد اعني التركيب فان المركب لا يجوز كونه مبدءا للممكنات كلها والتركيب من العدم الذي
هو فرضي محض يتمتع بنفس الامر وكون المركب معدوما اذا جاز كونه موجودا جاز ان يكون
العدم الصرفة ايضا موجودا لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوما (قوله لم لا يجوز ان يكون
الخ) منع للمصر بن الشين المذكورين واختيار للشق الثالث الذي لا يلزمه شيء من المحالين
المذكورين قوله اي شرط يمكن اجتماعه الخ) هذا تفسير لشرط المذكور على الشخصين وفيه دفع
لما يقال يجوز ان يكون الشرط متمعا اجتماعه مع الوجود في الممكن فان قلت لانسلم الامكان لجواز
ان يكون شخصات الوجودات الممكنة مائعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته (قوله
اي شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا الشخصين وفي هذا التفسير اشارة الى دفع ما يرد من ان التجرد

لوجود حصولها في محالها وتسلسل
احتج الحكماء بأنها تكون محققة
ولا فرض ولا اعتبار فهي اذا
من الخارجيات وليست اعداما
لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات
الجسم لانه لا يقاس الى الغير ونوقض
بالقضاء والمضي * اقول * لما فرغ
من الفصل الثالث في الكيفية شرع
في الفصل الرابع في الاعراض النسبية
وهي السبع الباقية الاين والاضافة
ومتى والوضع والمثل وان يفعل وان
يفعل وذكر في هذا الفصل ثلاثة باحث
الاول في هليتها الثاني في الاين الثالث
في الاضافة * البحث الاول في هلية
الاعراض النسبية اي وجودها
انكر هلية الاعراض النسبية
جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض
النسبية لا وجود لها في الخارج الا
الاين واحصوا على ان الاعراض
النسبية ليست بموجودة في الخارج
بأنها لو وجدت الاعراض النسبية
في الخارج لوجدت في محالها
وحصولها في محالها نسبة بينهما
وبين محالها وثلاث النسبة ايضا
في المحل وكانت ايضا غير ذاتها
وذلك الغير ايضا حاصل في المحل
ويكون حصوله في المحل زائدا
عليه ويلزم التسلسل محال ان هذه
المعقولات السبع لو كانت نسبيا
لكانت انواعا جلوس حال ولم تكن
اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية
من الاعراض ثلاثة كما وكيفا ونسبة
والسبع الباقية انواع مندرجة تحت
النسبة ومن جعل السبع اجناسا
عالية لم يمس بها ما يدخل النسبة
في ذاتها بل ما تعرض النسبة لها
الا الاضافة فان مفهومها النسبة
ومستدعية تكرار النسبة واحتج
الحكماء على ان الاعراض النسبية
موجودة في الاعيان بأن الاعراض

كل شيء مبدأ لكل شيء حتى نفسه وعمله (وقد اجاب عنهما) اي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بان النزاع) في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لا يقول قائل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والالكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشتركة لها في مطلق مفهوم الوجود (ان ماصدق عليه انه وجود) اي ما يحصل عليه الوجود موافاة (ليس في الواجب امرا زائدا) بل هو عين ماهية الواجب قائم بذاته (وهو المجرد) المنتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقبائه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المتخالفة في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية او وجودات الممكنات واشترك الوجود بينهما وان كان بالتواطي ولا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا مازسا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال (واما حصته) اي حصة الواجب (من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا) الجرب (لا يشق عيلا فانه اعتراف بان حصة الكون) في الاعيان (مارضة لماهية تعالى كما انها مازضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث الشرقية حيث قال فان قبل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهية وهذا ترك للمذهب الحكماء واختيارا لما ذكرناه (فلا فرق) اذا بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا مازسا لماهية (الا ان يثبت) ان (للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة لكون) في الاعيان (هو) اي ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه انه وجود و)

الذي هو شرط شتمع الاجتماع بما سوى الوجود الواجب فلا يلزم الحال المذكور قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا قائما بذاته تعالى كان يمكننا احتجا الى حلة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بما راضه الذي هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو مازسه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين (قوله والالكان الخ) واما الصوفية الوجودية فلا يقولون باشتراك الوجود واما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان (قوله اي ما يحصل الخ) فسر بذلك لدفع توهم ان يراد صدق الوجود عليه اشتقاق (قوله واشترك الخ) لا ينبغي ان الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم ان الاشتراك يقتضي التساوي وقوله بهذا القدر يتم الجواب يقتضي ان يكون له دخل في الجواب (قوله لجواز الخ) المناسب لكونه امرا مازسا لانه جزم فيما تقدم بالخالف بين وجود الواجب وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما حل الجواب المذكور على منع التساوي كما سمي اورد الجواز (قوله لكنه زاد في التوضيح) حيث يتبين به منشأ غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصة والفرد قوله واما حصته من مفهوم الكون في الاعيان الخ) اذ معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته ما لاصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقته (قوله واما حصته) الحصة عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهمي فرد اعتباري بخلاف الفردان الخصوصية في الذات (قوله لا يشق عيلا) لانه حصل به قدح في دليل المستدل لكن لا يضره لما فيه من تسليم مداه ولذا قال لا يشق ولم يقل لا ينفع (قوله فان قيل الخ) هذا شق ثان فزيد المذكور فيه بكلمة او فالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط (قوله فلا فرق الخ) واما الفرق بان الحصة في الواجب مازسة لماهية عروض الكلي للجزئي وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فبني على كون ماهيته فردا للوجود وهو لم يثبت (قوله هو ماصدق عليه انه وجود) يعني يكون فردا للوجود (قوله وينت ايضا الخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحا والافاضل الفرق حاصل بثبوت

النسبة تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهو اذا من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعدما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً بالقوّة التي حصلت بعد العدم لانكون هدمية والالكان في الشيء فهو محال بالقوّة امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير والنوع من حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالقضاء والمضي تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحاً يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم بالحل والاي يلزم ان يكون وصف الفناء والمضي عرضاً حقيقياً قائماً بالثبات والماضي حال عدمهما فيكون الوجود قائماً بالمعدوم وهو محال اما الملازمة قائماً نسكهم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذا من الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلتا بعدما لم يكونا فان الامس قد لا يكون قائماً وماضياً ثم يصير قائماً وماضياً والفناء والمضي الذات حصل بعد العدم لا يكونان عديمين والالكان في الشيء ثبوتياً وهو محال فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم اعدم محققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عقلياً كقوّة السماء بيان كونه فرضياً فان تحتية السماء ربما تعرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كقوّة السماء واما

ثبت ايضا (انه) اى ذلك الثالث (معروض للخصم) من الكون في الاعيان (عارض للماهية) الممكنة فيظهر الفرق حيثشذبان في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا للماهية الواجب (و) لكن (لم يقيم عليه) اى على ذلك الامر الثالث (دليل) اصلا (بل) ولا قال به احدان التزمه (في الممكن) (ملتزم) اظهارا للفرق (التزمتنا) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الاماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لخصصة الصكون فيكون وجوده اعنى تلك الخصصة زائدة على ماهيته (وطلبناه باثباته في الممكن) هذا ما ذكره وقد صرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوى وجودى الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما توطأ او تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره فزيد توضيح للجواب قلنا نقشة في هذه الزيادة بطريق المع خارجة عن قانون المباحنة وبطريق الابطال لا نجدى تقعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل

الامر الثالث (قوله معروض للخصم) عروض الكللى الجزئى فلا يكون ذلك الامر موجودا فلا يلزم كون الوجود الخاص موجودا ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين (قوله عارض للماهية) عروض الصفة للوصف فيكون الماهية موجودة به (قوله ماصدق عليه الوجود) اى الوجود الذي به موجوديته زائدا في الممكن وعينا في الواجب والخصصة وان كان زائدا فيهما فليس موجودية شئ منهما بذلك فيكون عروضه عروض الكللى لفرد (قوله لم يقيم عليه دليل اصلا) لان الدلائل المذكورة انما تدل على مغايرة ماصدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود واما ان ذلك فرد الوجود لاحصته فكلا (قوله وقلنا الخ) يعنى ليس المراد بالتزام عدمه في الواجب التزام عدم مغايرته للماهية في الواجب لانه يستلزم ان يكون الواجب فردا حقيقيا للوجود فيكون سائر الوجودات ايضا كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث في الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيه بل المراد التزام عدم كون الماهية فردا منه وما ذكروا من الدليل عليه قد صرفت حاله وبما ذكرنا ظهور وجه جمع المصنف بين التزام عدمه في الواجب وبين مطالبة اثباته في الممكن وعدم اكتفائه على المطالبة لانه لا يمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور (قوله وقد صرفت الخ) اعلم ان الدليل المذكور اورد في كتب الحكماء بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود في الواجب فأجاب بعض الفضلاء عنه بان الدليل المذكور لا يصلح للمعارضة لان اللازم منه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصصة في الواجب انما التزام في الخاص الذى هو مخالف في الحقيقة لسائر الوجودات واليه يشير قول ذلك البعض ليس التزام في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص بقوله واما حصته الخ ليس زائدا على الجواب وحيث يرد عليه ما ذكره المصنف بأن فيه اعترافا بزيادة الوجود في الواجب كما في الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزائدة لا باثبات ان الوجود افرادا فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصص زائدة في الكل ولم يثبت ذلك ثم لو منع تساوى الوجودين في تمام الماهية اما مستندا بشاهد التشكيك او مكتفيا بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين وزيادة الحصصة كان الجواب وجها غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف في المنع المذكور وهذا مقصود المصنف بقوله ثم ههنا اعتراض الخ وحيث يسقط اعتراض الشارح بانه ابطال لمقدمة اوردها الجيب لمريد التوضيح وان فيه اعترافا بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيل اللازم مما ذكره المصنف ان يكون للوجود افراد متخالفة الحقيقة مشتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد في الممكن بل جواز ان يكون عينا في الممكن ايضا كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الامر الثالث فذهب عن ان قول المصنف في الدليل المذكور وقد ابطالناه بدفع هذا الجواز قد ربح حتى يكشف حقيقة المقال (قوله حقيقة الجواب) وان كان ظاهر ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين (قوله خارجة عن قانون المباحنة) اذ لا يمنع السند هكذا ما في حكمه (قوله لا نجدى تقعا) فان ابطال السند اذا لم يكن مساويا لا نجدى فكيف ابطال

على ان في الممكن امور ثلاثة والمزيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) و اردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله (فان الوجود مقولة) على افراده (بالتشكيك) لا بالواطى (فانه في) وجود (الواجب اولى واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (حارضا لما يصدق عليه) من افردته اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما شتهر فيما بينهم (فالاشياء التي يصدق عليها) اى على كل واحد منها (انه وجود لا موجود) بمعنى الاشياء التي يحصل عليها الوجود موطاة وهى الوجوات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهى الماهيات فان تضافها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) اى يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) اى الوجود الخاص الذى (في الواجب) هو (مقتضى التجرد) والقياس بالذات (وليست له) ولا يلزم مشاركة وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار الى الثانى بقوله (وايضا فلان ان طرح عنا مؤنة بيان التشكيك) واقضائه كون المشكك حارضا لما تحت (ونقنع بمجرد النع وتقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز ان يكون) ذلك المشترك حارضا لاراده وان يكون (حقائق الوجودات متخالفة) ولكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والشخص) العارضين لما تحتها (فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدق عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومشاركة في العارض الذى

ما هو في حكمه قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ قال الشارح في حواشى المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته تعالى واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته تعالى واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الائم الاثبت ويحصل كثرة الآثار وكلها دليلا على الشدة وقد يناقش في التعليل الاول بأن الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النابية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فأمل (قوله اولى) لكونه مقتضى الذات (واقدم) لكونه علة لمساواة (قوله واقوى) لكثرة آثاره قوله فيكون حارضا قيل لا احتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك حارضا بل القول بانه مشترك فيميز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتأمل قوله كما شتهر فيما بينهم) اشارة الى ضعفه على ما حققه في حواشى التجريد قال في المحركات والوسائل ان يقوم لانسلم ان الماهية وجرءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزءها في بعض الافراد اولى واقدم من حصولها في بعض ولم يتم برهان على ابطاله واقوى ما قيل فيه انه اذا اختلف الماهية والذات في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحدا فهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان (قوله فان تضافها لا ينفعنا) لان الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لا في اقتضاء الوجود (قوله اى يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لا يقتضى ان يكون ما تحت مختلف الحقيقة بل جواز قوله واقول اذا كانت الوجودات الخ قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثانى للمصنف مبنى على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او تمكنا وهذا غير لازم على المصنف ادلا يلزم هذا القول منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعري القائل بان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكمين حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لا يناسب مذهب الحكمين كما تحققت ثم قوله في تقرير الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير الماهية فيلزم منه ثلاثة اشياء (قوله اذا كانت الوجودات الخ) قد صرحت ان مجرد جواز التخالف في الحقيقة كاف في رد الاستدلالين وهو يستلزم

هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كإلأله لان كإلأله لا يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة ويقارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التآدى الى الغير وما كان كذلك كذلك فله خاصتان احدهما انه لا بد هنالك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول لكون التآدى تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير التآدى اليه كإلأله ثانيا وثانيهما ان ذلك التوجه مادام كذلك فانه يبقى شئ منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها ومادام كذلك فقد بقي منه شئ بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة التآدى اليه وكل من الحركة وذلك الامر التآدى اليه كإلأله للمتحرك الا ان الحركة كإلأله اول وذلك الامر التآدى اليه كإلأله فان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالتين بالقوة اما الكمالت الثانى فظاهر واما الكمالت الاول الذى هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شئ منها بالقوة فتبين ان الحركة كإلأله اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كإلأله الا لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كإلأله اول من حيث هو بالفعل بل هو كإلأله اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحتراز من الصورة النوصية فانها كإلأله

للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود
فيكون الصورة النوعية كالا ولا
لما هو بالقوة لكن لا يكون كالا ولا
من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة
النوعية ليست بكمال اول لما هو
بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون
الصورة النوعية كالا ولا له مطلقا
سواء كان من جهة انه بالقوة
او من جهة انه بالفعل قال
المص وحاصل هذا الحد قريب مما له
قدما الفلاسفة وهو ان الحركة خروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدرج
وبان هذا الحد ان الموجود يستحيل
ان يكون بالقوة من كل وجه والا
لكان وجوده وكونه بالقوة ايضا
بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير
حاصلة هذا خلف بل يجب ان
يكون بالفعل من كل وجه او من
بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة
فاما ان يكون خروجه الى الفعل
دفعه وهو المسمى بالكون او على
التدرج وهو الحركة فالحركة هي
الحصول والحدوث او الخروج
الى الفصل بسيرا او على التدرج
لادفعه وهذا المعنى يقارب ما ذكر
وقد علمنا رسطو في هذا التعريف
فقال لا يمكن تفسير قولنا بسيرا
بسيرا او على التدرج الا بالزمان المعرف
بالحركة فيلزم الدور وقولنا لادفعه
لا يمكن تعريفه الا بالدفع المعرف
بالان المعرف بالزمان المعرف بالحركة
فيلزم الدور واجاب الامام بان
تصور ماهية الدفعة والتدرج اولى
وكذلك بسير فانه حاصل لمن لم يخطئ
بباليه شي من مباحث الحكماء ان الان
والزمان قائم في الدور وفيه نظر فان
كان ماهية الدفعة وماهية التدرج
اوليا ممنوع به قال في ذلك لا يكون
في الحكم كالتدخل والاكثاف وهما

هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصص من ذلك العارض في الممكنات ماهية معروضة للوجود
الخاص الذي هو معروض للحصص فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك
اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الواجب) لذاتي (اضافة تقتضي) في الواجب
(الطرفين) احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته (قلنا) كون الواجب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الواجب هو الامر
الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته يمتاز عن غيره والصواب
ان يقال ان فسر الواجب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين

جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لو ادعى المخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى
(قوله وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب اشارة الى انه ليس بمثابة تلك الوجوه في القوة قوله
لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود) قبل الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمقتضى
عند الحكماء وانما التحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وقسمه الموجود الى الواجب
بالمعنى الاول والى الممكن تقسيمه بحسب الاحتمال العقلي لان كلا قسميه موجودان في الخارج وقد
صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود محتمل في العقل
الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يتنقل ايضا وجوده
والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
واقول قال الشيخ في مقترح رسالة الفها في بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة
مقدمات فينبغي ان يعرف اولها حتى يستنتج منها المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من
البدء الاول وهو العلة الاولى المعتمدة عند الحكماء بواجب الوجود واهنى بواجب الوجود ان
يكون وجوده من ذاته لامن غيره هذا كلامه وهو صريح في القول بأن واجب الوجود عز وجل
يقتضي ذاته وجوده وامام اذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك
لان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي اى لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وان الشيء
الاول هو الممكن لان احد القسمين محتمل لا وجود له في الخارج قوله والصواب ان يقال
(الخ) سمي ان الواجب يطلق على ثلاثة معان هي استغناؤه عن الغير واقتضاءه لوجوده والامر الذي
به يمتاز الذات عن الغير وانما يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه اشار اليه في المتن بقوله
بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المصنف ان تعرض للمعنيين
الباقين ايضا (قوله والصواب الخ) يعني ان الجواب بانكار كون الواجب اضافة خطأ فان
مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود
الى الماهية وسائر احكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال
بهذا المعنى (قوله ان فسر الواجب الخ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين
لان الاستغناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة احاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض
بالتفسير الاول قطعا لمادة الاستدلال (قوله الى تحقق شيئين) بل الى تعقل شيئين الماهية والوجود
بل ثلاثة اشياء قوله يقتضي ذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق) اعترض عليه بان معنى
اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاءه ان يكون فردا من افراد الواجب ما يقتضي كونه موجودا
لاوجودا كما ان المنع ما يقتضي كونه معدوما لاحدما والجواب مرادهم ان ذات الله تعالى وجود
خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق
ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين
ولما كان دفع هذا الرد ظاهرا لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين
بل احد الوجودين حيثئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود
واحد اجاب المعترض من هذا الدفع بأنه حيثئذ يكون الواجب ذاماهية ووجود مغاير لمساهية

في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته ماضية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحيث يفوت ماهو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث اذناها الوجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا واسطها الوجود بالذات بوجود غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره واهلاها الوجود بالذات بوجوده هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وانت خير بان الباحث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ماد كره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ما ذكره فقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عنه باقى ههنا بحث وهو ان عروض المطلق الخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شئ واحد قابلا وفاعلا شئ واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق يمكن لاحتياجه الى معروضه وهو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان المروض قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بوجوده المطلق حيث اثره وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وايضا صرحوا بان الوجود من المقولات الثانية لانها انما تعرض للاشياء في الذهن لا في الخارج وان كان عروض المطلق الخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لطفى الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشى التبصير في وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثانى من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فافترا لا يفتى ههنا من الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شئ اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل ما ذكره ههنا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فأى فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فامل (قوله يقتضى بذاته الخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حيث لا ورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطاة بمعنى انه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه بشاركته بوجود الممكن في ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالواجب من المقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلا في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا بنفسه فاقضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضى كونه بذاته موجودا اى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعيا لاحقياقه لا لا يكون موجودا بنفسه فاقضاؤه بالاستقلال للوجود مواطاة يستلزم اقتضائه بذاته للوجود اشتقاقا فاندفع البحث الذى اورده الشارح القوشجى من ان الواجب ما يقتضى ذاته كونه موجودا لاوجودا كما ان المتمنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما لاعدا ولو كان كذلك لزم ان يكون المتمنع الذى يقتضى ذواتها كونها معدومة داخله في الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضائه الوجود بالاستقلال مواطاة يستلزم اقتضائه الوجود اشتقاقا لان الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضى بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لا ورود حيث لا اعتراض بسائر الوجودات الخاصة لثلا برد الاعتراض بان الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق فقيه اعتراف بزيادة الوجود الذى به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لا يضربنا ويحتاج الى الجواب بانه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعى فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحيث لا بد من القول بأن مبدأ انتزاعه ايس امرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة امر آخر معه لثلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق ماضيا له عروض الكلى لفردته وكان ذلك الوجود الخاص مقتضيا له اقتضاء الجزئى لكليه فلما كان هذا الجواب بالآخر محتاجا

(اذى)

ازدياد المقدار واتقصاه من قهضم ولا فصل وكالتو والذبول وهما ازدياد واتقصا يكونان بهما وفي الكيف كاسوداد العنب وتمض الماء وتسمى استمالة وفي الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في سائر المقولات لانها تابعة لمعرضها * اقول اصل ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقى للحركة ولان المقولة بتوسطها يحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقسم اولا بالمقولة وتوسطها تعرض للجوهر ولان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التى تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبار ارب احدهما التخلخل والتكاثف والاخر الثبو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو اتقصا مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهوى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيعوز ان يخصص لذاته مقدار دون ماهو اكبر واصغر منه فيعوز ان يتخلل مقدار اصغرا ويلتبس كبيرا وبالعكس والذى يدل على وقوع التخلخل

الذي هو الوجود المطلق فإن قلت فكذلك الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها ما راضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء مارضها لأنها في ذاتها محتاجة إلى غير هاتكذا في اقتضاءها المنفرد على ذاتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فإنه مستغن عما عداه بالكلية (الزام) الحكماء القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الأربعة التي قال الحكماء أمقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائداً على ماهيات الممكنات مارضها لها وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يميز اختلاف أوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرهما (أثبت الحكماء الهولاء للفلكيات) فأنهم

إلى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ما قيل أن عروض المطلق للخاص ليس خارجياً ولا يلزم كونه قابلاً وقاعلاً بل ذهني فيلزم أن لا يكون اقتضاءه للمطلق بالاستقلال لا يحتاجه إلى العقل وإلى الحصول فيه فإنه إنما يريد إذا كان العروض حقيقةً وأما إذا كان انتزاعياً فاللزام أن يكون ذاته تعالى في الخارج بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلاً عن الحصول فيه وأما ما قيل في جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى يقتضى ذاته وجوده ليس بتحقيق في الخارج عند الحكماء وإنما التحقيق الواجب بمعنى المستغنى عن الغير أو قسمه الموجود إلى الواجب بذلك المعنى وإلى الممكن مجرد احتمال عقلي ففيه أن الشيخ صرح في الأشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود إذا انفك إليه من حيث ذاته من غير انفكاته إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وأنه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لقوا (قوله مقتضية بذواتها الخ) اقتضاء الجزئي بكماله من غير فرق بين ما يقوم بذاته وما يقوم به والمنع يجوز اقتضاء فرد دون آخر مكافئة قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ) لا يقال مقصود السائل لزوم واجبة الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير وإن هذا من ذلك لا نقول بل حاصل الجواب أن معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والظاهر في الجواب أن يقال اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الجمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقاً بل اقتضاه للعمل بالمواطأة وأما ما ذكره من الجواب ففيه نظر لأن الفرق حيثن بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الأول دون الثاني فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود (تلك الوجودات الخ) يعني أن المراد بالاقتضاء التام أن لا يحتاج في ذلك الاقتضاء إلى أمر فإن ذلك يقتضى كونه قائماً وموجوداً بذاته وسائر الوجودات لا تحتاجها إلى معروضاتها وإلى علته عروضها ليست كذلك فلا يكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع ما توهم من أن الفرق المذكور إنما هو في الاقتضاء فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود وكذا اندفع ما أورده الشارح القوشجي من أن الجواب غير مطابق لأن مبنى السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء ومبنى الجواب تفسيره بالاستقلال فإنه وارد بالنظر إلى ظاهر العبارة لا بالنظر إلى المقصود فتدبر (قوله فإن الحكماء أمقوا الخ) وأما الإشارة فلا يقو لون بالروم العقلي بين الأشياء واقتضاء شيء لشيء بل الكل مستند إلى ذاته تعالى ابتداء (قوله الطبيعة النوعية) وأما الطبيعة الجنسية فليكونها غير متمصلة في نفسها لأن تكون مقتضية لشيء إلا بعد انضمام الفصل إليها فيميز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف العصول وتمصيله في شرح الأشارات في نيات الهولاء للملكيات (قوله يصح على كل فرد الخ) هكذا وقع في شرح الأشارات للامام من قبيل قولهم صح على فلان كذا كما في الأساس أي فكلمة على لزوم والوجوب والصحة بمعنى الشوق فيؤول إلى معنى الوجوب

والتكاثف وجهان أحدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء تقرير ذلك أن القارورة إذا مصت فكبت على الماء بدخل الماء فيها لا يتصور إلا بوجهين أحدهما أن القارورة إذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خالياً فدخل فيها الماء عند الكبس الثاني أن الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان وتكاثف برد الماء أو بطيئه عند صعود الماء فيرجع إلى حجمه الطبيعي والأول محال لا متنازع الخلاف فمعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآلية عند الغلبان تقريره أن الآلية إذا ملئت ماء وسد رأسها وأغلقت فغلب الغلبان ينصدع والا فصدع لا يتصور إلا من ثلاثة وجوه أحدها بسبب حركة ما هو فيها إلى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها إلى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والأولان محالان * أما الأول فلأن تلك الحركة إن كانت إلى جهة وجبان ينتقل الآلية إليها لأن نقلها أسهل من صدعها وإن كانت إلى جهات لزم صدور الأفعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة وأما الثاني فلا لأنه لا نقية فيها فيجتمع أن يدخل فيها ما هو خارج عنها إلى داخل وأما الثم فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر بحيث أحدث فيه مفاذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الأقطار على تناسب طبيعي. والذبول مقابله وهو تناقص مقدار الجسم في الأقطار الثلاثة بسبب فصل بعض أجزائه ووقوع التمدد والذبول ظاهر لا حاجة إلى دليل بقاء عليه ما وقع الحركة في الكيف هي الاستحالة المحسوسة

كاسوداد العنب وقمض الساء فانا
نشاهد الماء البارد صار حارا
بالتدريج والماء الحار صار باردا
بالتدريج والحركة في الكيف تسمى
استحالة لا يقال لاناسلم ان الماء البارد
اذا صار حارا يكون تغيرا في هذا
الوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون
حركة في الكيف وانما يكون حركة
في الكيف لولم يكن ظهور الحرارة
فيه بطريق الكون والبروز كما هو
مذهب اصحاب الكون والبروز
فالهم يقولون الاجسام لا يوجد
فيها شيء من العناصر ببطا صرفا
بل كل جسم مختلط من جميع الطابع
الاته يسمى باسم الغالب عليه فاذا فيه
جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه
يظهر ذلك المخلوب عن الكمون
الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط
به فيصير بالجموع احساسا لا يمكن
التبريزين احادها فيحصل هناك امر
بين الحرارة والبرودة لاننا نقول ان الجسم
بطلان القول بالكمون والبروز
حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء
لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته
البشرة فلا تخطو اما ان يصل الى تلك
الاجزاء سطح البشرة حال كونها
كامنة اولاولا كلاهما باطل اما الاول
فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب
ان تحس بمحتوياتها كما تحس بها اذا
صار الماء حارا والحس يكذبه واما
الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفريق
اتصال بعض اجزائه عن البعض
لا سيما تفريق اتصاله عما يكون
اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء
بالنار غير طبيعي فان قيل الحرارة
في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة
ولا على سبيل البروز بل انما تفضل
الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه
من النار المجاورة له اجيب بان الجسم

اكتنوها في العناصر بانها قابلة للاتصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للاتصال
الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهوى في العناصر وجب قيامها بها
في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (ابطالوا المثل المجردة) التي
قال بها افلاطون كاسياني في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركيب الاجسام
البسيطة الطباع من اجزاء منفقة الحقيقة قابلة للاتقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه)

ولذا وقع في شرح الجريد الجديد يجب لكل فرد ما يجب للآخر والمراد به ما يجب بالنظر الى نفس
الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ماعداء لان ما يجب لفرد منها باعتبار شخصه لا يجب لآخر
بل قد يمنع وهو ظاهر وليس المراد بالصفة الامكان حتى يرد ان اللازم من هذه المقدمة اشتراك
افراد الوجود في صحة الزيادة والمقصود اشتراكها في الزيادة (قوله فلا تختلف لوازمه) اي لا يختلف
ما يلزم بالنظر الى ذاته في افراده ان يكون مثالا رائدا في البعض وعينا في البعض الآخر (قوله كونه
زائدا الخ) اي بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصية فرد منه (قوله بل يصح الخ)
لما كان الاختلاف بطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة وبمعنى التماق وبمعنى عدم التشابه
اضرب عنه بعد ارجاع الضمير اليه بأن المراد منه ههنا المعنى الاخير اي يجب تشابه اوازمها
في الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فقولنا لوازم الطبيعة
النوعية لا يختلف في الافراد وقولنا يصح على كل فرد ما يصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية
وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف عددها واحد لان ما يجب لفرد بالنظر الى نفس الطبيعة
يكون لازما ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقفك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبني القول
الاول والشارح القول الثاني ثم بين اثبات الهوى في الفلكيات بالقول الثالث في معلقة كما وقع فيها
بعض الفضلاء حيث قال لا يخفى ان لازم الطبيعة لا يختلف في الافراد ضرورة تحققها فيها ثم قد يكون
معنى لازما لفرد لا الطبيعة من حيث هي ولا يلزم اشتراكه بين جميع الافراد فلو حمل كلامهم
على ان لازم الطبيعة لا يختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم ولهذا قال
بل يصح على كل فرد ما يصح على سائرهما فان قلت لعل مراده الاول قلنا فحينئذ لا يمكن اثبات المطالب
العالية المتفرعة عليه كما لا يخفى على الناظر فانه فاسد من وجوه اما اول فلان ما يقول بان ما يصح
افرد مطلقا يصح لسائرهما فكيف يقول به الحكماء فرادهم ان ما يصح افرد بالنظر الى نفسه الطبيعة
يصح على سائرهما وحينئذ يتقدم ما ل القولين واما ثانيا فلانه حينئذ لا يكون الدليل على ما في المتن
الزاميا واما ثالثا فلان المطالب العالية انما يفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لا يختلف كما سبق
وكيف ينتهي تلك المطالب على مقدمة باطلة في ادى الراي لم يقل بها احد (قوله لان مقتضى
الطبيعة النوعية لا يختلف) فيجب تشابه افرادها في القيام بالهوى (قوله كاسياني في مباحث الماهية)
اي بيان تلك الدل واما ابطالها بهذا الطريق فغير مذكور فيها بل في كتب الحكماء حيث نقل قول
المشائين في حكمة الاشراق ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة
بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشار كها في الحقيقة في الحل لان كل حقيقة نوعية لها
طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افترض شيء من جزئياتها الى الحل كصور النوعية
المنطبعة فالحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغنى شيء منها عن المحل كالمثل الافلاطونية
قوله وبه ابطالوا المثل المجردة الخ) نقل عن افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلي ابدى من كل
نوع وابطلوا ذلك بأن اتحد الطبيعة مع اختلاف لوازم في التعلق والتجرد بمنع (قوله وبطلوا
ايضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام مماثلة في الحقيقة فيحوز على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يحوز على الجزئين المنفصلين من الاتصال فيلزم القول بنبوت الهوى لانها العالي
للاتصال قوله والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية يقال بالتواطي و لوجود مشكك
عندهم (قوله منع كونه طبيعة نوعية) ولا يمكن ان يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من اوارم طبيعة

اي الوجود (طبيعة نوحية) بل هو امر طارض لافراد المتخالفة الحقائق هو المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثاليها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضافة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وعليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الوجود في الدهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الدهن صور قد تحرر محل النزاع بحيث لا مزية فيه ويوافق كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا (اخرج منيتوه وهم الحكماء بأمور الاول ان تصور مالا وجود له

الوجود وان كانت نوعية لجواز ان يكون من لوازم ارادها لان التجرد والقيام بالذات متقدم على الشخص فلا يجوز ان يكون معللا به (قوله بل هو امر طارض الخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز ان يقتضي بعضها الزيادة وبعضها التجرد قوله تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها (المراد باحكام النار وآثارها جميع مالها اختصاص بها فاندفع ما يقال الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثار واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الذهني كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لا يعد في العرف من خواص واحد منها واما حديث لوازم الماهية فاندفع بقيد الجمع اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهني وهو لوازم الماهية فجميعها لا يترتب الا على الوجود الخارجي (قوله احكامها الخ) اي الاحكام المعلومة بثبوتها لها والآثار المطلوبة منها الكل احد كما يشير اليه قوله لاشبهة وقوله وهذا مما لا نزاع فيه والبيان بقوله من الاضافة والاحراق وفي قوله يظهر ويصدر اشارة الى ان المراد بالاحكام مالا يكون فاعلاله والآثار ما يكون فاعلاله (قوله عينا) اي منسوب الى نفس الشيء لانه وجود للشيء في نفسه بخلاف الذهني فانه وجود لصورته (قوله واصيلا) اي اذا اصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شيء (قوله ان النار) لا ينوهم من ذكره النار ان النزاع في الوجود الذهني للوجودات الخارجية فانه لجرد التصوير (قوله تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليه احكام وآثار اخر اولا وبما حررنا لك في بيان معنى الوجود الخارجي والذهني اندفع ما قيل ان اريد الآثار الخارجية ثم الدور وان اريد الاعم دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدأ للمعقولات الثانية ولا يحتاج الى ما قيل من انه لا احكام ولا آثار للوجود الذهني والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية ولا الى ما قيل من ان المراد كونه فاعلا للآثار والموجود الذهني ليس بفاعل ولا الى ما قيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج الدهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور فان جميعها مع كونه خروجاً عن ظاهر العبارة دعوى لا دليل عليها بل الدليل على خلاصها فانهم قالوا بأن المعقولات الثانية بمرض للمعقولات الاولى وان العلة الغائية باعتبار الوجود الذهني علة لعلية الفاعل وان الحد التام موصل الى كنه الشيء وان الكيفيات النفسية موجودة في الخارج يستلزم تعريف الشيء بما هو اخفى منه واما ما قيل ان معنى الوجود الخارجي بديهي ومادكر تنبيه عليه فالناقشة فيه غير مقبذة فيه ان مقصود المتعرض انه لا يحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجي والذهني الذي هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البداية في محل النزاع غير مسموعة (قوله وعلى هذا الخ) فالقول بأن الحاصل في الدهن مثلا الاشياء واشباحها المتخالفة لها في الحقيقة خروج من محل النزاع (قوله عسير جدا) منشأؤه توهم ان دليل المثبت يثبت وجود صور الاشياء في الدهن ودليل النافي ينفي وجود الهويات الخارجية (قوله اصلا)

مثلا لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية الواردة عليه من جانب الخارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فكل منه متحرك في المكان أجيب بان الفلك لا جزؤه بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل اجزاء المماس يحجزه مكان الكل بفارق جزء مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزؤ مكان الكل جزؤ مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان يحيط فليس اذا فارق كل جزء مماس يحجزه مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزؤ مكان الكل فلكل يقارن مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الابن سكرية من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط واما مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة وينفسد دفعة

في الخارج (اصلا) (كالممتنع) مطلقا (واجتماع القيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجى (المطلق) اى من غير اضافة وتقييد بشئ مخصوص وحل الاطلاق ههنا على مائة اول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه) اى على ما لا وجود له في الخارج (بأحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام ولمزومة اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا خاص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه متعلقا الى غير ذلك من الاحكام الالزامية الصادقة في نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه (وانه) اى الحكم على تلك الامور المتصورة احكام ثبوتية صادقة (يستند على ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره)

لا اصاله ولا تبعاقوله كالممتنع مطلقا (اى اعم من الذاتى والغيرى او اعم بما بعده اعنى اجتماع القيضين والضدين ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التخصيص في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتى وفيه احتمال آخر وهو ان يكون معنى الاطلاق تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع القيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى (قوله مطلقا) اى مع قطع النظر عن تحققه في فرد اى مفهوم الممتنع من حيث هو قوله والعدم المقابل للوجود المطلق (الظاهر ان تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب العلمى هو البصر بعينه كإسباتى في مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقا بما لا وجود له في الخارج واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة قليلا (قوله والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل لعدم كاللا اعمى فانه موجود (قوله المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود فانه موجود بوجود عمرو قوله لغو) اذ هو بصدد بيان الوجود الذهني ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل بالقوية (قوله لغو) اذ الفائدة في التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثالا لا يتوقف الاستدلال عليه (قوله ونحكم عليه) اى حكما ايجابيا فانه المتبادر من الحكم عليه كما صرح به الشارح بقوله من الاحكام الالزامية قوله بأحكام ثبوتية الخ (الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذى سذكره على ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الالزامية وان اشعر به قوله الى غير ذلك من الاحكام الالزامية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله ككونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به للاحكام والقضية الالزامية ههنا هو قولنا شريك البارى محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ما ذكرته لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج الى الجواب بأن المراد به ههنا قابلية احد الطرفين وهو امر ثبوتى (قوله بأحكام ثبوتية) اى بامور ثبوتية كما صرح به الشارح في حواشى حكمة العين (قوله صادقة) اى على ما لا وجود له في الخارج في نفس الامر (قوله ككونها الخ) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه للاحكام الثبوتية يدل عليه قوله من الاحكام الالزامية ولم يقل ككونها ممكنة لان الامكان امر سلبى بخلاف كونه محكوما عليه (قوله سواء كانت الخ) تعميم لقوله بأحكام ثبوتية لالقول من الاحكام الالزامية لانها لا تحصل على شئ انما المحمول الاحكام بمعنى المحمولات (قوله صادقة على مفهوم الممتنع) كالاخص والاعم (قوله يستند على ثبوتها) اى ثبوت تلك الامور المتصورة فالتذكير في قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والتأنيث ههنا بالنظر الى معناه وليه اشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة قوله اذ ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوت الخ) اعترض عليه باننا لم قطعنا ان اجتماع القيضين محال وشريك البارى متمتع وان لم يوجد ذهني ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للوضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهني والجواب به بتسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع في كل حال انه ان اندرج في هذا الفرض عدم المبادئ العالية فقد لانسلم اتصاف الممتنع بالامتناع على ان المحال داتيا كان او غير داتى جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يتدرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج لجواز ان يكون ثبوت في واحد من تلك المبادئ بوجود ظلى اذ الفرض ههنا اثبات نوع من التميز للعقولات غير التميز للوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن او لاحظها من موضع كما سذكره وبالجملة المعلوم قطعا ان اتصاف الممتنع بالامتناع ليس

(في نفس)

فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والقصد لانها ان قبلت الاشتداد والقصد فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والقصد ولا يبقى فان يبقى فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض اهما فقط فيكون هذا استحالته لا كونها وان لم يبقى نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل جوهر آخر وكذا في كل ان يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر اخرامكان انواع جوهرية غير متناهية كإثبات الكيفيات وذلك محال في الجوهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجوهر فلان الجوهر البسيطة المتعاقبة في الالات لا يوجد شئ منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان بنا في الحركة وادان كل منها في آن فلا يتناول من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شئ من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه اولا يكون والثاني يلزم منه تنال الالات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم استحالته في الكميات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شئ منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجوهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم او مادته وعلى

في نفس الامر (فرع ثبوته) اى ثبوت ذلك الغير (في نفسه وادليس) ثبوت تلك الامور
المنصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فان قلت اوضح هذا) الذي ذكرتم
من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او دها
(لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن
(لا يعلم ولا يخبر عنه) لان كونه معلوما وخيرا صد في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة وادلا
وجوده اصلا فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه بانصافه
بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه
(يصدق) قولكم الذي ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه)
والسالية الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا)
انه يصدق بمعنى (ان نعلم امرا يصدق عليه في نفس الامر انه بمعدوم مطلق وصفته انه لا يعلم
باعتبار المعتبر وفرض الفرض واما اتصافها به على تقدير عدم قدرة اصلا فالتصميم المدعى ان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا يسلبه ودعوى الضرورة في محل النزاع سيما في حكم الطبق جهور
من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليها وهذا يظهر اندفاع ما اورده الاستاذ المحقق من اننا لم
قطعا ان المعدومات التي يكون وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فاما كان وجودها فيه
اى تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قل وجودها في الذهن فوجودها
قل تحققة بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساواته للعدم ولوسلم ان الوجود موجود
فان انصف هو في نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته
للوجود والاتحقق احد المضامين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة اتفاقا مع انه
ليس لهذا العدم وجود اصلا (قوله اذ ثبوت الشيء الخ) يعني ان الحكم الصادق يستلزم
ثبوت ذلك المحمول له في نفس الامر وثبوت شيء لشيء في نفس الامر يستلزم ثبوت المثبت له (قوله
صار محكوما عليه بانصافه بعدم العلم) لم يقل محكوما عليه لعدم العلم لثلا بربان الكلام في الامور الثبوتية وعدم
العلم والاخبار ليس بثبوت بخلاف الاتصاف به فانه مفهوم بثبوت متعلق امر مدعى (قوله فيكون معدوما
مطلقا وموجودا في الجملة) لم يقل فيكون المعدوم المطلق محكوما عليه وادلا يكون محكوما عليه كما قالوا
في مسألة مجهول المطلق لان الكلام ههنا مسوق لشيء الوجود الذهني فالتناسب ان يقال لوضح ما ذكرتم
يلزم ان يكون معدوما وموجودا بخلاف مسألة المجهول المطلق فانها مسوقة لشيء استدعاء كل تصديق
للتصورات الثلاث قوله (وموجودا في الجملة) اى باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لامعتبر
الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب تام لكن في تعريب السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة لان المذكور
فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستلزم احد الوجودين
فلا يصدق قوله لوضح هذا الخ لا يتصمم تدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتى حتى يقتضى
وجود الموضوع ويتحقق التنافس باعتباره اهم الان باعتبار المحمول الاتصاف بهما كما اشار اليه الشارح
لكنه بعيد من عبارة المص فليستأمل (قوله قلنا اللازم مما ذكرنا الخ) لا يخفى ان ما ذكره قولنا كل محكوم عليه
بحكم ثبوتى صادق يجب ان يكون موجودا مطلقا وهو انعكاس بعكس القيص الى قولنا كل ما لا يكون
موجودا مطلقا اى كل ما هو معدوم مطلقا لا يكون محكوما عليه بحكم ثبوتى صادق على ان يكون قضية موجبة
امعدومة لطرفين لان عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة لقدماء فلعله نبي الجواب على طريقة
المتأخرين وهو ان عكس الموجبة الكلية المركبة من نقيض المحمول وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق
سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه (قوله لا تقتضي وجود الموضوع) الذي هو مناط صدق
الانجاب وان اقتضى تصور الموضوع وهو لا يستلزم ثبوت الوجود الذهني له ولو كفى بمجرد التصور
في ذلك الكفى في الاستدلال ان يقال ان تصور ما لا وجود له في الخارج فيكون موجودا في الذهن قوله
حتى يكون قضية موجبة معدولة الخ) ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار
حل المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مساو له الوجود المطلق فيكون

التقديرين لا يبقى زمان انعدام
الجوهرين المتعاقبين فلا يكون
المفرك موجودا واما الجواهر
المركبة فلا يتعدم بانعدام جزء منها
وانعدام كل جزء منها دفعة لئلا
فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها
حركة ولا تقع الحركة في المقولات
الحس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها
اما لمضاف فلانها طبيعة غير مستقلة
بالمقولة فهي تابعة بمعروضاتها
كان معروضها قابلا للحركة كان
المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي
على حالة واحدة عند تغير الموضوع
لكان المضاف مستقلا بامهومية
وقد فرض بخلافه وكذا متى تابعة
لتبوعه قادا كان تبوعه بما تقع فيه
الحركة كان متى يقع فيه الحركة
بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة فلا
تقع فيها حركة واما مقولة
الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما
حركة وذلك لان الشيء لو انتقل
من التبرد الى التسخن فلا يتخلو اما
ان يكون التبرد باقيا عند التسخن
اولا والا لاول ما طل لان التبرد توجه
الى البرودة واتمض توجهه الى
التسخن ويمتدح ان يكون الشيء
الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين وكذا الداني لان التبرد
اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن
انما يوجد عند وقوف التبرد فينهما
زمان سكون والا يلزم تالى الانات
قال ٤ ولا بد لكل حركة من ستة
امور مائه الحركة وما اليه وما
فيه وماله وما به والزمان وتخصص
الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها
وزمانها وماهى فيه اذ الواحد
قد يتحرك الى جهتين في زمانين وقد
ينتقل ويتولى آن واحد ومتى اتحد
ذلك اتحد المبدأ والنتهى لا محالة

ولا يخبر عنه (حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان ما ذكرناه لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للوجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني (الامام الرازي يمنع ان تصور ما لا وجود له) في الخارج اصلا (بل كل ما تصور فله وجود فائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازل ابدي وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب (او) قائم (بغيره) كما يقوله الحكماء موجبة سالبة المحمول وهى عندهم لا يقتضى ايضا وجود الموضوع كما يشير اليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني بل باعتبار حل ما لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الامر (قوله مقتضية لوجود الموضوع) على ما عو التحقيق واما اذا قلنا بعدم اقتضاها للوجود فالتقص ساقط من اصله (قوله فان ما ذكرناه) اى عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق وقال لوصح ما ذكرتم من ان المحكوم عليه بالحكم الثبوتى الصادق يجب ان يكون موجودا لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود لانه يستلزم ان يكون مفهوم المعدوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لا مقابلا له فيثبت لا يدفعه جواب المصنف كما لا يدفع جواب الشارح لتقرير المتن لانه سؤال باعتبار الحكم على ما صدق عليه المعدوم وانه يستلزم ان يكون ما صدق عليه المعدوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين قوله قلنا مفهوم المعدوم (قال الاستاذ الحق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتى لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين نثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذى هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود (قوله مفهوم المعدوم الخ) يعنى لامناقة بين كون مفهوم المعدوم المطلق مقابلا للوجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده في الذهن مقابله ومن حيث انه متصور موجود في الذهن فرد مند ولا استحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وامثال ذلك كثير قوله ومن حيث انه متصور الخ لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا حينئذ لا باعتبار انه موجود في الخارج فتأمل (قوله فله وجود فائب) فلهيوسه توهم انه غير موجود (قوله اما قائم بنفسه الخ) اى مترددين هذين الامرين لانه منقسم فكل واحد من الامرين سد المنع (قوله ولو حل الخ) يعنى ان المذكور في الكتب حل قول افلاطون على المثل وهو ان كان كافيا في تقوية المنع بناء على انه اذا جاز وجود المثل المجردة للطباع النوعية فليحز مثلها في جميع المفومات التى تصوره لكن الحمل على ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لا بعد في ان يكون الحقائق النورية قائمة بانفسها في عالم الانوار لكماليتها وتماثلتها في انفسها وعدم قيامها في عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكما لا تغيرها كاجوز واكون الشيء جوهر او عرضا باعتبار الوجودين انسب فانه لا استلزامه وجود كل ما تصوره بالفعل ادخل في تقوية المنع من مجرد الجواز قوله لكان انسب (اذ الملايم ههنا مفهوم الحكم لكل متصور ممكننا كان او متمنا والمثل التى نقلت عن افلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون في طباع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة متمنة الوجود كانت او ممكنة فان عاقلا كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التى امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج اولا وايدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع

(فان)

ولا عبرة بوحدة المحرك وتعددده وتوابعها يتوعد ما منه وما فيه كالهبوط والصعود وما فيه كآخذ الابيض الى التصغير الى التخمير الى السواد والى الفسقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتوعد المحرك والموضوع والزمان ان قدر توعد لجواز اشتراك المختلفات في اثر او عارض او معروض واحد واختلافها الجنسى باعتبار ماهى فيه كالثقل والاستحالة والثو وتضادها ليس لتضاد الجبرك والزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالسود والابيض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان ممتثلتان عرضا لهما تضاد من حيث ان احدهما صار مبدأ والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة ~~اقول~~ ولا بد لكل حركة من ستة امور مامنه الحركة اى المبدأ وما اليه الحركة اى المنتهى وما فيه الحركة اى المقولة التى وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والابن وماله الحركة اى المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اى المحرك والزمان وتخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اى المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالتخص لا شتاع قيام العرض الواحد بالتخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالتخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان واستحال من بياض الى سواد في زمان واحد ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثانى واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة

فالصور (أى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ
الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد فاذا التفقت النفس اليها شاهدتها (والجواب
ان المرسم فيها) أى في الامور النفسية عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) أى هويات
ماتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة) ظاهرة البطالان (وان كان) المرسم
فيها هو (الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ فرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز
الذي (للمعقولات) التي هي الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية التي نسميه بالوجود الخارجي
سواء اخترعها الذهن) أى اخترع الذهن تلك المعقولات فكون ذلك النوع من التميز لها
في ذهننا (اولاحظها) أى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال
فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم تعرض لقيام ماتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل
ان تلك الامور المتصورة اذا كانت متمتعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصلي لا قائمة
بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكته سواء كانت هي النفس الناطقة ارضيها
وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه ان اراد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نسلم
اننا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اراد بها

عين الفرد المجرد الباقي قوله مرتسمة عندهم في العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعلوم الجزئي من حيث
هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي من حيث هو كلي قلت بعد تسليم القدمتين لا يضر لانه
كلام على السند الخاص قوله فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد) اورد عليه ان الدليل خاص من
المدعى اذ المدعى انما يثبت ارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بأن الاشتباه في كونه
محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه انه انما يثبت اذا
ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكماله وقد يجاب بأن المراد صور ما يفيد ويفضه علينا من المفهومات
(قوله ان يرسم فيه صور ما يوجد) لان إيجاد مسبق بالعالم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن
النار والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة في العاقل (قوله ما يوجد) مشتملا على الاجزاء والعوارض
الثبوتية والعدمية والاضافية الممكنة الوجود وممتنع لبد ان يكون صور جميعها مرتسمة فيه (قوله
فاذا ثبت الخ) يعنى اذا التفقت النفس الى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها او بغيرها شاهدتها من
غير ان تكون حاصلة فيها فلا تكون موجودة في الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصا
بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه (قوله أى في الامور النفسية) اشار الى ان مرجع
الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم اشارة الى ان الجواب غير مختص بالارتسام في العقل الفعال
(قوله ان كانت الهويات الخ) هذا مبنى على ما سبق من ان ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجي
وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني فالرسم في الامور القائمة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام
فهو موجود خارجي فيلزم وجودا للممتنع في الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني
ادلاله على بالوجود الذهني الا هذا وبعبارة اخرى ان المرسم فيها ان ترتب عليه احكامها وآثارها بهذا
الارتسام يلزم تحقق الممتنع في الخارج وان لم يرتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهني قوله
فهو المراد بالوجود الذهني) هذا بظاهره مناف لما سأتى في بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم
من ان الارتسام في غير العقل الانساني نافي الوجود الذهني (قوله وانما لم تعرض الخ) يعنى كان الممتنع
مستقندا بسندين فابطال احد السندين لا يبعدى في دفع الممتنع فأجاب بان بطلانه لما كان ظاهره الممتنع
له وذلك لان القول بقيام الممتنعات بذواتها في الخارج اظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير في الخارج
(قوله والحاصل الخ) أى حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الامام وهو
بطلان احد الشقين واستلزام الشق الآخر المطلوب فتدبر فانه يمازل فيه بعض الناظرين (قوله وقد
اعترض على متمسكهم) حيث ذكر فيه الامور الثبوتية واما على ما ذكره المصنف فان حرر على طبق
متمسكهم بأن يراد بالاحكام الامور التي حكم بها كاهوالظاهر فان قوله يحكم عليه بمعنى يحمل عليه

امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس بالسلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك اذا اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولوصح ذلك كان الموضوع وجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه

والباء صلة له وكون الحكم ايجابا مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه واما اذا اريد بالاحكام النسب الجرئية وبالثبوتية الايجابية ويكون الباء زائفة كما هو رأي الاخفش واللابسة ملازمة العام للخاص ويكون المحلوم به مقروكا لعدم تعلق الغرض به لان الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الايجاب فيها حقيقة وبصير المعنى ويحكم عليه بامور احكاما ايجابية صادقة فلا ورود لهذا الاعتراض اصلا كما لا يخفى (قوله كان ذلك مصادرة الخ) لان لوجود الذهني موقوف على ثبوت الامور في الذهن الذي هو الوجود في الذهن (قوله بان المراد الخ) يعني ليس بالثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح الزيد المذكور بل بمعنى ما ليس بالسلب داخلا في مفهومه (قوله فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع) فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان (ج) شيء يسلب عنه (ب) ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء يسلب عنه (ب) (لج) في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثبوت له فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن ههنا قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم امتثالها به بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤه وجوده في الذهن فلا يحمي عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذ اجل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذ اجل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة لمحمول قد ثبت فيها للموضوع مفهوم عديم وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان مقتضى لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لاصورته فقط فلا ورود للبحث واما ما ذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومعنى على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثبوت له (قوله فانها مساوية للسالبة) لكون الايجاب اعشاريا محضا اذ ليس فيها حقيقة الاسلب المحمول عن الموضوع لكن العقل اعتبر انه اذا سلب عنه المحمول كان متصفا بالسلب ولا اتصاف في نفس الامر والارم التسلسل في الاتصافات الثابتة في نفس الامر (قوله وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع) واما اذا لم يجوز فلا احتراز عن المعدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان خروجها ضروري مطلقا ثم في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قيل اذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لقبض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع او الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فلذلك فيها الى انتفاء الموضوع حقيقة يصدق المعدولة مع عدم الموضوع (قوله اذا جوز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شيء عن شيء المعبر في سالبة المحمول وسلب شيء في نفسه المعبر في المعدولة لكن التحقيق خلافا كما بين في موضعه (قوله واعترض ايضا) ما مر كان متعلقا بالثبوت المحمول المستفاد من قوله بالثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرباطي المستفاد من قوله يحكم عليه (قوله لا موضوع وجودا الخ) بناء على انه لا بد من وجود الموضوع في طرف الثبوت والاتصاف (قوله) اجيب فانا زيد انها تامة للموضوع

(فيكون)

ويشوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود اى الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة ~~من~~ خذ لا يرضى الى التصغر الى التصر الى السواد واخذ لا يرضى الى الفتحة الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان اما المحرك فليجوز اشتراك المختلفات في اثر واحد فان الحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد واما الموضوع فليجوز اشتراك المعروضات في عارض واحد والمعرض موضوع للحركة والحركة عارضة له فليجوز اشتراك الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله ان عارض اى لجواز اشتراك المعروضات المختلفة اى الموضوعات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض اى علة في معرض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسي باعتبار مواقع الحركة فيه كالنقطة والاستعداد والنحو والوضع فانه لما كانت النقطة في الكيف والنحو في الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الابن والكم والوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقطة جنس يخالف للاستعداد وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لا سبق لهما المحركين المختلفين يجوز ان تصدر منهما حركة واحدة بالشخص من ان الزمان لا تضادوه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض

فيكون مصدرة و حيب باننا نريدها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيه او اذ ليس في الخارج فهو في الذهن # الامر (الثاني) من الامور الدالة على الوجود الذهني ان يقال (من المفهومات ما هو كلي) اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشراكة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلية في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية انصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازدهان ونجده عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة # الامر (الثالث) لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموصوع (وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا (والتالي مائل) وقد اشار الى بيان الملازمة وطلان التالي معاقوله (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد) (ان الممتنع) اي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) اي لا نريد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا (بل) نريد به (ان الافراد المعقولة للمتنع) اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهذا بالحقيقة ما تدالي الاول) والحاصل

في نفس الامر اعلم ان معنى نفس الامر نفس الشيء على ان الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء شيء في نفس الامر مثلا ثبوت له في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامرام من الخارج مطلقاً ومن الذهن من وجهه اذ الموجود في الخارج الذي لا نعلقه موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة انفس الامر (قوله في نفس الامر) اي في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لا يتأتى في الاعتراض الاول لان الامور الثابتة في نفس الامر يجوز ان تكون عدمية فلا يقتضي وجود الموضوع كافي سالية المحمول (قوله اي متصف بالكلية) فعلى هذا كلمة من التبعية مبدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ما هو كلي على ما اختاره الشارح في حواشي الكشف في تفسير قوله تعالى # ومن الناس من يقول آمنا بالله . الآية (قوله داخل في الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت اننا تصور مالا وجود له في الخارج ولذا اجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتركاها في ان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت الثبوت له لا يستدعي دخوله فيه (قوله وقد يقال الخ) اي في توجيه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلي على ما اختاره الحق التفتازاني في شرح الكشف (قوله ويرد عليه السؤال الثاني) وهو انه داخل في الاستدلال الاول وقد مر فتدفعه (قوله وقد يقال الخ) اي في توجيه المتن حيث يراد من المفهومات الخفية اي الطبائع او في الاستدلال على الوجود الذهني (قوله نعم افراد الخ) فان قلنا بخرية الحقائق لها حقيقة فلا نسلم ان ليس لها وجود في الخارج وان قلنا بعدم جبريتها حقيقة كما هو مختار التأخرين من انها امور انتزاعية والقول بخريتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة امر خارج فلا نسلم ان لها وجودا (قوله لولا الوجود الذهني الخ) تقريره لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ الحقيقة الموجبة الصادقة لكن اخذها يمكن بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج فيحوز ان يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكماً ايجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم (قوله فاما اذا قلنا الممتنع معدوم) ولا شك انه صادق (قوله فلا نريد به الخ) قالوا حود الخارجى ايس معتبر فيه لا محققا ولا مقدرا (قوله وهذا بالحقيقة الخ) قد صرفت

للحركة وتضاد العارض لا يقتضى تضاد العروض ولا التضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فتقرب ان يكون تضاد الحركة لتضاد مامنه الحركة وماليه اي لتضاد المبدأ والتمهي وتضاد المبدأ والتمهي اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات والحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والتمهي بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى القطبتين صارت مبدأ للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة الحركة الواقعة في كلها وانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل بوجوب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته # قال * ولا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مسببة من سبب خارجي سميت قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والاميت طيبة فكل واحد منها ماسرعة او بطيئة والبطيئة ليس ليس لتحلل السكنات والا لكانت نسبة السكات المتخللة بين حركات عدو القوس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فتكون سكناته ازيد من حركاته الف الف الف مرة فيلغى ان لا تنص بحر كانه القليلة المشهور في تلك السكنات

وايضاً لو جاز ان يرتفع الشمس جزءاً ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجبه في الحركة والطبيعية نعمة الخروف وفي القسرية ممانعة الطبيعية وفي الارادية مما نعتهما ~~في~~ اقول الحركة لا بد لها من قوة توجهها لان المتحرك لو تحرك لذاته لا تمتنع سكونه لان ما بالذات يبقى بقائها فاللازم باطل والمزوم مثله وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة موجودة في المتحرك نسبة من سبب خارجي واولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والاى وان لم يكن تلك القوة مسببة من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والاى وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلاث القسرية والارادية والطبيعية سرعته وبطيئته وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية يشهد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وان عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية بطؤاً فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر والمسافة الأطول في الزمان المساوي او الاقصر والدائبة بالمعكس اى هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الأطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الأطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ يقلان الاشتداد والقصى ولا شئ من القصور يقابل لهما فلا شئ

ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرنا لاجلما اشهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما حقيقة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الایجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثل تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلولا يمكن لماعداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ایجابي (واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (بوجهين احدهما لو اقتضى تصور الشئ حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً ياردا مستقيماً معوجاً) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحرارة الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا لا يعقل واجاب عنه) اى عاذاً من الوجهين (الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة و ماهية) موجودة بوجود ظلي (لاهوية عيضة) موجودة بوجود اصلي (والحار ما يرميه هوية الحرارة) اى ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المثنية ~~منه~~ ولا اجتماع الضدين مافية (قوله ويرد عليه الخ) فيه انك قد مررت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصاً بهذا القول الخصوصى بل هو مجرد تمثيل فالناقشة فيه لا ينفع كيف وجيع المسائل المنطقية احكام ایجابية بمفهومات نبوتية هي معقولات ثانية على معقولات اولى نحو كل جنس كذا فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الاحكام صادقة قولنا ان مفهوم المعدوم امر سلبى) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا يقتضى وجود الموضوع وقد مر مافية سؤالاً وجواباً (قوله وقد يقال الخ) خلاصة السابق انه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد المعقولة جريئة كانت او كلية وخلاصة هذا الوجه انه لولا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية اى بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والمقولة كالتال المذكور لان صدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضاً وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع قولنا لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية) اى يلزم ان يكون الاحكام الایجابية الكلية كلها باطلة قطعاً صريحاً في حواشى التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان تصدق الاعلى الموجود في الخارج ففي تلك الصورة نصدق الكلية الحقيقية بلا مرية (قوله لو اقتضى الخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني والمطلوب تفيه الا انه لما كان تصور الشئ مقتضياً لثبوت الوجود الذهني كان انتفاء الانتفاء مستلزماً لانتهائه (قوله فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للحرارة الا ما قامت به الحرارة وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول ان القائم هو الشئ والوجود في الزمن هو المعاووم به (قوله معاً) اى كلاهما وليس بمعناه الحقيقى اعنى في زمان واحد لا امتناع ذلك فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يتضمن حضور الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور التصديق معاً يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الى قوله وحكم عليهما بالتضاد (قوله وثانيهما الخ) جملته وحدها ثانياً بناء على ان المانع في الاول من الحصول في الذهن من جانب العاقل وفي هذا من جانب المعقول قولنا واجاب عنه الحكماء) ههنا ابحاث كثيرة واعراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فسنذكرها ان شاء الله تعالى (قوله واجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف امراً واحداً قولنا لان التضاد من احكام الاعميان والهويات) فيه بحث لا رهاذا

من السرعة والبطء يفصل واذالم
يكن شيء منهما مفصلا لم يكن اختلاف
الحركات بالسرعة والبطء موجبا
لاختلاف الماهية والبطء ليس
لتحلل السكّنات لانه لو كان البطء
لاجل تحليل السكّنات لكانت نسبة
السكّنات المتخللة بين حركات عدو
الفرس نصف يوم الى حركاته
الواقعة فيه كنسبه فضل حركة
الملك الاعظم على حركة الفرس
الى حركته لكن الملك الاعظم
قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع
مقداره ولا شك انما يزيد من المسافة
التي قطعها الفرس في ذلك الوقت
بألف مرة فتكون سكّنات
الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته
الف مرة فينبغي ان لا نحس
بحركته العمورة في تلك السكّنات
والواقع بخلافه وايضا اذا فرضنا
خشبة في الارض فاذا ارتفعت
الشمس من افقها الشرقي ووقع الخشبة
ظل في جانب الغربي ثم لا يزال يتناقص
الظل الى ان يبلغ الشمس الى غاية
الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل
في الانقاص مساوية في السرعة
لحركة الشمس في الارتفاع وهو
محال واللاستوى الحركتان في المقدار
او يكون حركة الشمس خالصة
عن السكّنات وحركة الظل متخللة
بالسكّنات وهو ايضا محال لانه
لو جاز ان يرتفع الشمس جزأ ويسكن
الظل ولا يتنقص شيء منه لجاز ذلك
في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ
الشمس غاية الارتفاع ولم يتنقص
من الظل شيء او يكون حركة الظل
ابطأ من حركة الشمس من غير تحليل
السكّنات وهو المطلوب بل الموجب
للبطء في الحركة الطبيعية مانعة
المزوق وفي الحركة القمرية مانعة

ايضا لان التضاد من احكام الاحيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذي يمنع حصوله
في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمنع
ان يحصل في اذهاننا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمنع
حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لايقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا
لها) اي للهوية (عادا لا لزوم) وتم الدليلان معا (والالم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة
لنا (لانا نقول الحاصل في الذهن) نفس الماهية (التي لتلك الهوية) (دانه) اي ذلك الحاصل (ليس مساويا
لهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيخالفان (في الحقيقة والاحكام) اذ في الهويات امور زائدة
على الماهيات (نم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اي ماعية تلك الهوية (ولامعنى للماهية الا ذلك)
اي ما يحصل في العقل بحذف الشخصيات من الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية حاصلة معقولة
واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية للهوية (فقولك هل يساويها) اي هل يساوي
الحاصل للهوية اولا ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها

الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما
واما لو ثبتت بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المدومات كالامتناع وامثاله فلا ادلا
يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لاثباتها من لوازم الماهيات وكذا
الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده
العيني اذ لا يتصور له وجود عيني وقيل والجواب الحاصل لادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن
والقيام به وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة ونظائرهما حاصلة في الذهن لا قائمة به والثاني هو
الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كان حصول شيء في المكان والزم ان لا يوجب اتصافهما به وانت
خبير بأن هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بأن الموجود في الاذهان ماهيات الاشياء
لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع ان العلم
الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العلية دون المعلوماتية مما لا يحصى
نعمان يتم على ما اختاره هذا القائل بخالف للجمهور من القول بأن مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
لحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئ لكونه قائما بنفس شخصية
ومتخصصا بتخصصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان
الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم (قوله دون الصور) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد
مع الضد اقرب خطورا منه بدونه (قوله وبأن الخ) قدر لفظ بأن اشارة على انه معطوف على قوله
بأن الحاصل الخ لاعلى قوله والحرار ما يقوم به هوية الحرارة مع قرينه لتلايستلزم استدراك قوله واما
مفهوماتها فلا (قوله وغيرهما) مما له عظم قدره ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها (قوله بصفات تلك الهويات)
اي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي (قوله وتم الدليلان معا) اي كلاهما
زاد ذلك لتلايتوهم من ذكر المساواة اختصاصا لا يقال باتمام الدليل الثاني (قوله الحاصل في الذهن
نفس الماهية) لا لشبح والنال ذكره لدفع ان يتوهم من نفي مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة ان الجواب
مبنى على كون الحاصل في الذهن الشبح والنال ولذا زاد لفظ النفس (قوله وانه اي ذلك الحاصل الخ)
جواب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على ان الحاصل ماهيتها والماهية
عبارة عما يحصل في العقل بحذف لمختصات (قوله نم ذلك الحاصل الخ) كاش الفاسد ايراد الواو
لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم ان لا يكون الهوية معقولة لكسه اورد كلمة نم لانها قد ذكرت سابقا
بقوله الحاصل نفس الماهية وان كان ذكره لعرض آخر (قوله ولا معنى للماهية الا ذلك) ولذلك قيل
الماهية يدل على الكلية التزما (قوله ان اردت الخ) الا ان المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه
وذكر الشق الثاني لتلايرجع المعترض ويختاره فاندفع ما توهم من ان المعترض لم يقل لفظ في الماهية

الطبعة وفي الحركة الارادية عامة الطبيعة والخزوق كليهما وكذلك في القمرية بمانتهما * قال * والمشهور انه لا بد وان يتخلل من كل حركتين مستقيمتين سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصله معه الى ان يصل الى الحد لعين وذلك الوصول في آن الحركة من هذا الحد لا بد وان يكون لميل آخر وحدونه في آخر لاستمالة اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه فيكون بينهما زمان والا لزم تنالي الانات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع امتناع اجتماع الميلى وتنالي الانات * اقول * والمشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ ابو علي على المشهور بأن الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يتخلل ما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فرمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو الة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق الة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك من ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه

ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها (في الماهية اولا) فهو كلام (حال عن التحصيل) اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوى ماهية الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور العقولات اوجزية كصور المحسوسات (مخالفة الخارجية في الوازم) المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي) لان منشأ الوجود العيني فحين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالي بكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل الخصوصي بوجود الكليات في الذهن * المقصد الخامس المدومات هل تتمايز ام لا * الموجودات الخارجية متميزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات

في اعتراضه فكيف يصح ان يقال قولنا كذا خال عن التحصيل (قوله كما عرفت) من ان معنى حصول الهوية في العقل حصولها بتخلف الشخصات (قوله وان كانت مشاركة الخ) اذ لا مدخلية فيها لخصوصية احد الوجودين في حصولها للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كما للصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ اصلا ثم اذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بانفسها وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بتلك الوازم لان صور تلك الوازم مخلقة لها في العوارض بسبب اختلاف المحصولين اعني حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر في الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكافر فلا يرد التنص بلوازم الماهية وكذا بالوازم الذهنية كالامتناع مثلا قوله وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجي (قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الامة وقد يصاب من اصل احتجاج النافين بأن القابل شرط للحصول لاث ولا نسلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقد اشار اليه الشارح ايضا في حواشي التبريد ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم في النفس المجردة بل في المادى والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيها ما يقبله كاتم والقروح ونظائرهما والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به * راعى ان ههنا مغالطة ذكرها الكائن في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهي ان الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبنى على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالميت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهني كالحققة للذرة فيلزم حينئذ ما ذكره ومنشأه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية واما اذا حقق المعنى وحرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصلي الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام بالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا يرى انه اذا قيل الموجود في الذهن موجود بوجود غير اصلي والذهن موجود بوجود اصلي لم ينتظم الكلام (قوله المدومات هل تتمايز ام لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم بأحد الطرفين على اطلاقه بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق (قوله الموجودات الخارجية الخ) تحرير لحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كان الاشياء يتبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليظهر ان تمايز المدومات المتنازع فيه بهذا المعنى قوله وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها بالاشكالية ايضا لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون امرا موجودا ضرورة تمييز الاهى بهما من غير ذلك لا بد من تمييزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المدومات والحل على ان الخلاف في تمايز سائر المدومات يقتضى وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كالا ينفى (قوله وتمايز الوجودات) اي زيادتها على تقدير على في الماهيات انفسها اي مع قطع

(الخارجية)

ببل آخر هو علة رجوعه عن ذلك
الحدود ذلك الميل يكون مخالفاً للميل الاول
لا متناهي ان يكون الميل الواحد علة
قربة للوصول الى حد والوصول
اليه الميل الاخر يحدث في آن
الوصول ويكون ان الوصول
مغايراً لان الوصول لا متناهي اجتماع
ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد
والايلازم اجتماع الوصول والوصول
في آن واحد وحيث لا يتخلو اما ان
يكون بين الاثنين زمان اول والثاني
مايل والايلازم تنال الانات فيلزم الجزء
الذي لا يتجزى وهو محال فعين الاول
والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان
يكون ساكناً لانه ليس يتحرك الا
ذلك الحد ولا يتحرك عنه فوجب
زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع
امتناع اجتماع الميلى وينع امتناع
تنال الانات قال الثالث
في الاضافة يطلق المضاف على
الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى
معروضها وعيها وهو المشهورى ومن
خواصها التكافؤ في لزوم الوجود
وجوب الانكسار كما تقول اب
الابن وابن الاب وانما اذا كانت مطلقة
او محصلة في طرف كانت في الطرف
الاخر كذلك اما لو تحصل موضوع
احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع
الاخرى نعم منها ما يتوافق في الطرفين
كالتماثل والتساوى او يختلف اختلافًا
محدوداً ككره نصفاً وضعفاً او غير
محدود ككونه زائداً ناقصاً والاتصاف
بها قد يصح الى صفة حقيقة
في الجانبين كالعاشق والمعشوق او في
احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج
كاليين والشمال وهى تعرض سائر
المقولات فالجواهر كالاب والكم كالعظيم
والكيف كالآخر والاين كالا على
والمضاف كالأقرب والملك كالاكسى
والفعل كالأقطع والانفعال كالاشد

الخارجية بحسب انفسها بما لا يشك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه
واما المعدومات التي من جللتها العدميات ففي تمايزها وتعددتها اللازم للتمايز خلاف (منهم من اثبت ان عدم
الشرط يوجب عدم الشرط وعدم الضد) عن المحل (يصح وجود الضد) الاخر فيه (دون غيرهما)
اي غير عدوى الشرط والصدفان عدم غير الشرط لا يوجب عدم الشرط وعدم الضد لا يصح وجود
الصدف الاخر (واولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدميات (لم يختلف مقتضياتها) ولا احكامها من كون
بعضها مازواً لاخر او لازماً له او مساوياً او مبايناً الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نقاه لان المعدومات)
النظر عن وجودها وعدمها بما لا شك فيه ادل لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات
موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها انما يقتضى اتصاف الماهيات بها في نفس الامر
(قوله وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لان
الاتصاف بالتمايز الخارجى بدون وجود الموصوف فيه محال واما تمايزها حال كونها معدومة متفرع
على تمايز المعدومات وبما حررناك ظهر ان دفع ما قيل ان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف
لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والمحل على ان الخلاف في تمايزها في المعدومات يقتضى
وبعد الفرق قوله التي من جللتها العدميات (اشارة الى تطبيق الدليل اعني قوله فان عدم الشرط
الخ على المدهى وهو تمايز المعدومات (قوله واما المعدومات التي من جللتها العدميات) اشارة الى
العدميات التي هي من المتمتعات ادلو امكن وجودها لا مكن وجود المتمتعات لاتصافها بها الى ان
هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والمتمتع ولست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية والى ان العدميات
من حيث كونها معدومة داخلية في هذه المسئلة واما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهي متميزة بتمايز
ملكاتها فان قلت بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لامعنى للزراع في تمايزها وهل ذلك الامثل ان
يقال الامور المتعددة هل هي متعددة متميزة اولاً وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن ان يقال
المعدومات المتعددة في الذهن هل هي متميزة في الخارج اولاً قلت لاشبهة في تعددها من حيث
الاضافة الى الملكات كما هرفت وذلك يكفي للتعبير بصفة الجمع انما النزاع في ان المعدومات المتعددة
بحسب الاضافات هل هي متميزة من حيث انها متصفة بالعدم ام لا قوله فان عدم الشرط الخ (اكتفى
في الاستدلال بالتشكلات اما لان الدعوى مهمة واثبات المهمة بالجزئية منتظم واما ثانياً على انه
لامرق بين الاعداد الخارجية في التمايز وعدمه ولا قائل بالوصل (قوله اي غير عدوى الشرط والصدف)
لم يرجع الضمير الى عدم الشرط ووجود الضد الآخر فانه يوجب اتصاف عدم الشرط بتحكمين
مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين في الاحكام (قوله فان عدم غير الشرط الخ) اراد بالشرط
هنا ما يتوقف عليه الشيء لا المعنى المصطلح حتى يرد ان غير الشرط من اجزاء
علة التامة يوجب عدم الشرط ولو اراد بقوله لا يوجب عدم الشرط من حيث انه
مشرط يصح حله على المعنى الاصطلاحي فان عدم سائر اجزاء العلة انما يوجب عدمه من حيث
انه دعلول لا من حيث انه مشروط قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم الشرط (فان قلت
عدم اي جزء كان من العلة التامة يوجب عدم العلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط هنا
معناه الاموى وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حل على معناه الاصطلاحي
فقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم الشرط ان عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجب
حقثد يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب الى آخره انه لا يوجب عدمه مع وجود اجزاء
علة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض
تحققها في الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبياً ليس بجزء من العلة
التامة اصلاً فلا يوجب عدم الشرط ولك ان تقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط
يوجب عدم الشرط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اد الوحد
من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعنده ايضا يستلزم عدم الشرط والاول اظهر (قوله
لم يختلف مقتضياتها) فيه ان اللازم منه تمايز العدميات مطلقاً والمطلوب تمايزها من حيث انها
معدومة فلم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بسبب اضافتها الى ملكاتها (قوله لان المعدومات الخ)

والعدمات (نفي صرف لا إشارة إليها أصلا وكل ما هو ممتنع فله وجود ما في الذهن واما في الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم يتميز اصلا ولو اتصّر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله (والحق فيه) اي في الخلاف في تمايز المعدوم (انه فرع) الخلاف (في الوجود الذهني و) ذلك لانه (لا تمايز) بين المعدومات (الافى العقل) فان تلك الاحكام انما تصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لافي الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم

اي من حيث انها معدومات ففي صرف اي خالص لا إشارة إليها اذ الإشارة يقتضي الهوية عند العقل النافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بدئية فلا ريب ان قولكم ففي صرف لا إشارة إليها بمنزلة انه لا يتميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال ان المعدومات من حيث انها معدومة لا وجود لها اصلا وكل ما هو ممتنع موجود في الجملة اما الصغرى فيدئية لان عدم ثبوت الثبوت واما الكبرى فلان كل ممتنع متصف بالصفة الثبوتية التي هي التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود في الجملة (قوله ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفي الوجود الذهني في الصغر مستفاد من التعرض له في الكبرى ليتكرر الاوسط بأن يقال المعدومات لا وجود لها في الذهن والخارج وكل ما هو ممتنع موجود اما في الذهن او في الخارج (قوله انسب) لثلاثي يكون الاستدلال المذكور مشعرا بالتفصيل المذكور في قوله والحق قوله اي في الخلاف في تمايز المعدوم الخ) اي بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم ان المتمتع يستلزم المتمتع وكذا الخيالات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن التميز الخيالي واعترض على قوله لانه لا تمايز الا في العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعداد كما تحققت ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالعقل اذ افترض ان لا ما قبل في الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليذكر هذا في ارض بعض التأخرين ايضا على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بأن الامر بالعكس لان الفلاسفة الثبوتيين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجهو المتكلمين النافين للوجود الذهني هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراءه في تمايز العدمات اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعداد متمايزة اذ الاعداد لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج من كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فنثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعداد والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاء حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور المذكور في شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراءه في تمايز الاعداد الخ واقول اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو ان مراد المصنف بيان ما هو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز يعني ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني وان اشعره كلام الشارح في المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على ان ابا علي ذكره في وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكانه لعدم التمايز بين العدمات في فهم منه ان الحكماء لا يقولون بتمايز الاعداد على رفق ما ذكر المصنف الا ان ثبت ان ما ذكره ابو علي كلام الزاهي واما عن قوله لا يمكن اجراءه في العدمات فهو ان الاختلاف في تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التي من جعلتها العدمات ففي تمايزها خلاف فعلي تقدير القول بالوجود الذهني يكون الاعداد متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدمات بل يكفيها خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق (قوله اي في الخلاف الخ) فدعوت ان هذا الخلاف غير مخصوص بالمعدومات الممكنة وبالتمايز في الخارج فيقال المراد الخلاف بين القائلين بان لا ثبوت للمعدومات والا فلا يصح التفريع لم يأت بشيء (قوله انما تصف الخ) بمعنى ان العقل اذ لا حظها وجودا وجملة

(الخارجي)

نقطعا والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتصادها تابعة لمروضاتها **اقول** لما فرغ من البحث الثاني في الاين شرع في البحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر الذي المعارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس عرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة المعارضة والمعرض الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف المشهور مثال الاول الابوة والبنوة والثاني الذات الذي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها معقولة باقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة باقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت البهتان متماثلتين كالابوة والبنوة او متماثلتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة باقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا باقياس الى تعقل النسبة فالتبعية التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير الاضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المتماثلين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالقوة ايضا ومن خواص الاضافة وجوب الانكاس اي الحكم باضافة كل واحد منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه تعالى والاب الاب والابن ابن الاب والابن عبد المولى والمولى مولى العبد ما اذا لم يراع ذلك

الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بنسبة فلا تمايز بينها الا في العقل (فان كان ذلك) التمايز
الحاصل لها في العقل (لوجود) لها (في الذهن لم تصور معدوم مطلقا) بل كان ما يتصور من المعدومات
والعدومات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا (في الذهن فالامتياز الحاصل
هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا (والاعتبار) ما هو معدوم مطلقا
لا وجود له خارجا ولا ذها مع انه متصف بالامتياز بالمعدومات متميزة من المقصد السادس في
ان المعدوم شيء ام لا وانها شيء اي هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ تفرع عليها احكام
كثيرة من جللتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها من قريب قل الامام الرازي

تلك الاحكام في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فافرض وهذا الاتصاف الانتزاعي
لا يتوقف على وجود العقل وملاحظته فلا يرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل
ان لو فرض عدمه بل عدم العقل يكون ذلك الاختلاف بحاله (قوله ثابت للوجود) اي للوجود
مدخل في التمايز اذ لولا انتفى التمايز فلا يرد ان لا نسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشرط متميز عن
عدم غيره لا للصورتين الحاصلتين منهما الا ان طرف التمايز الذهن (قوله لا للمعدوم المطلق) اي من
حيث انه معدوم وان كان ثابتا لذات المعدوم وهذا هو المطابق لما في الهيات الشفاء والتحصيل من
انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم
اي موحد له فذلك الوصف لا يتخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون
للمعدوم صفة موجودة فالوصف بهما موجود لا محالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف
يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء
انتهى ما قالوا من ان المعدومات الخارجية متميزة فراههم ان المعدومات الخارجية متميزة في الذهن وهو غير
مناف لتي التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من ان الامر على عكس ما قل صاحب
المواقف لان الحكماء الثبوتيين للوجود الذهني قائلون بالتمايز وجهور التكلمين السابقين له قائلون بعدم
التمايز ومع ذلك لا يمكن اجراؤه في تمايز العدومات اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها
موجودة في الذهن لم يخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف
القولين واما الثاني فلان الكلام في تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة
في الذهن لم تكن معدومات وكذا ظر فساد ما ذكره شارح التحرير من ان الاولى في وجدان التفرع ان يقال
لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت المثبت له فن اثبت الوجود الذهني حكم تمايز الاعدام
والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا لانه
اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة في الذهن لم يكن تمايزها من حيث انها معدومات والكلام فيه
ولان الكلام في تمايز المعدومات مطلقا لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك منشؤه عدم
التدبر لحصل النزاع (قوله ان المعدوم شيء ام لا) الجزء الاول لكونه مهلة في حكم الجزئية
والجزء الثاني سائلة كلية قوله من جللتها ان الماهيات غير مجعولة (تفرع هذه المسئلة على نسبية
المعدوم بناء على ما ذكره المصنف من الاستدلال عليها واما على تحقيق الشارح الذي اورد فيجاسأني
في ادراكها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لنسبية المعدوم في ذلك
(قوله من جللتها ان الماهيات غير مجعولة) ان اريد بالمسئلة المردد بين الايجاب والسلب فتدبره او مجعولة
وان اريد الجزء الاول منها فلا حاجة الى التدبر ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسئلة اما على ما ذكره
المصنف في آخره من ان عاقلا لم يقل بان الماهية المركبة من ثبوتية في تفرعها وثبوتية في الخارج من
المفاعل الاما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذات مقرررة ثابتة في انفسها من غير تأثير
للفاعل فيها واما تأثيره في الاتصاف بالوجود راما على ماهر التحقيق في هذه المسئلة من ان الماهيات
انفسها اثر الفاعل او اتصافها بالوجود ولا شك في تفرعها على ثبوتية المعدوم وعدمه واما على ما ذكره
الشارح من ان معناها ان الماهية في كونها ماهية غير مجعولة اذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه

اي لم يضاف احدهما الى صاحبه
من حيث كان مضادا اليه لم يتحقق
الانعكاس كما يضاف لاب الى الابن حيث
انه انسان فيقال الاباب الانسان
فلا يلزم الانعكاس فلا يصل الانسان
انسان الاب وهذا الانعكاس المذكور
في المنطق ومن خواص الاضافة انها
اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف
كانت في الطرف الاخر كذلك مثلا
الابوة المطلقة ما زاد الابنوة المطلقة واذا
حصلت الابوة المطلقة في ذات
حصلت البنوة في الاخرى اما
لو تحصل موضوع احدي الاضافتين
لم يلزم تحصل موضوع الاخرى مثل
ان تحصل موضوع الابوة ولم يحصل
موضوع البنوة ثم من الاضافة
ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل
واحد من المضافين على صفة توافقي
صفة الاخر مثل التماثل والتساوي
والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين
بان يكون كل منهما على صفة تختلف
صفة الاخرى اختلافا محدودا ككونه
نصفيا وضعفا او اخلافا غير محدود
ككونه زائدا ارنائما انصاف
الموضوع بالاداءات من حاج الى
صفة حقيقية في الياسين كالعاشق
والعشوق اما في الثاني فهو البهية
المدركة وفي الثاني البهية التي
يتعلق بالاداءات من حاج الى صفة
حقيقية في احد الجانبين دون الاخر
كالعلم والمعلوم ان العلم يضاف الى
المعلوم باعتبار ان العلم لا يكون
اتصافا بالعلم بل بكونه زائدا وقد
لا يحتاج الى صفة في شيء منها
تعيين والذات في ذاتها بيان
من غير اعتبار صفة زائدة في واحد
منها وقد تفرع الاضافة لجميع
الموجودات الواجب تعالى كالاول
واما البهية كالبهية

والكبر والصغير واما للكيف
فكالا حروا لارد واما لابن فكالاعلى
والاسفل واما للتي فكالاقدم
والحدث واما للمضاف فكالاقرب
والابعد واما للوضع فكالاشد
اتصبا واما للالك فكالاكسى واما
للفصل فكالاقطع والاجزم واما
للافعال فكالاشد تقطعا وانكسارا
والاضافات في شخصيتها ونوعيتها
وجنسيتها وتضادها لمعروضاتها
فان كانت المعروضات اشخاصا
واثوابا واجناسا واضدادا كانت
الاضافات العارضة كذلك قال
فرع التقدم على الشيء قد يكون الزمان
كتقدم الاب على الابن وبالذات
والطبع كتقدم كتقدم الجزء على الكل
وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها
وبالمكان كتقدم الامام على المأموم
وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل
وليس في سائر المقولات النسبية مزيد
بحث ونضم الكلام في الاعراض
وقول لا ما كان التقدم من انواع
الاضافة جعله فرعا على الاضافة
واشار الى اقسامه وهى خمسة الاول
تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو
ان يكون المتقدم قبل التأخر قبلية
لا يجمع القبل فيما بعد كتقدم
الاب على الابن والثاني التقدم بالذات
وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء
آخرو لا يكون موثرا فيه كتقدم الجزء
على الكل كتقدم الواحد على
الاثنيين الثالث التقدم بالعلية وهو
تقدم الموتر الموجب على معلوله
كتقدم الشمس على ضوءها الرابع
التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب
معتبرا فيه وسماه المص التقدم بالمكان
والرتبة اما حسية كتقدم الامام
على المأموم او عقلية كتقدم الجنس
على النوع اذ ابتدا من الطرف الاول

هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتصافهما لا يمكنه القول
بها قيل ويمكن ان يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً (فقال
غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل الصلاف) والكعبى ومتبعية من البغداديين (من المعزلة
ان المعدوم الممكن شيء) بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم
غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم
بالممكن لان الممتنع منه نفي لاتقرر له اصلا اتفاقا (ومنعه الاشارة مطلقا) اى في المعدوم الممكن
والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس
الحقيقة فرفعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في عدم متفكة عن الوجود
لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء (وبه) اى بما ذهب اليه
الاشارة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها
(لاتخلو عندهم عن الوجود الخارجى والذهنى) يعنى انها اذا كانت متقررة متحققة فهى موجودة
بأحد الوجودين لان تقررهما وتحققها عين وجودها وقيل هى مطلقا لاتخلو عنهما لان كل ماهية

لعدم التغاير انما يحصل اتصافها بالوجود على ما سيجى فلا شك ان عدم الجمل بهذا المعنى لا يتوقف
على ثبوت الماهيات حال عدم كالا يخفى قوله قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة الخ) يعنى المسئلة
الاولى وهى الجزء الاول من المنفصلة فان ما ذكره في الحقيقة مسئلتان ثم التفرع في كلام الامام يعنى
التوقف وفي كلام القائل بالعكس يعنى الاستلزام وهذا اظهر في معنى التفرع (قوله فان القائل الخ) اى
القائل باتصافهما في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسئلة المرددة اذ يصير المعنى ان المعدومات اى الماهية
المرتفعة بالمرّة موصوفة بالثبوت في الخارج ام لا (قوله قيل ويمكن ان يعكس الخ) لعله اعترض على
ما ذكره الامام بان استلزام احد المسئلتين للآخر لا يقتضى تفرعه عليها الا ترى انه يمكن ان يعكس
الامر ويقال ان من قال بهذه المسئلة المرددة يجب عليه القول بزيادة تقدير فانه قدزل فيه اقدام
بعض الناظرين بسبب حمل المسئلة على الجزء الاول منها مع ان لفظ المسئلة يأبى عنه (قوله فقال الخ)
الفاء لتفصيل الجمل السابق اى قال جمهور المعزلة بالجزء الاول من المسئلة وخص الحكم بالمعدوم
الممكن (قوله فان الماهية الخ) الفاء للتفسير وتوضيح لزيادة (قوله غير الوجود) في الصدق سواء كان
امرا اعتباريا او موجودا (قوله وقد تخلو عنه) اى ليس من العوارض للماهية (قوله مع كونها متقررة
الخ) تصريح لما علم ضمنا من انخلو ليتضح المقصود كمال الاتضاح قوله وانما قيدوا المعدوم بالممكن الخ
لا يخفى عليك ان الاولى ان يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالى ايضا اذ الخياليات لاتقررهما عندهم كما
سيصرح به (قوله ومنعه الاشارة) عطف على قال والضمير راجع الى ان المعدوم شيء ثابت وليس
راجعا الى ان المعدوم الممكن شيء كاتوهم فلا يصح تقييده بقوله مطلقا (قوله اى بما ذهب اليه الاشارة)
من انه لا شيء من المعدوم ثابت (قوله فان الماهية الممكنة) قيد بالممكنة لانها المتنازع فيه فان عدم ثبوت
المتنوعة متفق عليه قوله يعنى انها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العينية
وغير متعلقة لذهن فليصدق الحكم بعدم انخلو مطلقا صححه او لا بالعناية وثانيا بدليل عام متأمل (قوله
يعنى انها اذا كانت الخ) اى ليس المراد ان الماهية مطلقا لاتخلو عن احد الوجودين فانها اذا كانت
معدومة في الخارج ولم ينصورها احد كانت خالية عنهما بل المراد انهما على تقدير تقررهما لا يتخلو
عن احدهما لان التقرر يرادف الوجود عندهم قوله وقيل هى مطلقا لاتخلو الخ) الاطلاق بالنسبة
الى التقرر اى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لاتخلو عن الوجود واما الكلام الاول فهو ان
الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر واعتباره لاتخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين
ويمحتمل ان يحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والمتنوعة جميعا (قوله وقيل هى مطلقا) اى
الماهية مطلقا اى الممكنة والمتنوعة او الممكنة فرض تقررهما او لا لاتخلو عن احد الوجودين (قوله
لان كل ماهية) حاصلة ان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتناع والحكم على الشيء يستدعى

يجب كونها محكوما عليها بأنها متمايزة من غيرها ولا نهال (ثابتة في علم الملا الأعلى مع مالها من الاحكام كاهو قاعدتهم (ثم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلما فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايته لان قوائس السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء (وللتأني) اي الذي ينفي كون المعدوم ثابتا

أصوره الذي هو وجود ذهني له فكل ماهية لها وجود ذهني ولم يقل لان كل ماهية متميزة من غيرها لان الحكماء لا يقولون بتمايز المعدومات اصلا ثم الحكم على الشيء يستدعي تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل واما ما أورد عليه من ان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشيء اذا علم بالوجه لم يكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشيء لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ماهو التحقيق اولان معنى وجود الماهية ان يكون صورتها موجودة في الذهن على رأي القائلين بالشيء ثم يرد عليه انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فمنوع وان اراد بالقوة فهو لا يستدعي تصور بالفعل قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادئ العالية بل يكفي معلومته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كذا علم الانسان بالصاحك لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموحودة فيه حيثئذ ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريفهم العلم بمحصل ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع ان اكثر علمونا من هذا القبيل فلا استدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكاش قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته ان ساعة فساعة وان دأبنا دائما ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما بامجادائمي فيلزم لها الوجود الدائم وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انا اذا لم تتوجه الى ماهية معدومة في الخارج فالتصافها بالامتياز حيثئذ يكون باعتبار وجودها في علم الملا الأعلى فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا ان يفرق بأن مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملا الأعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوت المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى قوله اولانها ثابتة في علم الملا الأعلى (الخ) فيه بحث لما سبق الاشارة منا الى ان المعدوم الجزئي معلوم للملا الأعلى على وجه كلي كاهو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن الموجودين وقد سبق منا ما به التفصلي ايضا فليتذكر (قوله اولانها ثابتة الخ) اي كل ماهية ممكنة او متميزة جزئية او كلية ثابتة في الملا الأعلى اي العقول المجردة والنفوس الكلية والمطبعة للانفلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية في العقول تتمتع عندهم ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المطبعة فلضعف الوجهين عبر بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم ولم يقل في الملا الأعلى اشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بأن علمه انطباعي (قوله مع مالها من الاحكام) زاده تأكيداً وتحقيقاً لثبوت كل ماهية قوله وان غايته) اي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التبريد قبل الدليل على تغير مفهوم الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان التغير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن ان يجاب بأن مراد المستدل هو انه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللة اي لا يصح ذلك بحسب اللة فان كل عارف بالغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم وادار الاستعمال وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الآخر فتأمل (قوله وان غايته) اي مفهوما فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه قوله دون قولنا السواد شيء) والسر فيه ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت لشيء دون الآخر قوله اي الذي ينفي كون

وبالعكس اذا ابتداء من الطرف الاخر والخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرار وقد اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر وزعم انه غير صائب على شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى بعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من التقدم والمتأخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلي لا يجمع فيها قبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بالزمان زائدا على المتقدم بل بالزمان هو نفس التقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتداء من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتداء من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتداء من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة بحث فانقصر المصنف على الباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض قال * الباب الثالث في الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهبولى وحالا وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم اولا كذلك فهو المفارق فان تعلق

وجوده * الاول الثبوت * والتحقق والتقرر امر (زائد على الذات) اى الماهية (لاشتراكه) من الذوات المدومة (دونها) اى دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المدومة ولا جزؤها والازم التسلسل (ولا فائدة الحمل) قال قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو) اى الثبوت فلو كان المدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف * فان قلت يكفى ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تفصيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلاهما زائد على الذات ومشارك ومفيد (فلا بل هو) اى الثبوت (اهم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المدوم في الخارج وجوده مفيد (وان فسر) الثبوت (به) اى بالوجود (فلفظى) اى فالنزاع بيننا وبينكم لفظى لانا نقول المدوم ثابت وزيد به معنى اهم من الوجود وانتم تقولون ليس بناتب بمعنى انه ليس بوجوده الوجه (الثانى الذوات) المقررة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اى تلك الذوات المقررة (اذا) اخذت بدون ما قد خرج

المدوم الخ) لا حاجة الى تخصيصه ببعض المعزلة والحكماء بناء على ان الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامى كابدل عليه سياق الادلة قوله لاشتراكه بين الذوات المدومة) تفيد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المدومة نظرا الى كلام المصنف والزامه ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التفصيل الذى ذكره بعيد هذا قوله ولا جزؤها والازم التسلسل كما مر مشروحا في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى (قوله والازم التسلسل) كما مر تقريره في ابطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزءا لكان ثابتا لا متشاع كون المنفى جزءا للثابت فيكون الثبوت جزؤه وهو ايضا ثابت وهكذا قوله تفصيل للاتحاد انما قال تفصيل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد وشرط اتاج الشكل الثانى وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا (قوله تفصيل الخ) اشارة الى ما نقل من الحكماء انهم اذا حاولوا التعليم والتفهيم ابتدأوا بالتفصيلات للترغيب ثم بالاعتنايات ثم بالجدل ثم البرهان قوله قلنا بل هو اهم من الوجود اى قلنا من طرف المعزلة فلا غار كما توهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من القلم والاولى قيل (قوله فالنزاع بيننا وبينكم لفظى) اى الاثبات والنفي راجع الى شئ واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلتم انه ليس بناتب اما اذا لوحظ المعنى فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنفي لان الثبوت عندنا اهم من الوجود وانتم اردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف بماديه الآخر من حيث المعنى كما لا يخفى (قوله الثانى الذوات المقررة) اى تقريره على ما هو الطريقة المشهورة في جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المقررة في العدم متناهية فاذا فضل منها عدد متناهى كالتى خرج منها الى الوجود حصل جلتان احديهما زائدة على الاخرى بمناء فقطق احداهما بالآخرى فان وجد في الناقصة بازاء ما في الزائدة يلزم ان لا يكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد انقطعت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناهى فتكون متناهية فلم يماذكرنا ان المصنف انما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون ما به التفاوت من جلتى الذوات المقررة في العدم امرا محققا لا مجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تناهى الاكثر الذى هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تناهى الاول الذى هو تلك الذوات المقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت في العدم من كل نوع امراد غير متناهية لان الباقية عنها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه ما خفى على بعض الناظرين قوله الذوات المقررة عندكم في العدم قبل التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والاذا اخذ مطلق الذوات المتساوية للمعدومات الغير المتناهية والموجود

بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متعين وكل متعين اما ان يقبل القسمة وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد ومباحث السبب تنحصر في فصلين * اقول * لما فرغ من الباب الثانى في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجوهر مفصصة في خمسة اهلولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في الجوهر وهو الصورة او مر كيانهما وهو الجسم اولا يكون كذلك اى لا يكون محلا ولا حالا ولا مر كيانهما وهو الفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متعين وكل متعين اما ان يقبل القسمة فهو الجسم اولا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة * وعند المعزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والانهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في القسمة ومباحث السبب الثالث مفصصة في فصلين الاول في مباحث الاجسام الثانى في المفارقات * قال * الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعتراض عليه بان الجوهر لم يثبت جسمية والقابل ان كان مرضا لم يكن جزءا لجوهر وان كان جوهر ا دخل الجنس فيه ويستدعى فصلا آخر وينسلسل

وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنساً وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا انه مركب من جزئين فصاعداً ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك * اقول * الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة * الاول في تعريف الجسم * الثاني في اجزائه * الثالث في اقسامه * الرابع في حدوده * الخامس في تنامي الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يقتضي النظر لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض ارضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكماً ضرورياً اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة ارضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس يعاون العقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكماً ضرورياً يشترط فيه ان يكون مأخوذاً من الحس من جميع الوجوه بل منه ما يؤخذ كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس اصلاً ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح واحوالها بحيث ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكماً ضرورياً وان كان حكم العقل به متوقفاً على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فالجسم المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق المتقاطعة

منها الى الوجود كانت اقل من الكل (المتناول لما خرج ولما تخرج) بمتناه (هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقاً) والاكثر من غيره بمتناه (برهان التطبيق لان تطبيق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مثله على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان تقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذي هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (وتقص) هذا الوجه (براتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جلست احديهما رائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيًا وهو باطل وان كسفي بمجرد الانصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقص ايضا معلومات الله تعالى فانها رائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث الذوات) المتقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها مرضت بمكة (ويلزم) ايضا (تعدد الواجب اولا) يكون واجبة التقرر بل بمكة التقرر وكل يمكن محذ (فتكون) تلك

المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بأن العالم حادث عند المعتزلة ايضا وكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للعدم والموجود معالها انها مخصصة بالعدم كما يشعر به كلام القائل وبهذا تناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن ثم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم ايضا لانه الانسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع ان تناميها لازم برهان التطبيق بان يعتبر منها جلتان يطبق احدهما بالآخرى قوله (والاكثر من غيره) جمع في العبارة بين حرفي التعريف ومن وهذا وان كان مخالفا للقاعدة شائع في عبارات المصنفين (قوله والاكثر من غيره) اي من غير الاكثر سواء كان الغير متناهيًا او غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من قوله فتكون ايضا متناهية) لا يخفى ان الجملة الزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناميها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالتقول بأن هذا الوجه لو سلم لدل على ان الامراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه هذا قوله فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان يقال المراد فالكل اي الاكثر والاقول متناه قوله وتقص براتب الاعداد فان اجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للعدومات الممكنة ثبوتاً عندكم يدفع بأن الشرط هو الوجود فن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكثيرة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتاً او وجوداً وفيه نظر لان العدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كانت لها ثبوت كما سبق في التفسير فالاولى ان يسقط حديث الكون من البين (قوله فانها غير متناهية الخ) والجواب باشتراط الثبوت في جريان التطبيق ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للعدومات ثبوتاً عندكم مكابرة لان النفي الصرف لا ينصف بالانتهائى ثم يمكن الجواب بان لانتهائى مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجري فيها برهان التطبيق قوله (وان كسفي الخ) اي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه (قوله وان كسفي الخ) بأن لم يذكر ان الاكثر من غيره بمتناه متناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا اخذت بدون ما خرج منها الى الوجود كانت اقل بمتناه فالكل الذي هو الاكثر متناه لان القلة والكثرة من صفات التناهي قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) اما معلوماته تعالى فعدم تناميها ظاهر واما مقدوراته عز وجل قال اربها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذي لا يرتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجادها وتركه فهي ايضا غير متناهية بالعمل وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يرتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فعنى عدم تناميها ان قدرته تعالى لاتصل الى حد لا يتجاوز ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى آخر كما لا يخفى (قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) اما المعلومات فظاهرة واما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التي بها تتكهن من الفعل وترك قوله الثالث الذوات المتقررة الخ قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتناؤه على كون كل يمكن الثبوت محدثاً بمعنى المسبوق

الذوات (محدثة مسبوقه بالنفي) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقبل الواجب مايجب وجوده لا مايجب تفرده) الذي هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفي) اي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) اي منفي غير ثابت (كما ان الموصوف بصفة الاثبات) اي بالصفة الثبوتية (اثبات) اي مثبت غير منفي فالعدم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدى) هذا المسلك وان حوم على معناه جع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهر ستاني وغيره الا انه هكذا مقرر محمدا لم نجد له (وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف) والقيح (اذ لانسل ان المتصف بصفة بالنفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم بالصفة

بالنفي لانني كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل فائته ان ثبوتها في العدم مسبق بغيرها وانت خبير بأن الدليل الزايم فيتم (قوله بل بمنسبة التقرر) فتكون محتاجة في تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الماعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقص بصماته تعالى (قوله وهو المطلوب) لانه ثبت ان المعدومات ليس لها ثبوت في انفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما اورده صاحب المقاصد من ان المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم ازيله تقررها ولا يحتاج الى ما قبل ان الحجة الزامية والمعتلة قائلون بأزلية تقررها (قوله الواجب مايجب وجوده) فان قبل كما يمنع تعدد مايجب وجوده يمنع تعدد مايجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك في صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود واما في الثبوت فكلا لكونه مقدما على الوجود فيجوز ان يكون مايجب ثبوته ممكنا وجوده (قوله صفة نفي) الظاهر ان الاضافة بانية اي صفة حقيقته النفي لانه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالنفي فاللائي ان يقال اي غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء اريد بها ما ليس السلب داخلا في مفهومه او ما هو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف اقوى واظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها باحد المعنيين على عدم ثبوته (قوله حوم على معناه) في القاموس حوم في الامر اسندام فكلمة على بمعنى في او بتضمن معنى الاستعلاء قوله وانه في غاية الضعف اذ لانسل الخ) اجيب عنه بأن معنى كلام الآمدى ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى اعني نفي البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره اي بصره متصف بأنه عديم فهو ايضا موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام ولقائل ان يقول لانسل ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولا نسلم ان المتصف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه ثم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لا يبعد لان الكلام في نفي الثبوت والمدعى عموم من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاملاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل (قوله وانه في غاية الضعف) بكسر ان عطف على قوله قال الآمدى فهو من كلام المصنف (قوله لانسل ان المتصف الخ) يمكن دفعه بأنه لو كان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقرر في الموصوف في الخارج فلا يكون صفة نفي كما ان صفات الاجسام الثابتة للعدم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لا يستدعي وجودها اللهم الا ان يقال اللازم ثبوتها في الموصوف والمنفي ما لا يثبت له في نفسه واما الجواب بأن المراد ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي فان العدم نفي نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الاخرى فانها ليست نفي نفسه بل نفي صفة من صفاته كالعمى فانه نفي البصر لانني ذات الاعى فليس بشيء لان القائمين بثبوت المعدوم لا يعترفون بأن العدم نفي الشيء في نفسه بل نفي صفة الوجود عنه

(الثبوتية)

على الزوايا القائمة هذا احد رسمي للجسم لاحد ذاتي له سواء قلنا الجوهر نفس الجوهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة التقاطعة على زوايا قائمة من الموازيم الخارجية لامن الذاتيات والزواوية القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط متقيم على وجه يكون عمودا عليه اي لا ميل فيه الى الجانبين هكذا قائمة قائمة فان مال الخط القائم الى احد الجانبين فاراوية التي هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا — والمراد بكونه قابلا لكونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة لان الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن يفرض فيه بعدتم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا واتم اقتيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم تقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة او اكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور اي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض فخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرج به بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون

التبوية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء من غيره قرنا على انتفاء ذلك الغير في نفسه فيجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها متقيا في نفسه الوجه (الخامس) المدومات الثابتة في العدم (لوتباينات لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) اي وان لم يتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تكن في الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كاسود مثلا مقتصرا في فرد واحد (والا) اي وان لم تتخذ لذواتها ايضا كالم تتباين لذواتها (فالمعدوم حال العدم) (مورد للترايلات) اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لم تلتزم مقتضى الوحدة ولا الكثرة الاثمة للتباين جاز ان يتعرض لكل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة) اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لاهاياتها) اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد (ايضا لذواتها) (ولا يلزم كونها موردا للترايلات اذ التميز انما يتعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تماز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايد بالنسبة الى الهويات ثم يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لأمور بها يمتاز بعض امردها عن بعض واما ان ذلك التقارن على حيل التوارد والترادف فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبها عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى والشيء ثابت في نفسه (قوله وليس انتفاء الخ) يعني ان الاتصاف بالصفة السلبية اي ما يكون السلب داخلا في مفهومه وليس بالتصاف حقيقي فانه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شيء وانتفاء الشيء من غيره لا يقتضي انتفاء في نفسه فاقبل ان التقريب غير تام لان الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية لا في سلب الاتصاف قالوا يجب ان يقال وليس بالتصاف شيء بالصفة السلبية فزع انتفاء في نفسه ليس بشيء قوله الخامس لوتباين الخ يمكن ان يقال قياسا على ما سبذ كرم في الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل (قوله المدومات الثابتة في العدم الخ) يعني ان المدومات الثابتة لا شك انها مختلفة بأمور متباينة فلا اختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بأن يقتضى ذاته ذلك الامر الذي به الاختلاف يلزم ان يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضى الشيء الواحد وتخلفه عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضى امرا واحدا لزم ان لا يوجد في الخارج من كل نوع الا فرد واحد والى مقتضى ذاته الاختلاف والاتحاد يلزم جواز كون المعدوم حال العدم موردا للترايلات بالنظر الى ذاته وبما حررنا اندفع ما يتوهم من انه يجوز ان لا يقتضى كل المدومات التباين والاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شيء من الامرين وان التباين ليس مقابلا للاتحاد بل التعدد فالترديد غير حاصر ولو اريد به التعدد لا يلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر قوله جاز ان يتعرض له كل واحدة منهما) اي بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذات باطل قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبها نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفي قوله مقارنة لأمور الخ) فيه بحث لا ينبغي لان السؤال لا يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضي شيئا منها والاتحاد حصرت في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجوز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بوجوده فعلي تقدير تلحم حالتها لزومها بحاله والوجه ان يقال الاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما يدعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان الشخص لما ميز الوجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت اولى (قوله قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المنصف بهذا الجواب لانه خلاف

خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعى والقيود المذكور لا يكون خاصة لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بأن الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلاثة يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وفهم هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما لا يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصنعة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا تاما ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما نسب ان شاء الله تعالى وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلاثة ان كان هو ضالم يمكن جزا للجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذ لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهر او الفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل في الامور الموجودة المرتبة الى غير النهاية قوله وبهذا اعلم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهر ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر ويلزم التسلسل

يكون جوهر اهل معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنساً له لجواز ان يكون عرضاً تاماً له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لصدق الجنس فلا يلزم التمس وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنساً للجواهر التسمية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لالها وافصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنساً لنوع عرضاً تاماً لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلاثة الاول انه تعريف النشيء بما هو اخفى منه لان كل ما قل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه جسماً ومختبراً الى غيره من العبارات وان كان لا يعمد بالرواية فضلاً عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكره فان ذلك من التصورات العامة التي لا تحصل الا للافراد الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالشهادة موصوفة بهذا الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها امان الضرورة او من النظر ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه متوقف على تصور الجسم فلما استند تصور الجسم منه لم يلزم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسمى وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة

يلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (لهوياتها فختار ثباتها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) اى ماذا كرم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت مورداً للترائيات مع انها من حيث هي ليست موجودة * فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت قد صرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونه معدومة ثابتة وقد يقال ان الشخصيات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات لمعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة * وايضاً يجوز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد) في اثبات هذه المطلب (وجهان * الاول ان القول بثبوت العدم) في حال العدم (ينفي

الواقع ادلا يصح القول بأن المعدومات التي هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة) قوله (وبالجملة الخ) مأمراً كان تقضاً تفصيلياً وهذا تقض اجمالى والتعريض للنقض الاجالى بلفظ بالجملة شائع في كلامهم وليس معناه مجمل الكلام السابق وخلاصته كما هو فاعترض بأنه غير واقع موافق والقائه في فهو زائد ومدخولها اعنى مجموع المبتدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة او خبره على ان الباء زائدة (قوله وان اقتضت التباين) اى الاختلاف والتكثر بامور متباينة (قوله كانت) اى الطبيعة من حيث هي مورداً للترائيات بالنظر الى ذاتها مع ان مورد الترائيات لا يكون الا الموجود كىلا يلزم السفسطة (قوله ولا استحالة الخ) يعنى ان الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لا بشرط شيء وهو لا يتأق الوجود فيصور كونها مورداً للترائيات في زمان وجودها انما لا استحالة في ان يكون الماهية من حيث هي بمعنى الماهية بشرط الاطلاق والجرد مورداً لها لانها لا تكون موجودة. (قوله قلت قد صرفت الخ) لا ينحى ان مقصود السائل ان المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم مورداً للترائيات وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض وهذا الجواب لا يندفع اذا حصله ان ما اوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور ايضا قوله وقديقال) قائله الشارح الابهرى وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من الذات كما صرح به حيث قال ان اراد به ان ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتضى للوحدة والكثرة او لا فنحار ان الماهية الكلية لا تقتضى بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورداً للترائيات اذ الصفات والشخصيات لا تتوارد عليه حالة العدم بل انما تعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقديقال) قوله وقديقال الخ) قائله الشارح الابهرى اى قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق الثالث ومنع لزوم كون المعدوم مورداً للترائيات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على ان الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتشابهة (قوله وايضاً الخ) سند آخر للمع المذكور كما لا يخفى (قوله ان القول الخ) هذا الدليل الزامى مركب من مقدمات محققة هي ان الذوات على تقدير ثبوتها ازيلية وان الازلية تنافي المقدورية وان الوجود حال ومقدمة لها في وهى انقضاء الحال ومقدمة للثبوت وهى عدم تعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لو كانت الذات ثابتة لم نكن في المقدورية ادلوتحقق المقدورية يلزم على الباقي القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال وعلى الثبوت القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم تعلق القدرة بها وكلا الامرين باطلان فاقبل انه لا مجال للتحقيق بل هو الزامى ولا التزام ايضا لانه امان بعرف الحصم بأن الوجود حال او لا وعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان ذلك التأثير في الحال ليس بشيء قوله ينفي المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف

ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءاً من اقل كان الشيء الواحد مبدأ للقبول والعقل وذلك محال واذا لم يكن الصورة من حيث هو قابل للابعاد من حيث هو قابل له لم يكن القابل للابعاد الالهوي فيكون الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل الهوي فقط غاية ما في الباب ان يقال الهوي لا تقبل الابعاد البعد قبول الصورة او لا لكن فرق بين الهوي بشرط الجسمية وبين مجموع الهوي مع الجسمية فالقابل هو الهوي بشرطه والصورة ولكن الهوي بشرطه حصول الجسمية مبالست الالهوي فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على مذهبهم الاعلى الهوي ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة من هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متخيروا جسما ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد مر فت ان كل ما كان كذلك لا يشتغل بعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا لا خفي لو تصور الجسم فيل تصور هذه الخاصه وليس كذلك فانه قد تصور هذه الخاصه من لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثاني ان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينقل الذهن منه الى ما راف لان يغيبه عن المعرف فيكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لا يتم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان

(المقدورية لان الذوات) ثابتة (ازيلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لان ثابتته بدليله ثم نقول لثاني الحال من المعتزلة او كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال (او نقول) ان اثبت الحال منهم (الذوات ازيلية والاعمال) التي من جعلتها الوجود عندكم (لان تتعلق بها القدرة) فان الاحول كما اصرتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا مجهوز اعنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري جسمانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لا نقول ذلك الاتصاف امر عديم فلا يكون اثره للوثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لانها توجد الاتصاف والفرق بين الاثرى ان الصباغ يجعل النوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به الوجه (الثاني لو كان المعدوم) الممكن

يتحقق المقدورة ولم يتعلق الجمل قلت تتعلق بنفس الذوات على سببي من كون الماهية بمجولة وان كان محالاً لتحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلافق (قوله فلا تتعلق القدرة الخ) لان الازلية ثنائي المقدورية ولانها اذا كانت ثابتة في انفسها فلا تحتاج الى علة فضلا عن كونها مقدورة بخلاف ما اذا لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بانفسها بمعنى ان ذواتها اثر القادر كما هو مذهب الاشعري قوله والوجود حال الخ فيه بحث الا لاجل لتحقيق بل هو الزام ولا زام ايضا لانه امان يعترف الخصم بأن الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان ذلك التأثير في الحال فالاولى ان يقال في ابطال كون التأثير في الوجود والوجود ليس بوجود كما قيل في ابطال كونه في الاتصاف ان الاتصاف امر عديم الا انه لا يتم على رأي القائلين بوجود الوجود (قوله ليست معلومة الخ) اي بالذات لعدم استقلالها بالعقل والوجود (قوله وذلك كفر صريح) فيه انه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تغيير المعتزلة مع انهم لا يكفرونها والجواب ان كون اللازم كفرا صريحا لا يقتضي ان يكون اللزوم صريحا ويجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر او لزومه اذا كان صريحا قوله لا نقول ذلك الاتصاف امر عديم اذ لو وجد في الايمان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجسائر وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجود (قوله امر عديم) اذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود فنقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وما قيل انه يجوز ان يكون اتصاف الاتصاف امرا اعتباريا فيدفع عن بان الاتصاف بالامر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كانه فرع وجود الموصوف على ما بين في محله قوله وفيه بحث (قيل في بحثه بحث فان قدرة اليجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عديما وكان هو الاثر ليس الا لم يكن اثر ما موجودا وكان الصور المحسوسة صوراً للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل ان يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه ان في تعلق قدرة اليجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله موجودا فان ثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالأثر وهو الذوات باعتبار المذكور موجود بلا ريب فتأمل (قوله انما تجعل الذات متصفة بالوجود) يعني ان تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث انه رابط بين الموصوف والصفة لا من حيث انها جعلت الاتصاف اتصافا ولا من حيث انها جعلته موجودا ثم الاتصاف بالوجود ان كان حقيقيا بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج سواء كان موجودا او معدوما فلا اشكال اذ يكون تأثير القدرة في الامر الخارجى وان كان اثره اعمى تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث ينزح منها الوجود ثم اثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف وهو موجود في الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين انه يلزم ان يكون اثر الفاعل امر اعتباريا وذلك بين الطلان (قوله الا ترى الخ) تنوير للعقول بالخصوس قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا الخ (قيل لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت

(ثابتاً كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقاً (من المنى) لثبوته الثابت والمنى معا (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقاً (متميزاً عنه) اى من مفهوم المنى (والا) اى وان لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم امراً (ثابتاً لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعنى مفهوم المعدوم (صادق على المنى) اى على ما صدق عليه المنى (و) كل (ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنى ثابت هذا خلف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لاكل معدوم فيصدق) حيثئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) اى صدق المعدوم (على المنى ثبوته اذ بصير) الاستدلال (هكذا المنى معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا يتبع لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه يعمل بمقدمه من التعريف وانما خزلهم ذلك القول (انهم لم يحسموا على المراد ولم يفظنوا لان قصدهم) اى قصد المستدلين بالوجه الثاني (الالزام) اى الزام المعترلة بمساعهم معترفون به من ان التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنى يلزم ان يكون متميزاً عنه فيكون امراً ثابتاً فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنى ثابتاً لاتصافه بأمرين هو مفهوم المعدوم وحيثئذ لا يتبعه عليه اصلاً ما قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنى لا يكون ما صدق عليه المعدوم نecessarily والى لم يكن بينهما فرق وادام يصح نecessarily محضاً كان ثابتاً فيصدق المنى معدوم والمعدوم ثابت ففرد عليه انه ليس بجيع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نecessarily محضاً بل بعضه نقي محض هو المعدوم المتمنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحيثئذ يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنى كان مفهوم المنى متميزاً عنه فيكون ثابتاً وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضاً ثابتاً واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم

فالاجمية ثابتة اذ للمعدوم فرد ان الممكن والمنع والمنى فرد واحد هو المتمنع وجوابه ان المراد بان العموم على وفق ما اصطالحوا عليه من ان المنى ما لا يثبت له محالاً كان او ممكناً كان لحياليات فالعرض اثبوت الممكن المعدوم في الازم مما لا يد منه ادلوا لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منق بالمنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه (كان المعدوم اعم الخ) وذلك لانه حيثئذ يكون المعدوم نقيض الوجود والمنى نقيض الثابت الذى هو اعم من الوجود ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتاً فانه حيثئذ يكون المعدوم مساوياً للمنى كما ان الثابت مسوق للوجود فالقضية الشرطية لزومية وما قيل لادخل لثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاجمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والمنع والمنى فرد واحد وهو المتمنع ليس بشئ لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم فرداً للمنى (قوله فانه يعمل الخ) لانه قد ثبت الكلية بلارية (قوله خزلهم ذلك القول) في القاموس الخزلة بضم الخاء المججمة والزاي الكسرة في الظاهر خزل كفرح فهو اخزل وغزول والضمير المستتر ارجع الى القول المذكور بما يقال وقوله انهم منصوب بنزع الخافض اى لانهم (قوله والى لم يكن بينهما فرق) اى في الصدق (قوله انه ليس بجيع الخ) فان اريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعدوم نecessarily محضاً رفع الایجاب الكلى فالملازمة المدلول عليها بقوله والى لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان اريد به السلب الكلى صححت الملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلى الایجاب الجزئى وهو بعض المعدوم ثابت (قوله واعلم ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنى على افراده اللازم على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذى هو اعم من مفهوم المنى على افراده المنى اللازم على التقدير الاول (قوله ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنى على افراده اظهر من صدق مفهوم المعدوم على افراده المنى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر ان يترك كونه اعم ويقال لو كان المعدوم الممكن ثابتاً كان المنى متميزاً عنه الخ (قوله ليس عندهم اعم) بل هو مبين له لاختصاصه بالممكن فلا يصح الصغرى اعنى كل منق معدوم قوله من انهم

(من المنى)

مع ذلك جزءاً من القابل لكان الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل فلما لا يلزم من كونه جزءاً من القابل ان يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ للقبول المجموع من الصورة والهوى وبمبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا يحذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لانسم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية ولما هيها مقومات ضرورة تركيبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنساً للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لما هيها مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشئ الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد قالت المعترلة الجسم هو الطويل العريض العميق اى الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا بمن اثبت كون الجسم مركباً من الاجزاء التى لا يتجزى الجسم هو المركب من جواهر بن فصاعداً قال المصنف ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل ما قل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذاجم ومتميزاً وان كان لا يخاطر بباله الزاوية فضلاً عن تصور الزاوية القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذى لا يتجزى فان ذلك من التصورات الفاضلة التى لا تحصل الا لافراد يقال في الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة

من المنفى فردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا وحيث ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا ومن وجه او اعم وعلى التقادير المطلوب حاصل كالا يخفى (للثبوت) اى الذى يثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان * الاول المعدوم متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (اما الاول لانه) اى المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره) والالم يكن هو بكونه متصورا اولى من التفسير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعاه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لاننا نقول لهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما يمتاز عن الآخر كما يشهد به قوله (وايضا فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور دون بعض ولو لا التميز)

يطلقون المعدوم على المنفى ايضا) اى كما يطلقون المنفى على المنفى اى يطلقون لفظ المنفى على ذاته قائمفع توهم ركائة التردد بقوله وحيث ان يكون مساويا الخ بناء على توهم ان معنى ايضا كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ حيث لا احتمال للمساواة على ان معنى قوله وحيث حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظة ايضا ونقول انه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقول شائع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل ان اطلاق المعدوم على المنفى يحتمل ان يكون اشتراك اللفظ بأن يوضع موضع آخر بازاء المنفى لا باعتبار انصاف المنفى بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفى لا يقال الاطلاق على المنفى والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المعنى بهذا اللفظ على ان هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعى صرف كلمة ايضا الى ذلك المعنى الموهوم ركائة التردد والظاهر ان يحاج بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال في دفع ما قيل ذلك القائل انه لو سلم عدم اطلاقهم المعدوم على المنفى بالاشتراك المعنوي لاشك في ان معنى عدم عندهم سلب الوجود ومعنى المنفى سلب الثبوت ولا شك في عموم الاول لان نقبض الاخص اعم وبه يتم المقصود كالا يخفى (قوله يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للوجود على ما صدق عليه المنفى ايضا اى كما يطلقون لفظ المنفى عليه فلا يكونان متباينين قائمفع ما قيل انه يجوز ان يكون الاطلاق بالاشتراك اللفظي (قوله وحيث ان يكون الخ) لانتهاء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت وهذا التردد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنفى من غير ملاحظة حال المنفى واما اذا لوحظ حاله فاعية المعدوم متعين كما في المتن قوله (المطلوب حاصل) اراد به اصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفى فان قلت مراد المعارض ثبوت عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر في الجواب قطعاً فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما في صناعة المناظره فكان السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى اصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذى يذكر في امثاله (قوله المطلوب حاصل) اى المطلوب الاصلى وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منقى ولا شئ من المنفى ثابت فلا شئ من المعدوم بابت وعلى التقديرين الاخيرين كل منقى معدوم او بعض المنفى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ما قررنا فالمنفى ثابت هذا خلف فالمعدوم ليس ثابتا وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه على جميع التقادير يكون متميزا عن المنفى فيكون ثابتا (قوله الا تميزه عن غيره) ولا اقل من نقبض ذلك الوجه الذى تصوره فلا يرد القصد بتصورات الاشياء بالمفاهيم العامة (قوله ان كل معدوم ممكن متصور) اى تفصيلا لانه الموجب للتمييز فلا يرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوما يمكننا لان هذا التصور لا يوجب التميز بين افراد (قوله لعلمهم الخ) هكذا قرره الامام فى المباحث الشرقية (قوله كما يشهد به الخ) فان الظاهر من ايراد لفظة ايضا التوافق بين السابق واللاحق بالوجه الخصوص لا مجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يكفى لا فادته العطف فقط (فان بعضه مراد) اى لما وكذا مقدور لنا ولو اراد كونه مراد الله تعالى ومقدور الله تعالى بالعلق الذى به الوجود بالفعل لانتج الكلام لكن ملازمة السابق

الطبايع كية من اجزاء صفار تنقسم
الاجزاء وقيل فضلا وقيل من اجزاء
غير متناهية وذهب الحكماء الى انها
متصلة في نفسها كما هي عند الخس قابلة
لانقسامات غير متناهية بجهة المتكلمين
ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل
للقسمة ليس بواحد والا قامت به
وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا
كل منقسم يتميز بمقاطع اجزائه
بخواص مختلفة فيكون منقسما
بالفعل متعدد يتعدد تلك الخواص
العارضة لها وايضا هوية القسمين
المتماثلين بالنقسم ان كانت حاصلة
قبل النقسم فهو المطلوب والا لكان
النقسم اعداما للجسم الاول واحدا
للقسمين فعلى هذا اوشق يعوض
برأس ارته سطح البحر اعدم لبحر
الاول واوجد بحر آخر وفساده
لا يخفى فثبت ان كل جسم ليس بواحد
في نفسه بل هو مركب من اجزاء
وتلك الاجزاء لانقسم والا لكانت
ذات اجزاء آخر فيكون الجسم
مركبا من اجزاء لانهاية لها وهو
محال لان كل عدد متناهيا كان لو غيره
فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا
ثمانية اجزاء بحيث يكون في كل جهة
جسم يحصل جسم متناهى الاجزاء
وحيث ان تكون نسبة سائر الاجسام
نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكن
ازدياد الجسم بحسب ازدياد التاليف
والنظم فلو كان جسم متناهى القدر
من اجزاء غير متناهية لكان نسبة
الاجزاء المتناهية الى الاجزاء الغير المتناهية
نسبة متناهى الى متناهى هذا خلف ولانه
لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
لامتنع منقطع المسافة لتوقفه على اجزائها
وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله
فيكون قطعه في زمان غير متناهى
وايضا النقطة موجودة بالاتفاق

بين المدومات (لما عقل ذلك) أى اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون البعض (واما الثانى فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الابتعنه) وثبوته (فى نفسه والنقي الصرف لانه على انه منقضى كالمتمنعات) فان بعضها كتركيب البارى متميز عن بعضه كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زريق وجبل من ياقوت وانسان ذى رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا يثبت لها اتفاقا لانهما عبارة عن جواهر متعصبة بالتأليف والالوان والاشكال الخصوصية وعندهم ان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا يثبت له فى العدم اتفاقا بالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن ضيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال) فانها متمايزة وليست نابعة عندكم فى العدم وكأنه

يقتضى الحس على ما ذكرناه ادلا يطلق التصور على علم تعالى (قوله فلان كل متميز له هوية الخ) فيه اشارة الى ان الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه مقتضى لهوية لانه صفة ثبوتية حتى يلزم الاستدراك فى الاستدلال اذ يكتفى ان العدم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ (قوله والنقي الصرف الخ) مقدمة ثانية للاستدلال والحاصل مما سبق ان كل متميز له هوية فى نفسه وهو غير مطلوب فلا بد من ضم هذه المقدمة وهو قوله النقي الصرف لا هوية له فى نفسه ينتج ان التميز لا يكون نفيا صرفا وهو المطلوب قوله على انه منقضى (معنى النقي عندهم سلب الثبوت فلا محذور فى عطف الخياليات على المتمنعات (قوله والخياليات) أى الممكنات التى ركبها الخيال من الامور المحسوسة (قوله اتفاقا) أى بين القائلين بثبوت العدم والافين له قوله وعندهم ان الثابت الخ (ظاهره ان هذا قول كلى القائلين بثبوت العدم وما سذكروه فى آخر المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم الخ يدل على انه قول البعض الا ان يؤول بما سذكرك هناك (قوله ذوات الجواهر الخ) أى الجواهر الفردة اذ لتأليف فى العدم والاعراض التى يتصف بها الاشياء فى الخارج فالمراد بـهولهم المدومات الممكنة ثابتة بقولهم الدائم فى العدم من كل نوع افراد غير متناهية البسائط وهى نوع الجواهر الفرد وسائر انواع الاعراض ويلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها حال الثبوت ولعلمهم لا يأتون من ذلك كما لا يأتون الفلاسفة من كون الشيء الواحد جوهر او عرضا بحسب الوجودين فان خلافهم اتمانسا من نبي الوجود الذهني وثبات احكامه للاشياء فى الخارج ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاثل قتالا معدوما بناء على انه يجوز ان يتصور ذلك (قوله ونفس الوجود) أى من غير اتصاف الماهيات به (قوله فى العدم الخ) أى فى حال عدم الماهيات فلا ينافى التعميم الذى سيأتى من قوله لافى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما فان المراد به ليس ظرف ثبوت الاحوال شئ من الامور المذكورة والوجود من حيث كونه حالا داخل فى ذلك التعميم وههنا بيان القصد به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالا او موجودا او معدوما تأمل فانه قد خطأ فيه بعض الساطرين قوله وليست ثابتة عندكم فى العدم فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتى وليست ثابتة عندكم لافى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما ترك قوله فى العدم فاعوجه ذكره قلت لما كان القصد بالنسبة الى نقاة الاحوال وهم يقولون بأنها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما ما سذكركه فزيادة تعميم قصد به ملازمة كلام المقاصد الذى اورد قوله ثم القصد الخ ردا عليه كما يدل عليه النظر فيه (قوله وذلك لا يتصور) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات وذلك يفضى الى مذهب السوفسطائية وبعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتيب الآثار والاحكام الخارجية فى حال العدم وفيه ان الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية (قوله فى العدم) أى فى حال عدم ما يتصف بها قوله وكأنه خص الوجود بالذكر الخ قيل

(خص)

وهو لا تقبل القسمة وان كانت جوهر كما هو عندنا حصل المطلوب وان كانت عرضا لم يتقسم محلها والا انقسمت بانقسامه ايضا وايضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لما كان الكل حاضرا فلا يتقسم ما فيه فثبت ان فى الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال ان الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لانه يوجب ان لا يوجد الحركة اصلا * اقول * البحث الثانى فى اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطباع كالجوهر او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد أى الجسم الذى هو بسيط الطبع أى ليس فيه تركيب قوى وطابع كالماء قابل للقسمة فلا يخفى اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا تكون وعلى صكل من التقديرين اما ان يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه اربع احتمالات واحدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغارا لا يتقسم اصلا أى لا كسرا ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا يتقسم فعلا ولكن تقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغارا لا يتقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهر ستانى ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء

خص الوجود بالذكر مع اندراج في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتفعا اتفاقا وضرورة اذ اثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم القضي بالاحوال انما يتجدد على نفاذ الحال كانه قبل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلا لافي الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر (و قد بينا ان ثبوته) اي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدورا و) كونه (مرادا) فان ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذي ادعيت ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر انه لا يوجب الثبوت) و الا لكان المنفي ايضا ثابتا (وان اردتم به غيره) اي غير ذلك القدر (منعناه) اي لان ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن (وعليكم) اولا (تصويره) حتى تعلم انه ماذا (وتقرره) اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به (و عليكم ثانيا) بيان كونه مقتضيا للثبوت (حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين الوجه (الثاني المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المعدوم الممكن (وانه) اي الامكان (صفة

مال هذا الاعتذار ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ اثبت وجود المعدوم الخ وليس بحال والظاهر من السياق ان ماله تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة واما سائر الاحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاذ الحال (قوله وكانه خص الوجود الخ) يعني ان الوجود وان كان مندرجا في الاحوال فالتقضي به يتجه على نفاذ الاحوال من حيث انه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به التقضي على كلا الفريقين فله مزية على سائرهما وذلك لانه يصح ان يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وانه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل ان الوجود حال اولا بخلاف سائر الاحوال (قوله وجود المعدوم) اي الموجود الخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه اي عدم المعدوم قوله لم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الازراض في العدم من غير ان تقوم بالجواهر وملة جائز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعسوما والجواب ان قوله اذ اثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم في العدم الذي ادعى ضروريته بمعنى البدهية وتجويز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوى الاتفاق على انتفاء الوجود في حالة العدم لم يرد ايضا لان الاحوال في قوله ثم القضي بالاحوال يندرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاذ الحال فتأمل والحاصل ان مبنى القيل على الفسلة عن الاضافة في وجود المعدوم فلا تعقل (قوله لزم اجتماع الوجود الخ) ضرورة ان اثبت الوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم اصلا فنحن ان يلزم ثبوتها في العدم فالوجود لا يكون الا في المعدوم لكونه امرا انتزاعيا (قوله ثم القضي الخ) جواب عما ورد صاحب المقاصد من ان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل معلوم ثابت في الخارج كان موجودا في الوجود وان كان معدوما في العدم اولا موجودا ولا معدوما في تلك الحال (قوله لاشك انها متميزة) فانكم لاثبتون في تمايزها انما تشككون في حاليها (قوله وليست ثابتة عندكم) اي مرتفعة بالمرّة لا تقولون بها اصلا فضلا عن الثبوت قوله ولا في العدم لان المفهومات التي يسميها البعض احوالا امور اعتبارية ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل المتمنعات وانما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة) فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القائل بالحال الخ قلت هم انما يخصصون الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت قوله يدل على نفي المرادية ايضا) لان الارادة كما سمي في مباحث الازراض لا تتعلق بالمتقدور مقارن عند اهل التحقيق (قوله وبالجملة الخ) مامر كان نقضا اجاليا وهذا نقض تفصيلي جعل صورة التقضي سند المنع فمضى قوله وبالجملة اي بجملة البصث وخلاصه هذا لانه اجمال للسابق (قوله وعليكم ثانيا الخ) فيه اشارة الى ان التصوير لاجل التقرير

جهة التكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهوان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه * الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به وحدة وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لانه انقسام الحاصل يقتضي انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بموجودة في الاضيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لانقسام فيه فادانقسم بالفعل يرتفع الوحدة اي تبطل ولا تنقسم * الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز بمقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان مقطع كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لا شئ ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعدد اشعداد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتعاير الخواص اللازمة من القرين لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض * الثالث اذا قسم جسم حتى صار جميع فهوية القسمين المتفصيلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمين موجبهين

ثبوتية كما سيأتي تقريره (في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اى ثابتا لما من ان اتصاف
غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتبارى (كإسباتى)
في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما)
اى غير الوجهين المذكورين (منها ما يهود اليهما نحو انه) اى المعلوم الممكن (في الازل ليس الله
فهو غيره والغيران شيان) ادلايصور التغير الا بين الشئين وهذا راجع اما الى الاول اذا حصله ان كل
واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بأن يقال كل من الغيرين منصف بالغيرية التي هي صفة
ثبوتية فيجوابه اما النقص او منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممنوع)
فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها
فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز بالقصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا
بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب
كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (ونحو ان الادراك) اى الاحساس (علم)

فان اقامة الدليل بعد بيان المدعى وليس معنى التصوير التعريف حتى يرد عليه منع الطرد والعكس
وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق ان يترك قوله اولا وثانيا ويقول فانما وراء المنع في المقامات
(قوله وانه صفة ثبوتية) ان اردت بها انها موجودة في الخارج كما يدل عليه قوله كإسباتى تقريره
وقول الشارح في الجواب بل هو امرى اعتبارى فيرد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود
المدومات الممكنة في الخارج ولو اريد بها ما ليس السلب داخلا في مفهومه بناء على ان تفسيره سلب
الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج في الوجود والعدم فالقضى المذكور
غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين قوله كإسباتى تقريره في المرصد الثالث
فيه بحث وهو ان الذى يأتي تقريره فيه هو ان الامكان موجود في الخارج فلو بنى الكلام عليه
لزم وجود المعلوم الممكن في الخارج حال كونه معدوما فيه قوله بل هو امر اعتبارى (يشير في
مباحث الحدوث على ان الامكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءا من مفهومه وان تفسيره
سلب الضرورة تفسير باللازم فلو بنى الوجه الثاني على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضى ثبوت
الموصوف كما هو المشهور لم يتجه في الجواب منع كونه ثبوتيا بل الجواب اما منع اقتضاء الاتصاف
بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لاصل اهل السنة او منع اتصاف المعلوم قبل
وجوده في الخارج والذهن بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما ذكره
هناك قوله ببعض ما نقض به الوجه الاول) وهو غير المنهات (قوله ببعض ما نقض الخ) وهو
الخيالات فانها ممكنة الوجود في حد ذاتها وان امتنع ثبوتها حال العدم لاجل العدم (قوله راجع
اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بأنهما شيان اى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل
الاتصاف بالغيرية قوله او منع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بأن الصفات
لا هو ولا غيره كإسباتى في موضعه وانما لم يتجرب بمنع انه غيره بناء على ان الغيرين موجودان يملك
احدهما عن الآخر في الوجود او في الخبز لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة قوله فقد رجع الى
الوجه الاول) وان جعل قولهم على ان التعيين صفة ثبوتية يرجع الى الشان الا ان التعيين عند
التكليم امر اعتبارى كإسباتى (قوله فقد رجع الخ) لما كان التعيين عين التميز او مستلزما له
ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثاني بأن التعيين صفة ثبوتية (قوله فان التميز الخ)
تعليل لمقدمة مطوية في التشبيه فان الجواب بالقضى لاشبهة فيه والجواب بمنع كون التعيين والتميز
مقتضيا لثبوت فيه خفاء ازاله بأن التميز في علم الفاعل كاف وهو لا يقتضى الثبوت الخارجى وبعض
الناظرين لما خفى عليه معنى الفاء غيره الى الواو وجعله جوابا آخر وحل قوله كالجواب على القضى
ولا ينفى سماحته (قوله اى نوع منه) لان العلم يتنوع الى الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل

قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم
من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله
والا لم يكن هوية القسمين المتفصلين
بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فالتقسيم
بطل ذلك الجسم الواحد وحدت
هاتان الموهبتان فيكون التقسيم اعداما
لجسم الاول واحدا للجسمين
الاخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة
ووقعت على البحر المحيط وشئت برأس
ارتها جراً من سطح ماء البحر المحيط
اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا
آخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع
شق الابرة فقد نفى ذلك المقدار ومتى
نفى ذلك المقدار فقد نفى ما كان متصلا به
وله جراً الى آخر البحر وسفاده لا ينفى
على احد ولقائل ان يقول لا اشتاع
في رفع الاتصال وحدوث لانفصال
بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث
الانفصال بالقسمة امر محسوس قوله
ثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه
بل هو مركب من اجزاء حاصلة
بالفعل ولقائل ان يقول اذا كانت
الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت
ان الجسم بواحد في نفسه ولانه
مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله
وتلك الاجزاء لانقسام اراد به اثبات
الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو
ان الاجزاء التي يتألف منها الجسم
لا تقسم بانه من وجوه الاول ان تلك
الاجزاء لا تقسم لانها لو كانت دوات
اجزاء آخر بالفعل لما من الوجوه
فيكون الجسم مركبا من اجزاء
لانهاية لما بالفعل وهو مذهب الظاهر
وكون الجسم مركبا من اجزاء لها
بالفعل محال لوجهين الاول ان كل
عدد متنا هيا كان او غيره فالواحد
موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا
من اجزاء غير متناهية يمكننا ان نأخذ
أحادا متناهية من تلك الاجزاء فنأخذ

اي نوع منه فلو جار ان يكون لما معلوم هو ليس بشئ (فليجز) ان يكون لنا (مدرك) اي محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وايضا ماد كره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنورد في مسألة ان الماهيات مثلا محمولة ام لا) وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت يجعل الجاهل لم تكن الانسانية مثلا عندهم جعل الجاهل انسانية وسلب الشئ من نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات متقررة بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها هناك في خاتمة المقالة السادسة (وقبها بمحسوس الاول) في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لغوي متعلق بالغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوي (الشئ عندنا الموجود) اي لفظ

(موله فلو جاز الخ) اي اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون المعلوم اي المتعقل للمحسوس في المعلومية فلو جاز ان يكون الخ (قوله وهذا راجع الى الاول) لان الاستدلال في الاول بالمعقولة بواسطة استلزامه التميز وهما الاستدلال بالمعقولة بلا واسطة ادق تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن ثابتا لجاز ان يكون لنا معلوم ليس ثابت ولو كان كذلك فليجز ان يكون لنا محسوس ليس ثابت لان المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجامع المعلومات لكن التالي باطل فالتقدم مثله (قوله النقض بالمستحيل) اي ابطال الملازمة الدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس ثابت ولا يمكن ادراكه بالحواس فقد نقضت للمعلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمي ابطال الملازمة نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومات علة للثبوت وبما ذكرنا دفع ما قيل انه لا دخل لعدم كونه مدركا بالحواس في نقض كون المعلومات علة كما لا يخفى (قوله وايضا ما ذكره الخ) اي فيما ذكره من القياس الاستثنائي تمثيل خال عن الجامع اي الامر المشترك المؤثر في الحكم وذلك لان الملازمة الدلول عليها بالشرطية مبنية بالتمثيل اي بقياس العلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومات المشار اليه بقوله الادراك علم يعني لان العلم وجود الجامع فان الاحساس يخالف التعقل في الاحكام الاترى مخالفا في اقتضاء الوجود وعدمه فليصر تخالفا في اقتضاء الثبوت وعدمه وبما حررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الواردة ههنا من ان الخالف بالوع لا يتأني وجود الجامع وانه يشعر بأنه لولا الخالف بالنوع بل يكونان متعدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مما ذكره عدم كون المعلومات جامعا وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقا وان التنوير المذكور لا يثبت المخالفة بالوع لان مدارها على توهم كونه مدعيا لاثبات خلو عن الجامع كما لا يخفى (قوله وسيأتيك جوابها هناك) من اننا لنسلم استحالة سلب الشئ من نفسه فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائما انما الحال هو الايجاب المعدول قوله وهذا بحث لغوي نقل عنه ان هذا وان ذكره المصنف الا انه اراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم (قوله وهذا بحث الخ) العرض منه دفع توهم ان هذا البحث قد علم مما سبق لانه اذا لم تكن المعدوم شيئا كان مخصصا بالوجود واذا كان شاملا للمعدوم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشئ وما سبق بحث معنوي لما صرحت ان معناه ان للمعدوم تقيرا وثبوتا حال عدمه اولا وهذا الفرق وان كان يستفاد بما سيأتي في المتن من قوله والزاع لعل والحق ما ساعد عليه الامة الا انه اراد الشارح النصيض عليه من اول الامر لعناية بدفع التوهم المذكور قوله يطلق على الوجود فقط قبل لعل وجه الترادف بل على وجه التساوي اما عند ابن الحسين والصيغتين فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الامدى حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشئ عبارة عن الوجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب ابن الحسين والنصيين هو مذهبنا بعينه الاله الا ان يجعل كلامهما على

ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لانهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخفى اما ان يزداد الجمل بازدياد التأليف والظم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن ان نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل جهة جسم فيحصل جسم متناهى الاجزاء قائما ثمانية وحينئذ يكون نسبة جسم الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى جسم سائر الاجسام المتناهى القدر المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناه القدر لكن نسبة جسم المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازيد الجمل يحسب ازيد التأليف ونظام والا لم يكن التأليف مفيدا للقدر فلو كان جسم متناهى القدر مركبا من اجزاء غير متناهية لتكان نسبة الاحاد التي هي متناهية الى احاد الجسم المؤلف من احاد متناهية الى الاحاد التي هي غير متناهية اي احاد الجسم الذي احاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الجمل الى الجمل هذا خلف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تجبرى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع السافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فاللزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا يقطع تلك المسافة اصلا الثاني ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلا ان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلا انها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل

الشيء عند الإشارة بطلق على الوجود فقط وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو العلوم ويلزمهم المستحيل) أي يلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم الآن يقولوا المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتشليل كإذهب إليه البهيمية (و) قال (الفاشي أبو العباس هو القديم والحادث مجازو) قالت (الجهمية هو الحادث) قال (هشام) ابن الحكم هو (الجسم و) قال (أبو الحسين) البصري (والنصيب) من معتزلة البصرة هو (حقيقة في الوجود ومجاز في المعدوم) وهذا قريب من مذهب الإشارة (والزرع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ما ذابلق (والحق ما ساعد عليه الامة) والنقل اذ لا مجال لمقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الوجود حتى لو قيل عندهم الوجود شيء تلقوه بالقول ولو قيل ليس بشيء قبلوه بالانكار ولا

التساوي ومعنى قولهما هو حقيقة في الوجود ان اطلاقه على الوجود بطريق الحقيقة كإطلاق الكاتب على الانسان لانه بمعنى الوجود ثم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ما وضع له الوجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه (قوله يطلق على الوجود فقط) المحصر مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضى ذلك واما ان الوجود يطلق على الشيء فسط خفق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصع التفرع عليه (قوله وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء) يعني ان المقصود التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين او مختلفين في المفهوم ولذا قالوا الشيء الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود قوله ويلزمهم المستحيل الخ) قيل عليه ان اراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به ان الشيء يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله العلامة انه اسم لما يصح ان يعلم يستوى فيه الوجود والمعدوم والحال والمستقيم والجواب عندي اختيار التقي الاول ودفع النع بما صرح به من اختصاص الشيء بالوجود مستدلا عليه بما سيجي الآن واما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كانه هناك عليه هناك ان الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم ثم صرح الآمدي بأن الكلام الزاخي وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندي (قوله يلزمهم اطلاق الخ) أي يلزمهم ان يطلقوا لفظ الشيء على المستحيل حقيقة مع انهم لا يطلقونه اصلا وكيف وانهم لا يطلقون عليه لفظ المعدوم فضلا عن الشيء على ما في تقيص المحصل والاعتذار عن هذا قد سبق في تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتزلهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلك ويؤيد ذلك ما قال الزمخشري ان الشيء اسم لما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما قوله الان يقولوا المستحيل لا يعلم الخ) صرح به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجي تحقيقه في مباحث العلم (قوله الان يقولوا الخ) قد سبق في تعريفات العلم ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكاره ومناقض لحكمه بأنه لا يتعلق العلم به وسيجي تحقيق هذا في مباحث العلم قوله وقال هشام ابن الحكم) خط في نسخة مقروءة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع من الشارح ان خطه ابن الحكم ثلاثا يسقط توين هشام من المتن (قوله هشام ابن الحكم) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع من الشارح ان خطه ثلاثا يسقط توين هشام من المتن (قوله وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر (قوله متعلق بلفظ الشيء) يعني ليس المراد باللفظي ما هو المشهور وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر (قوله يطلقون لفظ الشيء على الموجود) أي يخصوصه لامن قبيل اطلاق الانسان على زيد فلا يكون الوجود اخص منه ومعلوم ان الشيء ليس اخص من الموجود فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد ان مجرد الاطلاق على الموجود لا يثبت المدعى (قوله تلقوه بالقول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازا قوله قبلوه بالانكار

القضية فان كانت جوهرها كما هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه حيثئذ وجدجو هر ذو وضع لا قبل القضية وان كانت القطعة عرضا كما هو عند الحكم لم يقسم محلها لانه لو انقسم محلها لا تقسم بانقسام محلها ايضا لان الحال في النقسم لا بد وان يقسم واذ لم يقسم محل القطعة يلزم المطلوب لان محل القطعة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرها يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان يقسم الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولما قل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضى انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لامن حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا يقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة أي الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الجاهل لم يكن لها وجود لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الوجود غير منقسم لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هذا خلف واذ كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم يقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والاي لم يقسم ما فيه الحاضرة انقسام الحركة لان الحركة في احد

يفرقون في الاطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما واحدا جسيما او عرضيا (ونحو خلقك من قبل ولم تكن شيئا بنى الخلق) (بطريق الحقيقة) (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح فيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شيء قدير بنى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس السامى (و) قوله (والقولون لشيء ائى فاعل ذلك) بنى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول ليبد (الاكل شيء ما خلا الله باطل) بنى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية * البحث (الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء) اى ثابت متقرر متحقق في الخارج منعك من صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لافى كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات في العدم معرفة من جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الاحال الوجود (قال غير ابن عياش انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر

لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقك الخ لان التلقين بالقول والمقالة بالانكار متحققان على تقدير هوم الشيء ايضا (قوله ونحو خلقك الخ) ابطال لدعوى الخصم بعد اثبات دعواه (قوله لان الحقيقة الخ) اى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى قوله بنى اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا يدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما يناقى المدعى الاصلى قلت الدلائل ممنوعةتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية واما الثانية فلان غاية ان يكون لفظ الشيء عاما خص منه البعض وذلك جائز ثم اذا اخصص القديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى (قوله انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية بخلاف ما اذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى ويكون الآية من قبيل العام المخصوص واما انه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا قوله بنى اختصاصه بالجسم) فيه ان ظاهر الآية بنى الاختصاص بالموجود ايضا اتمام الآية ولا تقولون لشيء ائى فاعل ذلك غذا الان يشاء الله والذي سيفعل معدوم الآن والجل على المجازي بطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الآية ان يكون اطلاق الشيء على الذى سيفعل قبل ان يفعل فتأمل (قوله بنى اختصاصه بالجسم) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه بنى اختصاصه بالموجود ايضا لان الذى سيفعل معدوم فمدفوع لانه معدوم حال القول لا مطلقا فاعلى لا تقولون لموجود بارادته تعالى في وقته القدر له ائى افضل ذلك غذا الان تقول ان شاء الله (قوله المعدومات الممكنة) اى البسيطة (قوله لافى كونها ذوات) اشار بذلك الى ان اختصاص التأثير في كونها موجودة اضافى فلا ينافى تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالاعراض (قوله فقال ابو اسحق الخ) تخرزا عن لزوم السفسطة قوله متصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها متساوية في الذاتية فلولا تخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب ان مفهوم الذات مارضى للمقايى لانما حقيقتها كآتهموه والتساوى في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالخبايق المشاركة في الوجود وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل ايضا تمسك ابن عياش على النوى بأنها لما كانت متساوية في الذاتية فاخصص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والاتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوى نسبتها الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للترابلات وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة (قوله متصفة بصفات الاجناس) اى الصفات النفسية هي ما لا يكون حاصله لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية في الذاتية

الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقفت الحركة الحاضرة عليها غير متعقبة لم يلزم الجزء الذى لا يتجزى وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضى والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضى والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف ثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول لما ثبت ضعف الوجود الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان وماليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة تقع في زمان لا تاتى لولم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجودا اصلا لان الماضى هو الذى كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذى يتوقع صيرورته حاضرا وما يتبع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضى والمستقبل وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للقادر الاخر ليست باجراء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة كذا اجزاء للقادر التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فاذا الحاضرة ليست بحركة وقد فرض انها حركة ونفى عليها الدليل ولا تم

جوهرها والعرض عرضا وهي (اى الصفات على الاطلاق) اما عائدة الى الجملة (اى النية المركبة من امور عدة (اولى التفصيل) اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثانى) العائد الى التفصيل (اما الجوهر واما للاعراض فلبجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالى الوجود والعدم وهي الجوهرية) التى هي من صفات الاجناس (الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهر لان ماهيات غير مجعولة عندهم في جعل الجوهر موجودا اى متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اى وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة من صفة الجوهرية بشرط الوجود ويعمونه بالكون فبهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر واحد فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز) اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمى هذا الحصول بالكائية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود أو ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا بحلول السواد فيه وكذا القول في كل

ملوم تختلف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها مختلفة بالماهيات وان كانت متساوية في مفهوم الذات قوله (اى الصفات على الاطلاق) اى سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالعدم حال العدم وكذا المشروط به (قوله على الاطلاق) سواء كانت صفات الاجناس اولا وسواء كانت موجودة اولا فان الصفة عندهم اعم من العرض فيشمل الوجود على تقدير كونه معدوما قوله هو الحياة وما يتبعها (المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هي من مقولة الاعراض والحياة الاعتدال النوعى او القوة التابعة له فلا يتبعه حياة البارئ تعالى عن اسمه نقضا ولا صفاته التابعة لحياته تعالى قيل وانما يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتبارى وفيه تأمل (قوله فانها محتاجة الى الخ) لان الحياة مشروطة بالبنية لكونها اعتدال المزاج التابعة له والواقى مشروطة بها (قوله لان الماهيات غير مجعولة عندهم) اى في كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجعل بين الشئ ونفسه لان الكلام في بيان مذهبهم (قوله وهو التحيز) اى الحصول في حيز ما (قوله قالوا) اى الجمهور خلافا للتحمام والبصرى كما سيأتى قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود (هذا مذهب الجمهور خلافا للتحمام والبصرى كما سيأتى (قوله غير الحركة الخ) اى لا ينحصر في الاربعة كما يدل عليه الدليل لانه ليس شيئا منها (قوله كان له الخ) اما الاجتماع والافتراق فلنفس كونه موجودا واحدا فقط واما الحركة والسكون فلكون كل منهما كوناً ثانياً قوله الكون غير الحركة الخ) اى لا ينحصر في هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون قوله انه احد الاربعة (سيجى في بحث الاكوان ان الماهيات قال انه سيكون ولم يعتبر اليبث والمسوقية فيه (قوله انه احد الاربعة) لعدم اعتباره اليبث في السكون قوله بالتحيز بشرط الوجود (تصریح لما علم مما سبق الزاما اذ قد علم من حكمه بقية التحيز للوجود هذا القيد (قوله بشرط الوجود) تصریح لما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود قوله الاحلول السواد فيه (والحلول صفة للسواد لانه ان قلنا الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد في المحل صفة له كاقبل في نظائره من حصول صورة الشئ في العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في اول البيان من حواشى المطلول (قوله الاحلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منهما لا لان حلول السواد صفة للسواد لانه اذا كان الحلول صفة له يكون كونه

ان الماضى هو الذى كان موجودا في آن حاضرا بل الماضى هو الذى كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضى والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شئ من الزمان يحاضر لانه غير قار الذات قال احتم الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوده الاول ان كل متحيز فينبه غير يساره والوجه المضى فيه غير المظلم لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لانها ان كانا جوهرين ثبت المذهب والالزم تغاير محليهما الثاني لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزؤ وتحت الاخر جزؤ آخر تحركا على تساو تماذا لا محالة على ملئى الجزئين فيلزم الانقسام الثالث كلما قطع السريع بحر كته جزأ قطع البطي اقل منه والالزم ان يساويه في جزء وبقيت في آخر وقديان فساد الارباع الجسم الذى اجزاؤه وتروكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل نصفه فيكون له نصف فيتنصف الجزء المتوسط وقديره ن اقل يدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضى ذلك الخامس اذ فرض خط من ثلاثه اجزاء على احد طرفيه جزؤ يتحرك الخط الى اليمن والجزؤ الى اليسر فان انتقل الى ما فوق الجزؤ الثاني وهو محال لان الجزء الثاني الى حيز الجزء الاول وان انتقل الى ما فوق الثالث فهو قطع جزئين حين ما قطع تحتية جزء واحد فيقسم الزمان والحركة والمسافة السادس الجزء متشكل فان كان كرة فادانضم باجزاء آخر وقعت بينهما فرج لانسع اجزاء مثلها فيلزم الانقسام

عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) (الأنواع) (الثلاثة الأولى أعني) الوصف (الحاصل
حالي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالقاعل وهو الوجود
(و) (الصفة) (التابعة له) أي الوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل
مطلقاً بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يحصلوا مراً زائداً على نفس العرض (ومنهم
من قال الجوهرية نفس التصير) كإبن عياش والشصام والبصري فلا يكون التصير عندهم صفة زائدة
على حدة كما مر (وإبن عياش يثبتها حال عدم) لان التصير علة للحصول في الخير فلا يفتك عنه
معلوله وليس المعدوم حاصل في الخير قطعاً فلا يكون له تحير ولا جوهرية لانها عين للتصير
فلذلك أثبت الذات خالية من صفات الاجناس (و) أبو يعقوب (الشصام يثبتها فيه) لانها
مقتضيان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهر (مع) اثبات (الحصول في الخير) لانه معلول التصير
فلا يفتك عنه (و) أبو عبد الله (البصري يثبتها) لانها متناهية امتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول
في الخير) فانه معلول للتصير بشرط الوجود فلا يثبت حال عدم (وإنه) أي البصري (يختص)
من بينهم (بأبواب عدم صفة) واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة
(والكل) أي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان

محله صفة له (قوله غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لان الأعراض المشروطة بالحياة وان
أوجبت لها صفات الا ان الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية قوله وهو
الحصول في المحل (لا يفتي ان هذه الصفة نظيرة للصفة الرابعة للجواهر لكن لا يفتي عدداً من أنواع
الثلاثة الأولى لان المحل في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك (قوله واما
سبب الحصول الخ) فلذا كان في المرتبة الثالثة أعني ما يحصل بشرط الوجود دون الرابعة لانها
ما يكون معللة بصفة زائدة (قوله الجوهرية نفس التصير) لان معنى الجوهرية القيام بالذات
وهو التصير نفسه (قوله حاصل في الخير) والالتكان متحركاً وساكناً مجتمعا ومفترقا ويلزم السفسطة
(قوله فلذلك اثبت الخ) اذ لافرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس (قوله من بينهم) افاد
لذلك ان الباء في قوله بآيات داخل على المقصور قوله بآيات عدم صفة (قيل الظاهر انه يريد
بالصفة الحال فالقيام بالوجود عنده ليس بشرط لسال والظاهر من استدلال الافان النزاع في كونه
صفة زائدة على المعدوم في الخارج سواء قيل بحالته مع بعده جدا او بأنه صفة عدمية كالعلمي واما
القول بحالته ما لا يقوم بالوجود اصلاً فقد عرفت في اوائل هذا الموقف انه لا مسأله (قوله بآيات
عدم صفة) أي أمراً قائماً بالمعدوم كإبريد اليه دليل النافين لانه حال بناء على عدم اشتراط
القيام بالوجود في الحال على ما هو لان عدم اشتراط القيام بالوجود في الحال مما يذهب اليه احد
كيف وان التحقق التبعي معتبر في مفهومه كإبريد في المقدمة ولانه لا بد ان لا يكون موجوداً ولا معدوماً
والعدم معدوم قوله واتفق من عداه الخ) استدلو على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة
لافتقرت الى الذات وهو غير ما فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والالامات المعدومية اولوم
التسلسل ولا المختار والالتجدد المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغي ان لا يكون الذات معدومة في الازل
ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولو فرق البصري بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لا تحتاج الى
سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر (قوله واتفق من عداه الخ) واستدل بان المعدومة لو كانت صفة
زائدة لا فتقرت الى الذات وهو غير ما فتكون ممكنة فتحتاج الى قاعل وقاعلها ليس بموجب
والالامات المعدومية اولوم التسلسل ولا المختار والالتجدد المعدومية لان اثر المختار حادث فيلزم
ان لا تكون الذات معدومة في الازل فيلزم الخلو من الوجود والعدم قوله والكل أي جميع القائلين
بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق
قطعاً بل الظاهر ان القائلين بان الثابت في عدم ذوات الجواهر والأعراض من غير ان تصف الجواهر
هناك بالأعراض لا يدخلون فيه ايضاً فان قلت العالم اسم لجميع ما سوى الله تعالى من الموجودات فبعد

وان كان غير هاتك فيه زوايا
فيقسم السابع اذا دارت رجي فيها
قطع الطوق العظيم جزاً فالصغير
امان يقطع اقل من جزء فيقسم
الجزءاً وجزاً تاماً فيتساوى الصغير
والعظيم ويقطع قارة جزاً ويسكن
اخرى فيفتكك اجزاء الرجي وكذلك
الفرجار ذو الشعب الثلاث أقول
أخرج الحكماء على نفي الجوهر الفرد
بوجوده سبعة الأول ان كل متعين
تقرض فان يمينه غير يساره أي الوجه
الذي يلاقى ما على يمينه غير الذي
منه يلاقى ما على يساره واذا ركنا
سطحاً من جواهر فردة وجعلنا
احد وجهيه محاذياً للشمس صار
مضياً والوجه الآخر غير مضى
فالوجه المضى منه غير الوجه المظلم
فلزم الانقسام ايضاً ذلك التعاير
لتغاير وجهيه لا لتغاير ذات الجزء
فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا
نقول الوجهان ان كانا جوهرين
ثبت المدي لانه حيث يلزم انقسام
الجزء الى جوهرين وان كانا مركبين
يلزم تغاير محليهما والا يلزم قياس
المتقابلين بمحل واحد من جهة
واحدة في زمان واحد وهو محال
«الثاني انا لو فرضنا خطاً مركزاً
من اجزاء اشغف من اربعة مثلاً ووضعنا
فوق احد طرفيه جزاً وتحت طرفه
الآخر جزاً وتحرك الجزآن على
التبادل حركة على السواء من اول
الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر
الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر
ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتصاديا
وموضع التصادي لا بد وان يكون
ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا
في الحركة متساويين وحيث يلزم
انقسامهما وانقسام الثاني والثالث
«الثالث كما قطع الجسم السريع الحركة

العالم صانعا قادرا مالم يحتاج الى اثباته (اي بيان وجوده (بالدليل) فادهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج
في العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازي انه جهالة) بيته وسفسطة ظاهرة لاستلزام جواز
ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة مفصلة
(و) قال المصنف (لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تنصف بهذه الصفات نحتاج الى
(ان نين ان العالم صانعا اي ذاتا تنصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عنده مع ذلك نحتاج الى اثباته
بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولا سفسطة (اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه
صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيقول شريك الباري يجب اتصافه
بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له) وانه يمتنع في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات
الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا
الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بنسب المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على
ذلك (المقتضى في السانع المحال وهو الوساطة بين الوجود والمعدوم وقد اثبت امام الحرمين اولا
والقاضي منا وابوهاثم من المعتزلة) فانه اول من قال من المعتزلة بالحال (وبطلانه ضروري لما عرفت
ان الوجود ماله تحقق والمعدوم مالم يس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات) في شيء من المفهومات
(ضرورة) واتقانا (فان اريد نفي ذلك) اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد
اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتساق (وان اريد معنى آخر) بأن
يفسر الوجود مثلا بماله تحقق واصالة والمعدوم بالتحقق له اصلا فيصور هناك واسطة بينهما هي
ما يتحقق بها (لم يكن النفي والاثبات) في المنازعة التي بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون
الزجاج لفظيا) لانا نفي الوساطة بين الوجود والمعدوم بمعنى الثابت والنفي وانتم معترفون بذلك
العلم بان العالم صانعا اي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لابد ان يكون موجودا
مالبداهة قلت كما فهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة والصانع له من يفيدها الوجود اعم من ان يكون
موجودا بالفعل اولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المصنوع (قوله
اي جميع القائلين الخ) واما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا او اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا
يقولون بهذا القول (قوله على انه بعد العلم الخ) يعني ان العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم
والحياة لا يكفي في التصديق بوجوده مالم بين وجوده بالدليل مثل ان يقال انه صانع الموجودات وصانع
الموجود لابد ان يكون موجودا لان اليجاد فرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات
فان قيل العالم اسم لجميع ما سوى الله من الموجودات فبعد العلم بان العالم صانعا اي مفيدا للوجود
كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لابد ان يكون موجودا بالبداهة وهم محض والجواب
الذي ذكره ذلك القائل اعجب من السؤال كما لا يخفى على من ينظر فيه قوله قال الامام الرازي
انه جهالة بيته) اجيب بأنهم اتصافوا بوجوده بالصفات المعدومة اذ كما يجوز ان
يقرر الموصوف في عدم يجوز ان يقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة
(قوله لاستلزامه الخ) لان اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لانه ترتب
عليها الآثار من وجود العالم واتقائه وحدوثه فلو جاز ذلك في حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة
والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ما جابه به شارح التبريد من انه لا سفسطة في اتصاف
المعدوم بالصفات بالمعدومة المتقررة انما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فانه لا فرق بين
القول بالثبوت الخارجي والذهني في عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك في تحيل معدوم متصف
بصفات معدومة (قوله لما عرفت ان الموجود الخ) والظاهر الاخصر وبطلانه ضروري ان اريد بالموجود
ماله تحقق وبالمعدوم مالم يس كذلك ادلا واسطة بين النفي والاثبات وان اريد معنى آخر يكون النزاع لفظيا
(قوله فان اريد نفي ذلك فهو سفسطة) لاجابة الى هذه المقدمة وانما ذكرها لمجرد الاستظهار

بحركة جزأ قطع الجسم البطيء بالحركة
بحركته اقل منه فيلزم الانقسام
والا اي وان لم يكن قطع
البطيء بحركته اقل من جزء يلزم
ان يساوى البطيء السريع في جزء
ويقف في جزء آخر فيلزم ان يكون
البطيء لاجل تحلل السكنات وقديان
فساده الرابع الجسم الذي اجزؤه
وتركان ظله مثليه في بعض الاوقات
وكان مثله من الظل ظل نصفه فيكون
للأجزاء التي هي وتر نصف
في نصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام
وهو المطاوب وقديرهن اقليدس
على ان كل خط يصح تقصيه فالخط
الذي يكون اجزؤه وترا يصح
تقصيه في نصف الجزء المتوسط
فلزم الانقسام الخامس اذا فرض
خط مركب من ثلاثة اجزاء على احد
طرفيه جزؤ وتحرك الخط الى ايمن
والجزؤ الى ايسر فان انقل الى مافوق
الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انقل
الى حيز الجزء الاول فاو كان الجزء
انقل الى مافوق الثاني يلزم ان لا
يكون الجزء متحركا وقد فرض انه
تحرك هذا خلف وان انقل الجزء
الى مافوق الثالث فقد قطع الجزء
جزأين حين ما قطع ما تحت جزأ واحدا
فيقسم الزمان والحركة والمساواة واما
الزمان فلانه في الزمان الذي قطع
الجزؤ جزأين فالزمان الذي قطع
الجزؤ جزأ نصف ذلك الزمان واما
الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء
نصف حركة جزء مما تحت واما المساواة
فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة
انقسام المسافة لتطابق السادس
الجزؤ متشكل لانه متصير وكل
متصير متناه وكل متناه متشكل فالجزؤ
متشكل وكل متشكل اما كره او غيرها
لانه ان احاط به حد واحد فهو كره
والا فغيرها وان كان كره فاذا انضم

وتتبنون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك (والذي احسبهم) اى اظنهم (ارادوه حسبنا بتأخير اليقين) اى يشاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها) بأن يحاذى بها امر في الخارج (فسجوا تصفيتها وجودا وارتفاعها عدما) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية (لجعلوها لا موجودة ولا معدومة فمن جعل المعدم للوجود سلب ايحاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا نازعهم في المعنى ولا في القضية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظى قبل قداسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشرىك البارى مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (جهة المثبتين) المحال (وجهان الاول الوجود ليس موجودا والاراد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولا معدوما والا تصف الشيء بقبضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم

والمبالغة قوله بتأخير اليقين) سمعنا من الاستاذ المحقق بتأخير بقاء المشاء من فوق من تقوم الارضين وهى حدودها ونهاياتها على ما ذكره الفراء ومعناه ظنا ينتهى الى اليقين والمقصود قرينه منه لا الوصول اليه والى ما يمكن ظنا ونعنيهم صحبه بالنون من النعم قال وهو حد الارض لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم من صحبه بالقاء من المفاخرة والظاهر انه تصحيف بعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى (قوله بتأخير اليقين) في تاج البهيقي المتأخرة حد زمينى زمينى هو شدة شدة وفي القاموس ديارنا بتأخير دياركم اى تحادها وكذا في الاساس فقد ظهر انه زل فيه اقدام الناظرين في معضهم غير والمعنى وبعضهم صحفوا اللفظ بالنون والقاء بدل التاء (قوله لا موجودة) لعدم ما يحاذيها في التمسارح وبهذه الزيادة اندفع البحث الذى ذكره الشارح بقوله مع ان الامتناع والذوات المتصفة به الخ وكذا لو اراد بالفهومات المفهومات الوجودية اى ما ليس السلب داخلا فيها فانهم لا يقولون ان كل ما هو معقول فان فهو حال قوله مع ان الامتناع الخ) واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعبر في الحال ان يكون الموصوف به من شأنه ان يعرض له الوجود او على ان يقيد بما لا يقتضى عدمه يخرج عن التقسيم ادلا بندرج في الحال ولا في الوجود ولا في المعدوم مطلقا وذا باطل متفق على بطلانه (قوله مع ان الامتناع الخ) اورده على ما قاله المصنف شارح المقاصد ثلاث ارادات احدها ما ذكره الشارح وثانيها ان الحال حيثئذ ابدع عن الوجود من المعدم لمسا انه ليس له تحقق ولا إمكان تحقيق وليس كذلك لانهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والثبوت حد المعدم ولم يبلغ حد الموجود ولذا جوزوا كونه جزءا لوجود وثالثها انه ينافى ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق تبعا لغيره ولما كان دفعهما ظاهرا لان كونه اقرب من حيث حصول التحقق التبعية له في الخارج لا ينافى كونه ابعد من حيث التحقق بالاستقلال لم تعرض لهما (قوله جهة المثبتين لمحال) اى للامر الذى ليس موجودا اصالة ولا معدوما مع كونه موجودا بالتبع سواء قيل انه واسطة بين الموجود والمعدوم او لا ليرد انه لا وجه للاحتجاج بعد ما قرر ان النزاع بين الفريقين لفظى لان النزاع اللفظى انما هو في القول بالواسطة وعدمه واما الثبوت المفهوم الموجود بالتبع فالنزع معنوى (قوله ليس موجودا) اى استقلاله وانما ترك التصريح به لان القائلين بالحال لا يطاقون الوجود الاعلى الموجود بالاستقلال (قوله والاراد وجوده على ذاته) بخلاف ما اذا قلنا انه موجود بالتبع اذ لا وجود قائم به حتى يقال انه زائد عليه (قوله وتسلسل وجود بعد وجود) وتسلسل في الامور الموجودة محال قوله والا انصف الشيء بقبضه) ظاهر كلامه يشعر بان المراد بالقبض نفس المعدم فكأنه انما سماه قبضا للوجود بناء على اعتقاد الخصم لاعتقاد المستدل نفسه اعنى مثبتي الحلال لجواز ارتفاعها عندهم ولو قال بمتافيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه على ان انصاف الشيء بمتافيه يتضمن انصافه

باجزاء اخرى وقعت بينها فرج لا نعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا نسمع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فيسمع في تلك الفرج اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالامر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقة بالامر وان كان الجزء غير كراى يحيط به اكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كل منهما اقل من الجزء السابع اذا دارت الرضى فحما قطع الطوف العظيم البعد من مركز الرضى جزأ فالطوف الصغير القريب من مركز الرضى اما ان يقطع اقل من جزء فيقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزأ تاما فيساوى حركة الطوف الصغير والطوف العظيم في السرعة والبطء وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين مدار الطوف العظيم دورة دار الطوف الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة جزأ ويسكن اخرى فينتكك اجزاء الرضى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا اثبت شعبتها ودار الشعبان الاخران يلزم انقسام الجزء او تساوى الشعبتين في الحركة او التملك والاخيران باطلان فتمين الانقسام قال ثم قالوا فاجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لانهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لانه يعدم عندها والقابل يبقى مع القبول فهو شىء آخر قبل الاتصال ويسمى هوى ومادة والاتصال صورة واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلى ويوجب لقسمه الوهمية لا يقال لقسمه الوهمية متداعية الى جواز القسمة

الانصكاكية لا يجوز ان يكون موجودا بامر ذاتي ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر ذاتي عليه كإمر وامتيازهما عدا بغير سلبى وهو ان وجوده ليس ذاتا على ذاته اصلا (فلا يتسلسل او معدوم وانما يتمتع اتصاف الشيء بقيضه بهو هو بأن يقال) مثلا (الوجود عدم او الوجود بقيضه الاخر لكن قوله في الجواب بأن يقال الوجود عدم لا يتخلو من نوع اباء من هذا التوجيه هذا فان قلت الكثافة من افراد اللاكاتب قد اتصف الشيء بقيضه اتصاف الوجود باللاموجود قلت له ان يقول هذا بناء على وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق عليها والحق ان معنى الصفة هو الثاني كالمات والمكسر والحسن وغيرها لا يقال ثبوت الشيء لشيء يستدعي المغايرة بينهما الا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل (ج) (ج) صادق وان كان غير مفيد (قوله والاتصاف الشيء بقيضه) اي بما صدق عليه بقيضه على ما في شرح المقاصد بناء على ان عدم ليس بقيضا للوجود عند مثبتى الحال وحله على اعتقاد الخصم بنا في كونه جهة للثبوت قوله قلنا موجود ووجود نفسه) فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا لم يكن واجبا والاعتقاد الواجب فيكون بمكانا فيريد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج النائية لعملية فيه والعينية الخارجية يكفي في انقطاع التسلسل كما لا يخفى على المتأمل قلت قوله فان كل مفهوم الخ يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية فثبت في الكل هذا وقد يعترض بأن الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجودها فلا شك في المغايرة بينهما وان صفة الشيء هي المقارن الزائد ولذا تأخر فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق متافى تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته تعالى يسهل عليك دفعهما فليذكر (قوله ووجوده نفسه) يعنى كل اثر يترتب على قيام الوجود في سائر المفاهيم يترتب على نفس الوجود من غير قيام الوجود به ولا يلزم من كونه موجودا بنفسه بهذا المعنى كونه واجبا لاحتياجه الى ما يقوم به والواجب ما يستغنى في الموجودية عن الغير والدلائل المذكورة فيما سبق على زيادة الوجود في الممكن لا يجرى في الوجود اما الاول فلما لانسل ان الوجود من حيث هو يقلل عدمه واما الثاني فلما لانسل اننا نقل الوجود مع الشك في الوجود واما الثالث فلما لانسل اقادة جل الوجود على الوجود واما الرابع فلان كون وجود الوجود نفسه لا ينافي كون ذاته مشتركا بين الماهيات وكذا الدليل الذي ذكره آنفا لان الاشتراك في الموجودية لا يقتضى زيادة الوجود عليه ذاتا انما يقتضى مغايرة كونه موجودا لذاته الخصوصية وان كان هذا المفهوم منتزعا من نفسه قد يترتب فانه قد زل فيه اقدام قوله وامتيازهما عدا بغير سلبى وهو ان وجوده ليس ذاتا على ذاته) فان قلت عدم العروض لا يصلح مبرا عن الواجب عند الحكماء لتفقه فيه عندهم ولا عن شيء اصلا عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المعلنون بهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل فيتوجه المنع عليهم على ان الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته تعالى (قوله وامتيازها عنها الخ) جواب عن قوله لانه يشارك الموجودات في الموجودية الخ يعنى سلمنا انه يشارك الموجودات في الموجودية لكن لانسل انه يمتاز عنها بخصوصية ذاته حتى يلزم زيادة وجوده بل امتياز بغير سلبى فلا يلزم الزيادة فاقبل يمكن ان يكون امتيازها عنها بخصوصية ذاته لا مدخل له في هذا المقام لان الكلام ليس في امتياز ذاته عن سائر المفاهيم بل في امتيازها من سائر المشاركات في الموجودية (قوله بهو هو) على ما هو المتعارف بأن يكون الحكم على افراد الموضوع فانه يستلزم اجتماع التقيضين فيما صدق عليه الموضوع واما الحمل الغير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو الا مفهوم مفهوم والجزئى كلى والا لشيء شيء وقد مر ذلك قوله او الوجود معدوم) قال في شرح المقاصد الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم والاخص كوجود الواجب ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر

(معدوم)

الانصكاكية لا يجوز ان يكون موجودا بامر ذاتي ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر ذاتي عليه كإمر وامتيازهما عدا بغير سلبى وهو ان وجوده ليس ذاتا على ذاته اصلا (فلا يتسلسل او معدوم وانما يتمتع اتصاف الشيء بقيضه بهو هو بأن يقال) مثلا (الوجود عدم او الوجود بقيضه الاخر لكن قوله في الجواب بأن يقال الوجود عدم لا يتخلو من نوع اباء من هذا التوجيه هذا فان قلت الكثافة من افراد اللاكاتب قد اتصف الشيء بقيضه اتصاف الوجود باللاموجود قلت له ان يقول هذا بناء على وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق عليها والحق ان معنى الصفة هو الثاني كالمات والمكسر والحسن وغيرها لا يقال ثبوت الشيء لشيء يستدعي المغايرة بينهما الا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل (ج) (ج) صادق وان كان غير مفيد (قوله والاتصاف الشيء بقيضه) اي بما صدق عليه بقيضه على ما في شرح المقاصد بناء على ان عدم ليس بقيضا للوجود عند مثبتى الحال وحله على اعتقاد الخصم بنا في كونه جهة للثبوت قوله قلنا موجود ووجود نفسه) فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا لم يكن واجبا والاعتقاد الواجب فيكون بمكانا فيريد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج النائية لعملية فيه والعينية الخارجية يكفي في انقطاع التسلسل كما لا يخفى على المتأمل قلت قوله فان كل مفهوم الخ يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية فثبت في الكل هذا وقد يعترض بأن الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجودها فلا شك في المغايرة بينهما وان صفة الشيء هي المقارن الزائد ولذا تأخر فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق متافى تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته تعالى يسهل عليك دفعهما فليذكر (قوله ووجوده نفسه) يعنى كل اثر يترتب على قيام الوجود في سائر المفاهيم يترتب على نفس الوجود من غير قيام الوجود به ولا يلزم من كونه موجودا بنفسه بهذا المعنى كونه واجبا لاحتياجه الى ما يقوم به والواجب ما يستغنى في الموجودية عن الغير والدلائل المذكورة فيما سبق على زيادة الوجود في الممكن لا يجرى في الوجود اما الاول فلما لانسل ان الوجود من حيث هو يقلل عدمه واما الثاني فلما لانسل اننا نقل الوجود مع الشك في الوجود واما الثالث فلما لانسل اقادة جل الوجود على الوجود واما الرابع فلان كون وجود الوجود نفسه لا ينافي كون ذاته مشتركا بين الماهيات وكذا الدليل الذي ذكره آنفا لان الاشتراك في الموجودية لا يقتضى زيادة الوجود عليه ذاتا انما يقتضى مغايرة كونه موجودا لذاته الخصوصية وان كان هذا المفهوم منتزعا من نفسه قد يترتب فانه قد زل فيه اقدام قوله وامتيازهما عدا بغير سلبى وهو ان وجوده ليس ذاتا على ذاته) فان قلت عدم العروض لا يصلح مبرا عن الواجب عند الحكماء لتفقه فيه عندهم ولا عن شيء اصلا عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المعلنون بهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل فيتوجه المنع عليهم على ان الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته تعالى (قوله وامتيازها عنها الخ) جواب عن قوله لانه يشارك الموجودات في الموجودية الخ يعنى سلمنا انه يشارك الموجودات في الموجودية لكن لانسل انه يمتاز عنها بخصوصية ذاته حتى يلزم زيادة وجوده بل امتياز بغير سلبى فلا يلزم الزيادة فاقبل يمكن ان يكون امتيازها عنها بخصوصية ذاته لا مدخل له في هذا المقام لان الكلام ليس في امتياز ذاته عن سائر المفاهيم بل في امتيازها من سائر المشاركات في الموجودية (قوله بهو هو) على ما هو المتعارف بأن يكون الحكم على افراد الموضوع فانه يستلزم اجتماع التقيضين فيما صدق عليه الموضوع واما الحمل الغير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو الا مفهوم مفهوم والجزئى كلى والا لشيء شيء وقد مر ذلك قوله او الوجود معدوم) قال في شرح المقاصد الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم والاخص كوجود الواجب ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر

ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي
ويوجب القسمة الوهمية فان دليل
التكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل
الحكماء بوجوب القسمة الوهمية ومدعى
الحكماء ليس الاثبات القسمة الوهمية
فلا تماقض بين الفريقين بالحقيقة لجواز
ان لا يتقسم اجزاء الجسم فعلا وتقسم
وهما وفيه ونظر فان التكلمين زعموا ان
تلك الاجزاء لا تقبل القسمة لا كسرا
ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضاً ثم قال
المصنف لا يقال القسمة الوهمية متدامية
الى جواز القسمة الانفكاكية لان
الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان
القسمة بتواضعها اى بالكسر والقطع
والوهم والفرض تحدث في المقسوم
اثبتية تساوى طباع كل واحد
من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج
الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين
منها ما يصح بين اثنين آخرين فيصح
بين التباينين من الاتصال الراجع
للاثبتية الانفكاكية ما يصح بين
التصلين وبالعكس اى يصح بين
التصلين من الانفكاك الراجع للاتصال
ما يصح بين التباينين فيلزم جواز القسمة
الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك
لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو
ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركباً
من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم ان
يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين
اثنين آخرين وليس سلم ان الاجزاء
المفترضة متماثلة فيصير ان يكون تلك
الاجزاء متخلفة بخصائص حادثة
عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة
لاتصال بعضها ببعض وانفصال
بعضها عن بعض ولقائل ان يقول
الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة
نوعية محصلة فلا تختلف مقتضى ما في
الامداد امتداد البسيط الواحد الذي
يتقسم وهما لا فكا كامتداد المجموع

معدوم اما (اتصافه بقبضه) بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد
من افراد قبضه) كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم
ذو لاجسم فلا بد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود له الوجه (الثاني السواد مركب من اللونية)
التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل يتنازه) عنها (وهو قابضية البصر
مرضاً) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فببره
عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناسق مثلاً فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها
التي هي فصولها صيرجداً (فنقول الجران ان وجوداً وهما معنيان اى مرضان لزم قيام المعنى بالمعنى)
ادلا بـ ان يقوم احد ذبكت الجزئين بالآخر والالم يلتم منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية (وسبطله
وان عدما) معاً (او احدهما) فقط (لم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بدبهة
ليتسلسل فان اريد بكونه موجوداً بوجوده هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفس وجوده فلا يدفع
الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود ولا يخفى عليك ان ما ذكره لا يلائم شيئاً من الاصول فليتنا مل
(قوله بالنسبة) بان يقال ذو هو والاشتقاق بان يشتق منه ما يحصل مواطاة (قوله فلا بد في ان يصدق)
لا اجتماع للقبضين فيه لان احد القبضين صادق على افراده والاخر على مفهومه (قوله الثاني الخ) خلاصة
الاستدلال بذاتيات الامراض فانه لا يستلزم وجوده استقلالاً ولا لزم قيام العرض بالعرض ولا معدومة لا متنازع
تقوم الوجود بالمعدوم مع انها صفة لوجوده وذلك العرض ان اريد بالصفة في تعريف الحال ما يحصل على
الشيء ومجمله ان اريد بهما فيقوم بالشيء فان قيام الامراض قيام ذاتياتها ووجودها وجودها تبعاً لقوله
فرضنا) الظاهر تعلق الفرض بالامر من معاني تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذ عسر
الاطلاع على ذاتيات الحقائق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح
في بانه وانما قال ذلك لان خصوصية الفصل بمجهولية فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل
مثلاً بمجهولية وقد بينى كلامه على ارتكاب الجزم بالفلسفة دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من
الحقايق (قوله فرضاً) ظاهر عبارة المتن وبيان الشارح تعلقه بقوله وهو قابضية البصر ووجه
تخصيص الفرض بها مع ان الاطلاع على الذاتيات مطلقاً صير كما اشار اليه الشارح بقوله فان الاطلاع
على ذاتيات الحقايق الخ حيث اطلق الذاتيات ثم عطف عليها الخصوصيات التي هي الفصول عطف
الخاص على العام اهتماماً بشانه لكون الكلام فيه هو ان كون اللونية جنس السواد بما وقع عليه
الفرض من القوم فلا حاجة الى اعتبار فرضه بناء على ما قالوا من ان الكيف جنس مال تحته الكيفية
المسوسة ثم تحته الكيفية المبصرة ثم تحته اللون ثم تحته انواع الالوان قوله والالم يلتم منها
حقيقة واحدة الخ) لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الاخره من غير ان يقوم احدهما بالآخر وايضا لو تم هذا الدل على قيام احد الجزئين
بالآخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا فيلزم الفساد الذي يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم
الا ان يقال قيام احد الجزئين بالآخر لاثبات الماهية الواحدة وحدة حقيقة انما يلزم اذا كانا موجودين
او يقال متى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية في التحيز ومثبتوا الاحوال لا يفسرونه
بذلك ويجوزون ذلك القيام فيكون دليلهم الزامياً لكن الشارح صرح في حواشي التبريد بان القيام
عندهم ايضا مفسر بما ذكر لا باختصاص الباعث ويمكن ان يدعى ان المفسر بما ذكر قيام الوجود
لامطلق القيام لان التحيز مطلقاً ينبع الوجود عندهم كما اشير اليه في الدرس السابق (قوله والالم يلتم
الخ) فيه ان عدم قيام احد الجزئين بالآخر لا يستلزم عدم التباين حقيقة واحدة وحدة حقيقة اذ اللازم
في التباين هو احتياج بعض الاجزاء الى بعض وهو غير مخصص في قيام احدهما بالآخر لجواز الاحتياج
بوجه آخر كأن يكون قيام احدهما بالكل مشروطاً بوجود الآخر قوله وان عدما معاً او احدهما
لفظة معاً عبارة الشارح ذكرها تنبيهاً على ما هو حق العبارة لان في كلام المصنف عطفاً على المرفوع
المتصل من غير تأكيد هذا وقد يقال كما ان تقوم الوجود بالمعدوم محال كذلك تقوم بما ليس موجوداً

الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيه تنضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب واما كون الاجزاء متشخصة بشخصات ماضية عن الانسكاك فهو سلم فانه مائق خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانسكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والاتصال تعدده واتقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والاتصال حيثئذ عرضان متعاقدان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمنفصل ولا متفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والاتصال ولقائل ان يقول ادانبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اى الامتداد عرضا حالاً في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم بحال ففروع قالوا الصورة لا تفك من الهيولى لانها لا تفك عن التشاهي والتشكيل والموجب لهما ليس الجمعية العامة ولا شيئان لوازمها والاتساوي الجزء الكل فيهما ولا الفاصل والاستقلالية الصورة بالاتصال فهو الحامل عاميه من الصفات ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل مادة على ماسق تقرير هذه المقامات ولا الهوى عنها لانها لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسماء والكانت نقطة او خطا او سطحاً ولو تجردت غير ذات وضع فاذا حلققتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص فاما كان غيره فيترجم الجائر بلا مرجع ولانها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل وممتدة الصورة الواحدة لا يقتضي قوة وفلا يكون لهما ما يقتضي هذه القوة وهي الهوى فيكون للهوى

(قلنا المختار انهما موجودان قوله يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا لم ولم قلتم بأنه محال وحيثكم عليه سبطلها او تمنع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهني وليس في الخارج شيء هولون و) شيء (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشيء الآخر (به) اى بالشيء الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك اللون بعينه) في الخارج (قابض لاصر) فلاتمايز في الخارج (وسنزيد هذا شرحا في مكانه) حيث نين تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتغير في الذهن دون الخارج (فان قيل) اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط (يلزم ان يكون البسيط في الخارج صورتان) ذهيتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط اثنى صورتى اللون وقابض البصر (واه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافي مطابقة الاخرى له بديهية (قلنا لانسلم استحالة) اى استحالة ان يكون للبسيط تلك الصورتان (وانما جزمك بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهية وهمك (لالفك بالصورة الخيالية كالنقوش على الجدار والتمثيل في المرأة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك ولا معدوما محال ايضا فان العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان الحلال لكونه مجاوزا في الثقرر والثبوت حد العدم يجوز كونه جراً للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد دفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانما العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو تقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المصدوم الذي ليس عندهم تقيض الموجود بل اخص منه فتأمل (قوله قلنا المختار الخ) سيجي ان المذاهب في تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة ثلاثة احدها انها صورتان (واحد بسيط فلاتمايز في الخارج لامن حيث المفهوم ولا من حيث الوجود) ثانيها انها صور لامور متعددة موجودة بوجود واحد في الخارج فالمايز بينهما في الخارج بحسب المفهوم لا بحسب الوجود ولا بالاعتبارين ثالثها انها صور لامور متعددة من حيث المفهوم والوجود الا انها لما حصلت بينها هوية واحدة خارجية صح الجمل بخلاف الاجزاء الخارجية فالجواب الاول معنى على المذهب الثالث والجواب الثاني بمنع الملازمة يصح على المذهبين الان الشارح حله على المذهب الاول حيث قال انهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا مع انه لا حاجة الى اعتبار الاتحاد ذاتا في الجواب لانه مختار المصنف وهو الذي سيريده شرحا وليصح ترتيب السؤال الاتي بقوله فان قيل الخ فانه على المذهب الثاني لا يلزم مطابقة الصورتين المتغايرتين للبسيط في الخارج كما لا يخفى قوله او تمنع الملازمة الاولى تقديم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد ذكر في بحث الروم في شرح المطالع ايضا الا انه اخبر خوفا من انتشار الكلام فتدبر (قوله او تمنع الملازمة الخ) كان اللائق تقديمه على منع بطلان التالى الا انه اخبر لعل الابحاث الآتية به (قوله لانهما في الخارج الخ) فان عاد الملل وقال المراد بقوله فان وجدنا وجد كل واحد بوجود على حدة تمنع الملازمة الثانية بأن نقول لانسلم انهما اذا عدا اوعدم احدهما اى لم يوجد استقلالا لم تقوم الوجود بالمعدوم لجواز ان يوجد بوجود واحد او تمنع حصر التريد في الشقين ولو حل قول المصنف او تمنع الملازمة على منع ملازمة الشرطية الاولى والثانية بناء على ان التمايز بينهما ذهني فهما موجودان بوجود واحد لا بوجودات متعددة انسداد باب عود الملل ويكون لتأخير منع الملازمة وجه آخر وهو تعلقه بالملازمين بخلاف منع بطلان التالى فانه متعلق بتالى الملازمة الاولى قوله او يقوم الاول بذلك (الآخر) وجه الاحتمال الاول اى قيام الفصل بالجفس على تقدير التغاير الخارجى وقوع الفصل فغاله ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما لجنس (قوله قلنا الخ) حاصل الجواب ان المنع مطابقة الصورتين الخياليتين اى الصورتين المتغايرتين في المقدار والشكل ووضع الاجزاء لامر واحد لان مطابقتها يستلزم مطابقتها في المقدار والشكل والوضع واما مطابقتها الصور العقلية اى المجردة

هيوولى اخرى فالهيوولى تقتصر اليها بقائها
وتحيزها و الصورة تحتاج الى
مادة في تعينها وتشكلها والمادة ايضا
لا تخ عن صورة اخرى نوعية والاما
اختلفت لاحسام في الهياث والامكنة
والكيثيات والاضاع الطبيعية
والتشكل بسهولة او عسر واعلم ان
بناء هذه التكمات على نقي العاقل المختار
والحق ثبوته ومع ذلك فله مقتضى ان
يجوز اتصال الصورة بنفسها وعدم
استلزام قبول القسمة الوهمية قبول
الانفكاك وان تقتضى المادة المجردة
رصعا معينا بشرط اقتران الصورة
بها وكون الواحد مبدءا كثيرا مع ان
القالية ليست اثرا ووجود المادة
بالفعل ليس مقتضى ذاتها وان بطالهم
بما يوجب الاختلاف في الصورة
النوعية ثم يزعم ان ما يحصلوه
اياء من الاحوال العنصرية السابقة
واختلاف المواد الفلكية سبب
لاختلاف الاعراض والهياث قال
مرع على تركيب الجسم من الهيوولى
والصورة فروما اربعة الاول
ان الصورة لاتنك من الهيوولى والثاني
الهيوولى لاتنك من الصورة الثالث
في كيفية تعلق احديهما بالآخرى
الرابع في اثبات الصورة النوعية
القرع الاول قال الحكماء الصورة
لاتنك عن الهيوولى لوجهين احدهما
ان الصورة لاتنك عن التناهى
والتشكل لان الصورة متناهية لتناهى
الابعاد فلاتنك عن التناهى وكل
مالينك عن التناهى لاتنك
عن التشكل لان التشكل هو هيئة شئ
يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة
من جهة احاطتها به فالشئ التناهى
يلزمه ان يكون ذ اشكل والصورة
متناهية فهي ذات شكل فالصورة
لاتنك عن التناهى والتشكل

تسارع وهمك الى ان الحال في الاحزاء العقلية كذلك (ولوعلمت ان هذه الصور) التى هى
الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات) الخارجية
(بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه الشروط
تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله
(والتنبه) عطف على المشاهدة (لشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اى بحسب
المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستد) جواب لقوله ولو علمت (ان تعقل
النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها وفي بعض آلتها صورة تطابقه
قط (و) ان تعقل صورة (اخرى تطابقه وبني نوعه) كما اذا شاهدت مع زيدا فردا كثيرة من الانسان فانزعجت
منها بحذف المتخصصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا وبني نوعه (و) ان تعقل صورة (اخرى
يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص وانته بتأويل الهوية الشخصية (فيها) اى فى تلك الصورة الاخرى
(المشاركون له في جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانزعجت منها صورة ماهية
الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه (وخاتمة) المقصد السابع * (في تفريعات القائلين بالحال) ذكر لهم
فرعين * (الاول انهم قعموه) اى الحال (الى معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعمل
المحرك) بالحركة الموجودة القائمة (بالمحرك و) يعمل (القادرية بالقدرة والى غير معلل) هو بخلاف
ما ذكر فيكون حالنا بالذات لا ينسب معنى قائم به (نحو الواو نيلساو او العرضية لعم) والجوهرية للجوهر
والوجود عدل القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتهما لهما لهما بسبب معان قائمة بها
فان قلت حوز ابو هاشم لتليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال العلل ان تكون

عن المادة ولو احقق الامر واحد فليس بمنتهى ادمطابقتها اياه عبارة عن كونها منتزعة عن نفسه بحيث
لو فرض تلك الصور منتزعة بنسبته كانت حين ذلك الامر ولو فرض حصول ذلك الامر في الدهن
بعد حذف متخصساته كان يتضمن تلك الصور الان المصنف زاد في الجواب بيان كيفية الانتزاع بحيث
لا يبقى فيه اشتباه ثم لما كانت تلك الصور منتزعة من نفسه كان يقوم ذلك الامر في الذهن بتلك الصور
لكانت اجزاء ذهنية خافيل ان تجميعها اجزاء مجرد اصطلاح لكونها منتزعة من نفس الشئ ليس بشئ
قوله ولو علمت ان هذه الصور الخ) فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور للبيسبب الخارجى
انما هو في الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافى ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية
بحيث لو اخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصور الخارجية قلت لا منافاة لان المنتزعة منه لما كان
بسيطا فاذا اخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعنى صورة البسيط
(قوله من مشاهدة جزئيات) اى احساسها (قوله والتنبه الخ) يعنى ان النفس الناطقة بتوسط
القوة المتصرفة تلاحظ بعض تلك الصور الخيالية مع بعض وتنبه بسبب تلك الملاحظة ما به
المشاركة بينهما وما به المباينة في ضمن تلك الصور الخيالية فيوجب ذلك التنبه لان بفيض
عليها من المبدأ البياض صورة ما به المشاركة والمباينة مجردة عن الواحى التى كانت مكتمة
لها في الخيال بحيث يطابق تلك الصورة لما في ضمن تلك الصورة الخيالية ولما في غيرها بل لافراد
المقدرة ايضا وبما حررتك اندفع ما خبر فيه الفضلاء من انه ان اريد بالتنبه للمشاركة والمباينات بتنبه
نفس المشاركة والمباينة فهو متأخر من حصول ما به المشاركة وما به المباينة وان اريد بهما تنبه ما به
المشاركة والمباينة فهو نفس حصول الصورة العقلية وعلى التقديرين لا يكون شرطا لحصول استعداد
فيضان الصور العقلية فانه مبنى على عدم الفرق بين ملاحظة ما به المشاركة والمباينة في ضمن الصور
الخيالية وبين حصولها بمجرد من العوارض الشخصية في النفس وقد فصلنا هذا الكلام في حواشى
حاشية المطالع زيادة تمصيل قوله ذكر لهم فرعين) اشارة الى ان المراد بالتفريعات ما فوق الواحد
قوله ويعمل القادرية بالقدرة) هذا عند المعتزلة بالنسبة لنا اذ لا يقولون بأن القادرية مثلا معللة في
ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى (قوله جوز ابو هاشم الخ) سيمى في الالهيات ان الجباث

موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الالهية وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب اتصالها احوالا كالسواد والبياض على مامر والثنيتون السال من الاشاعة يقولون الاسودية والابيضية والكاتبة والمحرية كلها احوال معللة (الثاني) من القرع انهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) في انفسها (وانما تمايز) الذوات بعضها من بعض (بالاحوال) القائمة بها (وبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل منها (بصل) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (لالامر) يقتضيه (وانه ترجيح

قال ان ذاته تعالى مائلة لسائر الذوات في تمام الحقيقة وانما تمايز عنها باحوال اربعة الواجبية والحية والعالية والقادرية وعند ابي هاشم يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة بعينها بالالوهية (قوله فكيف اشترط الخ) اي المصنف والحال انه في بيان قسمة الحال عند مثبتيه مطلقا (قوله لعل هذا الاشتراط عند غيره) الذين لا يجوزون تعليل الحال بالحال فالمصنف جرى على مذهب اكثرهم وترك مذهب لعدم الاعتداد به قوله وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة الخ قيل يحتمل ان يكون هذا جوابا لسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان لاهية الله تعالى عند ابي هاشم فتقل تجوز تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى كما سيذكره في اوائل القصد الخامس ممنوع الصحة وقد يقال هذا تأييد للجواب الاول حيث عد المصنف المحركة من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابيع الحياة فلم انما نقله المصنف من الاشتراط ليس على مذهب ابي هاشم وهو اعلم ان الآمدى قال في ابحار الافكار اتفق ابو هاشم ومن تابعه من المعتزلة على القول بالاحوال على ان الحياة وكل صفة يشترط في قيامها الحياة وكذا لا كون يوجب اتصالها احوالا معللة واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة ولا يشترط في قيامها الحياة ولا هي احوال كوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من الحال حالا زائدة الى ههنا عبارة الآمدى قديتين ان اقتصار الشارح في النقل عن ابي هاشم على الحياة وتوابعها قصورين (قوله وقد نقل عنه الخ) قيل انه جواب مبتدأ تقريره ان المقول عنه يدل على اختصاص الحال المعال بالحياة وما يتبعها ولا حياة عنده لذاته تعالى لتفقه الصفات الزائدة بالخروج المذكور ممنوع صحته وفيه ان الحصر في كلامه انما هو بالنسبة الى غير الحياة وما يتبعها من الصفات الموجودة دون الاحوال وان القصور المذكور منصوص عليه في الكتب فكيف يمكن منعه فاية الامر لزوم التدافع بين قوله وانه لا يكون لقوله واما الثبتون الخ حينئذ مدخل في الجواب وقيل انه تأييد للجواب المذكور يعني ان ابا هاشم خص الحال المعال بالحياة وما يتبعها فليس المحركة عنده معللة بالحركة بخلاف غيره فانهم لا يخصصونه بها والمصنف ذكر في مثال المعلل المحركة فلم انه في صدد بيان مذهب غيره وفيه انه يجوز ان يكون المثال الاول مختصا بمذهب غيره والمثال الثاني مشتركا بين الكل قالوجه ان يقال انه تأييد لخالفه المذكورة في الجواب بطريق الترجي بخالفه اخرى متقولة منه (قوله الذوات الخ) اي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بذاته كما يشعر به كلام الشارح في الالهيات (قوله كلها) اي الواجب تعالى والممكنات (قوله متساوية في انفسها) اي قصد في الحقيقة فتكلمها بسيط بساطة الواجب تعالى وحينئذ لا يكون لها اجناس وفصول فضلا عن كونها احوالا فالوجه الثاني لاثبات الحال امامي على ان المراد من الذوات ما يقوم بنفسه واما الزام قوله وانما تمايز بالاحوال) اي لا بالذوات والحصر اضافي فلان في الامتياز بالذوات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات لا يتأتى بمن قال بحالية الاجناس والفصول كما لا يخفى (قوله وانما تمايز الخ) اي في حال عدم كذا في شرح المقاصد وفيه انه يلزم قيام الاحوال بالمعدومات ثم القصر بالنسبة الى تمايزها بالصفات الوجودية والسلبية قوله لا بد وان يختص الخ اي لا بد ان يمتاز ويختص قالواو عاطفة على المقدر وقيل الواو زائدة في خبر لا تأكيد للصوق لا لطف على المقدر وقس على ما ذكرته نظائر هذا التركيب (قوله وانه ترجيح بلا مرجح) فيه بحث لان التعدد في الذوات انما حصل بسبب الاحوال وبدون اعتبارها لا تعدد فيها وهذا كاختصاص الفصول بمحصى الاجناس والمشتقات

ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الجزء الكل في التناهي والتشكل واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزؤ الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلوفرز اقل قليل من الصورة لكان الوجود منها مالم يفرض لكان اكثر كثير منه وحينئذ لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالقرض يستلزم فرضهما وليس الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المبين لانه لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المفارقة بين الاجسام لا تتصور الا بانفعال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لامر من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستزمنة لوجودها فالموجب للتناهي والتشكل هو الحامل اي الهولي بما فيه من الصفات التي هي استمدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا تفك عن الهولي وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابد او كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانشائية وكل ما قبل القسمة الانشائية فله مادة على سق تقرير هذه المقدمات الثلاث فالجسمية لانه لا تفك عن الصورة الثاني ان الهولي لا تفك عن الصورة

الجسمية لوجهين أحدهما الهولي
لوتجردت من الصورة ذات وضع
أى تكون بحيث يمكن الإشارة الجسمية
إليها وانقسمت في جميع الجهات كانت
الهولي بانفرادها عن الجسمية جسمًا ذا
جسم وهو محال لأنه حينئذ يلزم أن يكون
هولي أخرى وأن لم تنقسم في جميع
الجهات كانت الهولي نقطة أن لم
يقسم أصلاً وخطاً ان انقسمت في جهة
واحدة وسطحاً ان انقسمت في جهتين
واللازم باطل اما النقطة فلأنها لا يمكن
أن يكون إلا حلاً في خبرها واللاكن كانت
جزأ لا يفرزى والهولي لا تكون حالة
في غير هافى ليست نقطة واما الخط
والسطح والجسم التعليمى فلكونها
متصلة الذات قابلة للانفصال
تكون محتاجة الى حامل فهم غير
الحامل وان تجردت الهولي
من الصورة غير ذات وضع فاذا
لحقها الصورة تصير ذات وضع
مخصوص بإمكان غيره فيترجم وانما
قلنا اذا لحقها الصورة تصير ذات
وضع مخصوص لأنه اذا لحقها
الصورة فان لم يحصل لها وضع
يلزم وجود الجسم بلا وضع
محال بداهة العقل وان حصل لها
جميع الأوضاع يلزم حصول الجسم
الواحد في مواضع متعددة وهذا
ايضاً محال بداهة العقل وان حصل
لها وضع ما غير معين يكون محالاً ايضاً
بداهة العقل فحينئذ تصير ذات وضع
مخصوص وانما قلنا بإمكان غيره لأن
ذلك الوضع ليس أولى به من غيره فكما
يمكن غيره فيترجم الجائز من غير مرجح
وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس أولى
به من غيره لأنه لو كان ذلك الوضع
المخصوص من أولى بها من غيره
فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان
يلحقها الصورة وهو محال لأن الهولي

بلا مرجح واما ان يكون (لامر وذلك) الامر المقتضى للاختصاص (اما ذات فالكلام
في اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالرجعية اوصفة) لذات (فالكلام في اختصاص الذات بها)
أى تلك الصفة (وبالجملة فلاشترك في الذوات) اعنى التساوى في الحقيقة (يوجب الاشتراك
والتساوى (في الوازم ضرورة) سواء كانت تلك الوازم احوالاً ولا يذيف بتصور الاشتراك والتساوى
في الحقيقة مع الامتياز بالو زم التى هى الاحوال (واما على رأينا) يعنى نقاة الاحوال (فالدوات
مختلفة) في الحقائق (وانها تشترك في الوازم وذلك غير متمنع) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة
مقتضية لامر واحد لارامها (بمخلاف العكس) وهوان تكون الدوات مشتركة متساوية مع الاختلاف
وانشائي في الوازم كما هو رأيكم فانه متمنع قطعاً (وربما قال النافون للاحوال) ان لمخص حجة المثبتين
لها هوان الحقائق مشتركة في امور مختلفة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف وهما
ليساً بوجودين ولا معدومين فقد ثبت بواسطة التى هى الحال وذلك متقوض (بأن الاحوال
تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات) التى يتميز بها بعضها من بعض (ومابه الاشتراك
غير مابه الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) أى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال

بمخصص الانواع وايضاً الترجيع بلامر جميع في الاحوال جائز على ما بيته في التوضيح شرح التنقيح
في مصت المقدمة الاربعة قوله فالكلام في اختصاص الذات بها) فيه بحث لما سبذكره في الجواب
الاول انهم يلتزمون التسلسل في الاحوال ويشير هناك الى ان رد الرارى مندفع عنهم فلما قلنا ان
يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بمحال اخرى لالى نهاية فلا يلزمهم الترجيع بلا
مرجح ويمكن ان يجاب عنه بأن الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص
المعروض والالم يكن الاشتراك في المزموم ملزوما للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله اعلم
بحقيقة الحال (قوله فالكلام في اختصاصه الخ) فانها مساوية لسائر الذوات في تمام الماهية على
ما هو المفروض (قوله فالكلام الخ) ويعود التزديد المذكور فيلزم الترجيع بلامر جميع او التسلسل
وفيه ان التسلسل في الاحوال غير متمنع ولضعف الاستدلال المذكور قال المصنف وبالجملة الخ أى
نترك التفصيل المذكور ونقول ببجلا في ابطاله ان الاختلاف في الوازم مع وحدة المزموم محال
قوله فلاشترك في الذوات) الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والطرف مستقر أى الاشتراك
الكائن في الذوات وقوله اعنى التساوى في الحقيقة بالنظر الى مال المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون
اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس بالصول وحصص الانواع بالخصائص
(قوله اعنى التساوى في الحقيقة) فسر الاشتراك بالتساوى بالحقيقة اذ مطلقه لا يوجب الاشتراك في
الوازم (قوله ان لمخص الخ) فيه اشارة الى انها بعينها لا تجري في الاحوال لان قيام العرض
بالعرض على تقدير وجود مابه الاشتراك ومابه الامتياز اما يلزم اذا كانا ذاتين لها واما اذا كان مابه
الاشتراك عارضا ومابه الامتياز نفس ماهياتها فلا وكذا تقوم الموجود بالمعدوم على تقدير عدم
احدهما اما يلزم اذا كان الاحوال موجودة وبالجملة جريان تلك الحجية بخصوصها موقوف على
كون المركب موجودا وعلى كون مابه الاشتراك ومابه الامتياز ذاتيه له وكلا الامرين غير متحقق
في الحال ولذا لم يقيد الحقائق بالعرضية وقال مشتركة في امور ولم يقل مركبة من امور ولم يتعرض
لدليل انها ليساً بوجودين ولا معدومين اشارة الى ان ليس المحفوظ في جريان تلك الحجية في
الاحوال خصوصية الامور المذكورة فيها (قوله وتختلف بالخصوصيات) سواء كانتا ذاتيتين
او عرضيتين او احدهما عرضية والاخرى ذاتية اذ تمام الماهية (قوله وانها حال) لاختصاصها
بالاحوال وايست بموجودة لعدم اقتضاها وجود الموصوف ولا معدومة لاقتضاها ثبوت
الموصوف ولظهوره لم يتعرض لبيانها مع كونها قائمة بموجود هو محل الاحوال كاجزاء السواد
القائمة بمجمله فتدبر فانه قد خبط فيه بعض الساطرين وقرر القرض بجران الحجية بعينها متسبعة
لشارح التجريد وطول الكلام بلاطائل وصاحب المقاصد قرر النقض هكذا الاحوال لو كانت
ثابتة لكانت مشاركة في الثبوت مضالعة في الخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه

بل حقوق الصورة عند عدم معناه
بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة
فلا يكون هذا الوضع أولى به من غيره
او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق
الصورة بالهيولى وهذا ايضا محال لان
الهيولى تنسأوى نسبتها الى جميع
الامراض التي يقتضيها الصورة التي
تلقها فهي اذا تكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب
الصورة فلا يحصل الاولوية ثبت
ان ذلك الوضع المخصوص ليس أولى
به من غيره فمقصوده لها يقتضى ترجيح
الجائز بلا مرجح وهو محال وثانها
ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
الجمعية لكانت موحدة بالفعل
ولكانت مستعدة للصورة والواحد
لا يقتضى قوة وفلا فيكون الهيولى
هيولى في الفرع الثالث في كيفية تعلق
الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا
من الهيولى والصورة لا يفك
عن الاخرى بل لكل منهما افتقار
الى الاخرى لاهل وجهه يلزم الدور
قال هيولى تنمتر في شأنها وتغيرها الى
الصورة لان من حيث انها هذه الصورة
بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم يكن
الهيولى مفتقرة في شأنها وتغيرها الى
الصورة لكانت الهيولى موجودة
متميزة بدون الصورة وهو محال
لماسق والصورة تحتاج الى المادة
في تمثيلها وتشكلها من حيث هي هذه
الهيولى احتياج الملل الى العلة
القابلة فان الهيولى علة قابلة لتخصص
الصورة فان تخصص الصورة وتعيينها
بالشأن والتشكل والتناهي والتشكل
بسبب الهيولى من حيث هي حاملة
وقابلة لهما فظهر احتياج كل منهما الى
الاخرى لاهل وجهه الدور في الفرع
الرابع في اثبات الصورة النوعية
المادة لا تخلو من صورة اخرى لان
المادة لو خلقت عن صورة اخرى
لما اختلفت الاجسام في الهياكل

(حال) فتشارك ساثر الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز
موجودا ولا معدوما ثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غير النهاية او تقول وانها اى كل
واحدة من تلك المخصوصيات حال تشارك ساثر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية
اخرى وهكذا (واجب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل) في الاحوال (ورده الامام الرازى بانه
يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور
الموحدة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع
في الاحوال) التي ليست بموجودة (كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب) اتفاقا (والثاني ان الاحوال
الاشترك غير مابه الامتياز وثبوتها ليس بمنفى فيكون ثابتا ويتسلسل ولا ينفى انه على هذا التقرير
دليل برأسه وليس نقضا لتلك الحجة فالحق ما قاله الشارح قوله وليس شئ من المشترك والمميز
موجودا ولا معدوما ثبت حال آخر) لانها وصفان قائمان بما يقوم به الحال اعنى الموجود لان يقوم
الشئ بقومه الشئ فاندفع اعتراض الابهري بعدم لزوم حال آخر بانه على عدم القيام بالموجود (قوله
وليس شئ الخ) لما مر بمينه قوله او تقول وانها الخ) فيه بحث لان النقض بأى الوجهين قرر انما يتم
اذا كان مفهوم الحال ذاتيا للامتياز من المخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هي احوال ايضا
مشتركة في مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون
تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى الوجه الثاني لثبتي الاحوال ان يكون مابه الاشتراك
والامتياز من مقومات الحقايق الموجودة وذاتياتها كما صرحوا به والاملا محذور في كونها معدومين
فلا يرد النقض الا بعد اثبات كون كل من المميز والمشارك ذاتيا للاحوال كما قلنا لو سلم انهما
ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدما ولا يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا نسلم استحالة فان الحال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم تبلغ
حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحاصل مقوما للحقايق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوها
للسايق الفرضية الموجودة مقومات لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والالزام تقوم تلك الحقايق
به لان مقوم المقوم مقوم وقد يوجب عن النقض باختيار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال
والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا تقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام
الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على
نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح كما قلنا يتم النقض في الاحوال القائمة بالاعراض ادلوا كان
احدى مقوماتها موجودة لم قيام العرض بالعرض ادلاشك ان مفهوم الشئ يقوم بما يقوم به ذلك
الشئ كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست بقائمة بها بل بمحالها وان كان
في الاحوال الخارجة القائمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم لجواز تقوم الحال بالمعدوم فثأمل
(قوله او تقول الخ) يعنى يجوز ان يكون ضميرها راجعة الى المخصوصيات (قوله والتزامهم الخ)
يعنى التزامهم التسلسل في الاحوال لا ينافي امتناعه في الامور الموجودة وما قاله الشارح في حواشيه شرح
التجريد من ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت
موجودات واحوالا وهذا البرهان هو المعتمد في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فراد الامام
ان تجوز التسلسل في الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي اعتمدوا عليه فندفع بأن قولهم
بالمعدومات الثابتة الغير المتناهية مع جريان التطبيق فيها اذ الترتيب ليس بشرط فيه عندهم لا يوجب
سد باب اثبات الصانع بناء على اشتراط الوجود في جريانه فكيف التزام التسلسل في الاحوال يوجب
ذلك (قوله كما لا يمتنع الخ) الاولى تركه اذ الاضافات والسلوب وجودها بحسب اعتبار العقل فادعياها

لا توصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متماثلة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازي (عند) ايضا (بان ذلك جهالة) لان كل امرين يشيران اليهما العقل بوجوده من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا يخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة) موجودة (او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالوجود) اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالوجود (فاما لهما) اى اطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب (اجاب) من كلام النافين (بان الحال) اى مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما) وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب اتى تشي اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحيث يجب ان يكون آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال من بعض الاحوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان الباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والجمال احكام قاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اهرضا عن الاطساب فيها

تسلسلت واذ لم يعتبرها انقطعت بتخلاف الاحوال لانها ثابتة في انفسها وليس ثبوتها باعتبار العقل قوله لانه وصف لها بالتماثل) حل التماثل على معناه الاصطلاحي حتى يتوقف على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث وحله على معناه القوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد والجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما القويان والاحوال بل المعدومات ايضا توصف بهما فجواب الامام حق ولا يرد نظر المصنف (قوله بينهما تماثل) اى في ذلك المتصور (قوله فلا يخرج عنهما) اذ لا واسطة بين القيصين قوله وفيه نظر (الخ) رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتيب امور غير متماثلة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فمراد الامام ان تجوز التسلسل في الاحوال بسد باب اثبات الصانع بالطريق الذى سلكوه واعتقدوا عليه وهذا القدر يكتفى الزامهم (قوله لانهم جعلوا الخ) منع صاحب المقاصد هذا الجمل فلا بد له من شاهد من كلامهم (قوله موجودة) قيد بذلك لان الصفة المعدومة تقوم بالمعدوم قوله فلان الحال لا يقوم الا بالوجود) فيه بحث لان القياس في الجملة كاف كإسار في الجوهرية وتماثل الموجودين واختلافهما قائمان به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف من الاحوال قيامها بالاحوال في الجملة (قوله) فلا يكون الحكم (الخ) هذه الجهالة وان اندفعت لكن بقي جهالة اخرى وهى ان المثل اثبت زيادة الحالية باشتراك الاحوال فيها وامتيازها بالخصوصيات لا بالتماثل والاختلاف بالمعنى المذكور فالجواب بانها لا توصف بالتماثل والاختلاف جهالة بيضاء فالجواب انهم ان ارادوا بالتماثل والاختلاف بمجرد الاشتراك والتباين ففيهما عن الاحوال جهالة وان اردوا معنى اخص منهما فالجواب بعدم اتصافها بهما جهالة (قوله اجاب الخ) هذا الجواب مندفع بما حررنا لك اذ اختصاص الاتصاف به حال الحالية يناق كونه معدوما فعلم ان السلب ليس داخلا في مفهومه بل خارج عنه لازمه وحقيقته المفهوم المتحقق تبعاً قوله وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ) فيه دفع رد الفاضل الطوسي على جواب الامام بأن الحال وصف ليس بوجود ولا معدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولا حاجة بنا الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال (قوله كان معدوما) بناء على ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل بل عينه وبهذا ظهر فساد تجوز شارح التجريد تقوم الحال بالمعدوم بناء على انه لم يبلغ حد الوجود كاجوزوا تقوم الوجود بالحال بناء على انه خرج من حد المعدوم (قوله مشترك بين نفسه والاحوال) وامتيازها عنها بقيد ملهى وهو ان حالته ليست

والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاضلاع الطبيعية والتشكل والتمسك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصرينات او بغير وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصرينات وامتناع قبول التمسك والتشكل وهو لازم لفلكيات واللازم باطل لتحقيق اختلاف الاجسام في هذه الهياكل والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهياكل والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لدوافعها انما تجر بعامل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها غير مختلفة ولا الهوى لان القابل للشيء لا يكون فاعلا لما يقبله فعلمنا ان امور مختلفة ايضا غير الهوى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة للهوى والصورة لان المفاصل فيسبب الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان تكون متعلقة باللهوى لان تضامها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قوله لفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورة لا امراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية من هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في هذه الهياكل ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات اى اثبات الهوى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهوى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهياكل والامكنة والكيفيات والاضلاع من

غير الصورة المتوعدة في قول بنى
 الفاعل الخلل فله معترض ان يعترض
 على كل من هذه المطالب اما على الوجه
 الاول فالوجهين الذين ذكرهما في
 بيان امتناع انكسار الصورة الجسمية
 عن الهوى في ان يجوز انفعال الصورة
 الجسمية بنفسها من غير هويلها بان
 يقول الموجب للتأني والتشكل هو
 الفاعل المبين قوله لو كان الموجب
 لتأني والتشكل هو الفاعل لاستقلت
 الصورة الجسمية بالانفعال واللازم
 ما لم قلنا لانسل بطلان لازم فانه
 يجوز انفعال الصورة الجسمية
 بنفسها من غير هويلها فان كون
 الجسم قابلا للتأني والتشكل
 لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
 فان الاشكال قد يختلف من غير اتصال
 الجسم كاشكال الشعلة المتبدلة بحسب
 التشكلات المختلفة ولقاتل ان يقول
 التأني والتشكل في الاجسام
 لا يتصور بالاتصال بعضها ببعض
 واتصال بعضها عن البعض والاتصال
 والافصال لا يتحقق بدون الحامل
 واما على الوجه الثاني فله معترض
 ان يجوز عدم امتثال قول القسمة
 الوهمية قول القسمة الاسكانية
 الامر وقاتل ان يقول الجواب عن المع
 ايضا قد مر واما على الوجه الاول
 من الوجهين الدالين على امتناع انكسار
 الهوى عن الصورة فله معترض
 ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا
 معينا بشرط اقتران الصورة بها بيانه
 ان يقال لانسل ان الهوى ان تجردت
 عن الصورة غير ذات وضع مادخلها
 الصورة وصارت ذات وضع
 مخصوص مع امكان غيره ترجيح الجائر
 من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان
 الموجب للوضع مخصوص الهوى
 فقط واما اذا كان مقتضى الوضع
 المعين المادة المجردة بشرط اقتران

وتضييع الاوقات في توجيهاتها **الرصد الثاني** من مراد الامور العامة (في الماهية)
 قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها
 صالحة لمعرضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اي في هذه الرصد (مقاصد)
 اثني عشر **المقصد الاول** في تميز الماهية عما عداها لكل شيء **كليا** كان او جزئيا (حقيقة هو بها
 زائدة على نفسه قوله الرصد الثاني في الماهية) ويراد بها الماهية وان اختلف وجه التسمية فالمساهية
 منسوبة الى ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما يطلق لمها
 الحقيقة باعتبار ان تحقق الشيء بها والماهية منسوبة الى ما يطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن
 السؤال بما (قوله في الماهية) مأخوذة عما هو بالحق باه النسبة وحذف احدى اليائين للتخفيف
 والحق الثاني للقل من الوصفية الى الاسمية وكذا الماهية مأخوذة عن ما مرادفها وقبل الاصل
 الماهية ثم قلبت الهمزة هاء للتخفيف كما في قراءة هياك في اياك والمراد بان احوال الماهية التي هي
 من الامور العامة بحيث يتعدى الاحكام الى ارادها اعني الماهيات الخصوصية وكذا الحال في جميع
 المباحث (قوله قدم الخ) مع ان الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم مباحثها (قوله لان البحث عنها الخ)
 وذلك لان المباحث عنها عوارض تلحقها حال الوجود او العدم فلا بد من ص لروحها لمعرض
 احدهما حتى لو فرض امتناع اتصافها بهما لم تصور عرض عارض لها فضلا عن البحث عنه
 وانما يقل من حيث معروضيته لان البحث يكفيه صلوح المعروضية ولا يلزم العرض بالفعال
 (قوله متأخرة عنهما) لتأخر المعروضية عنهما (قوله في تميز الماهية عما عداها) اي بان ان ما يصدق
 عليه الماهية امر وراعي مفهوم يصدق عليه انه ما عداها لكن لملاحظة في هذا الحكم بعنوان
 انه ما عداها حتى يكون الحكم لغوا في ذاته وانما عبر عنه بما عداها لكثرة تلك المفومات المقصود
 مثلا ان ماهية الانسان غير الضاحك والكاتب والناطق وغير ذلك ولا شك ان هذا الحكم يحتاج
 الى البيان لاتحادها مع الانسان فيما صدقت عليه وحاصل البيان ان ملاحظة ما يصدق عليه الماهية
 من حيث انه ما به الشيء هو يجعل الحكم المذكور بدنيا ولذا ترتب المفارقة على تفسير الحقيقة
 بما هو هو (قوله لكل شيء) اي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله لكل شيء حقيقة هو بها الظاهر
 ان المراد بالشيء ما هو اهم من الموجود ولو تجاوزا اد الماهية تم الموجود والمعدم وهي المرادة
 بالحقيقة ههنا ويمكن ان يراد به معناه الحقيقي اعني الموجود بناء على ما شتهر من ان الحقيقة قد يتخصص بالوجود
 ثم قوله هو بها هو في موقع التعريف للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد ان التفسير المذكور معنى
 على ان الماهية ليست بمعمولة يجعل الجاعل كما هو رأي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف
 على العلة الماعلة وقد يمنع البناء على ما ذكر لان الله قلين بان الماهية بمعمولة يفسرونها بهذا التفسير
 ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الماعلة بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباء في بها متعلق
 بالاتحاد المستعاد من هو هو فان هو هو كانه علم في الاتحاد ولذا لم يقل ما به الشيء هو مع انه
 اخصر وتلخيصه ان الماهية عبارة عن الصور العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي
 فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يقببه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا
 حرد الموجود الخارجي من العوارض كان الباقي فيه تلك الصورة العقلية فمعنى التعريف ما به
 يتعد الامر الخارجي في الوجود ولا يتبقى عليك ما فيه من التعسف (قوله حقيقة) الظاهر ماهية
 الا انه اقام لفظ الحقيقة مقامها تبينها على اتحادها ولذا لم تعرض الشارح لبيان اتحادها (قوله)
 هو بها هو) لابد من اعتبار التغاير بين الموضوع والمحمول ليصح الحمل فاراد بهو الاول ذات
 الشيء وبالثاني ما يلزمه وهو كونه متحصلا في نفسه بحيث يصح ان يعبر عنه بهو والسمية لمستفادة
 من الباء يكتفي بالتغاير الاعتباري ولا يتبعه القبض بالفاعل اذ الماعل يحصل به وجود الشيء لا لشيء
 نفسه وهذا معنى ما قالوا ان الفاعل يجعل الشيء موجودا لاذك الشيء وهذا التفسير شامل لكلي
 والجزئي بخلاف ما به يجب ان الشيء بما هو على ما هو مصطلح النطق فانه مختص بالكلية وبين

الصورة بها بان يكون الهوى في حال
نحدرها متصفة بأوصاف متعاقبة
يقتضى احدها تخصيصها باحد
الاضلاع الممكنة بعد حصول الصورة
فيها لم يلزم ترجيح الجائز بل مرجح
ولقائل ان يقول الهوى الموصوف
بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع
فهو غير مجرد وان لم يخصص
فلسبها مع الاضاف الى جميع الاوضاع
واحدة فيلزم ترجيح الجائز بل مرجح
واما على الوجه الثاني من الوجهين
الدلين على امتناع انكالك الهوى
عن الصورة فلم يمتنع ان يمتنع
كون الواحد مبدأ كثير تقديره
ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهوى
مبدأ القوة والفعل على تقدير مجردها
عن الصورة وتكون موجودة
بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون
الشيء الواحد مبدأ كثير قلنا لم قلتم
انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
مبدأ الكثير وما ذكر في بيان عدم
جواز في العلل والمعلولات قد سبق
ترينه على ان مبدأ كره الهوى
بالفعل ليس نفس الهوى بل مبدأ
كونه بالفعل هو الموجود لها واما على
الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة
الوجعية فلم يمتنع ان يطالب الحكماء
بما يوجب اختلاف الصورة الوجعية
فان الاجسام كما اختلفت في الاراض
التي ذكرتموها قد اختلفت في الصورة
التي جعلتموها مبادئ تلك الاراض
فلو كان اختصاص اجسام بتلك
الاراض يوجب ان يكون لصور
نوعية لكان اختصاصها بتلك
الصورة يوجب ان يكون لصور
اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل فان قالوا
اختصاص الجسم العنصري المعين
بالصورة لهية انما كان لان المادة قبل
حدوث

هو وهذا تفسير لفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود
الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان تقاس الى امور مبنية اياها فذلك
لا التباس فيه لان الامور المبنية لها مسلوقة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخله فيها
ولا مازضة لها واما ان تقاس الى امور داخله فيها والخارجة عنها عارضة لها فاذ اقيست الى الامور
العارضة لها يقال هي (مغايرة لما عداها) من الامور التي تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض
(لارما لها) لا يفتك عنها اصلا قائما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجة اللازمة لماهية الاربعة
(او مفارقة) عنها كالكتابة للانسان (فان الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست)
الماهية الانسانية من حيث هي ماهية انسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من
التقابلات) على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها فيها لاعلى معنى انها ليست

المعنيين عموم وخصوص من وجه (قوله تفسير الخ) يعني الصفة كاشفة لاقيدة (قوله ثم الحقيقة
من حيث هي) اي من غير ان يلاحظ معه شيء حتى هذه الحقيقة فكأنه قيل ما صدق عليه الحقيقة
من غير ملاحظة امر معه (قوله مبينة الخ) اي مفارقة يدل عليه قوله ولا مازضة (قوله فذلك) اي
المقاس لا التباس فيه بشيء من تلك الامور لامتيازها عنها من جميع الوجوه فلذا لم تعرض المصنف
ليثباته قوله فاذ اقيست الى الامور العارضة الخ) قيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض فلا شك
انها ليست عين الماهية ولا جزأ منها فلا فائدة في التي بهذا المعنى وانت خير بأن عدم الفائدة انما
هو اذ الوحد صوان العروض في المقيس اليه حال الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور
العارضة ولو حظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع فان جعلها على الماهية ربما
اوهم انها نفسها او جرؤها فاحتج الى البيان فمرد انه اذ الوحد الماهية مع العوارض ايضا قلنا في هذا
المعنى صحيح فلا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية وان كان جزءا من المجموع فالتقييد بالحقيقة مستدرك
الهم الان يقال توهم الجزئية حيث يقتضى ترك التقييد بها ليتدفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال
مراد لمصنف ما ذكره الشيخ في الشفاء من انه اذ الوحد الماهية فقط لم يحكم عليه بشيء من العوارض لانه
محتاج الى ملاحظة مارض والفرض ان الملاحظ هو الماهية ليس الا ويؤيده قول الشارح وبالحلة الخ
وانت خير بان قول المصنف هي مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية الخ باهنا قطعيا فلا وجه لحمل
كلامه عليه (قوله من الامور الخ) خص ما عداها بالعوارض بقرينة قوله سواء كان لازما او مفارقة فانها
في المشهور قسمان للعارض وقرينة تعرضه في التمثيل للامور العارضة فحمل المفارقة على ما بين
خروج عن سوق الكلام (قوله قائما الخ) اشار بذلك الى امتناع انكالك لازم الماهية في الوجود
المطلق اذ المعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه فلازم الوجود ما يكون لزومه في الوجود الخارجي
او الذهني فقط فهو داخل في المفارقة ههنا لانه في مقابلة لازم الماهية من حيث هي وادخال المنطقين له
في اللازم لا ينافي ذلك لانهم ارادوا به اللازم مطلقا سواء كان لازم الماهية او لازم الوجود ووجود الواجب
عند القائلين زيادته داخل في المفارقة بهذا المعنى ضرورة ان ماهيته تعالى لا يمتنع انفكاكه عن الوجود
الخارجي في الذهن والالكان فيه قائما بنفسه وكون ماهيته تعالى متممة لانفكاكه عنه في الخارجي لا يقتضى
وجوده مرتين وتقدم وجوده الخارجي على نفسه لانه فرق بين ان يكون متممة لانفكاكه عنه في الوجود
الخارجي وبين ان يكون متممة لانفكاكه عنه بشرط الوجود الخارجي قد برهانه غلط فيه بعض الناظرين
(قوله ليست الا الانسانية) اي الانسانية ومقوماته مجعلا ضرورة امتناع تحصيل الماهية بدون مقوماته
لكن المقومات في تلك المرتبة لما يمكن مغايرة لماهية صحت ان يقال ليست الا الماهية واما مقوماته فمفصلا
فهو متأخرة عنها احتياجا الى اعتبار التركيب والتحليل وهما من العوارض قوله على معنى ان شيئا منها
ليس نفس الماهية ولا داخلها (قوله لا يوافق قول المصنف ليست الا الانسانية) يقتضى ان لا يكون
من حيث هي جزؤها ايضا وان يعمم قوله ولا شيئا من المتقابلات الى الاجزاء ومقابلاتها كالناطق
واللا ناطق بالنسبة الى الانسان مثلا فلا وجود لا طلاق قوله ولا داخلها فيها وبالحلة قول
المصنف ليست الا الانسانية يشعر بأن المقيس اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خير بان سياق

بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ولا مستلزمة لشي من المتقابلات على التمين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصلح لان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة في الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به تفصيلا فتدبر (قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى) اى ملاحظة مغايرة للملاحظة الاولى بحسب المتعلق كما بينه بقوله ان يلاحظ امرا لم يكن ملحوظا الخ بخلاف نفس الماهية وما هو داخل فيها فان الحكم به وان كان محتاجا الى ملاحظة غير الملاحظة الاولى لكن الملاحظة الثانية عين الملاحظة الاولى بحسب المتعلق فتدبر ما حذرناك قال فيه اندكاً للشكوك العارضة لما ظن فيهما تركها التصريح بمحاطة الاطناب (قوله وايضا الخ) دليل ثان لبيان المغايرة بين الماهية والعوارض سواء كانت لازمة لها او مفارقة قولها لما يمكن اتصافها الخ) سياق الكلام في العوارض المحمولة موافقة كانهناك عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لا تصاف الوحدية في التحقيق فليتأمل هذا ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وايضا الخ في العوارض التي يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالتقابلات في قوله ومستلزمة لشي من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ فلا يرد اقتضاء الاربعة لزوجية ثم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهي مغايرة الماهية بجميع العوارض امكن تزايلها وتواردها لا فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا تقتضي من حيث هي الزوجية بل المطلق الوجود مدخل في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به فاهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها وانقسمت بها يتساويين قابلة لفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالتريلات قلت لوسم هذه القابلة فقد مررت ان الكلام في الماهية التي لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا لعدم فتأمل وبالجملة ماهية الاربعة اذا لم تكن مقتضية للزوجية بأي اعتبار اخذ كان عدم كونها قابلة لفردية بذلك الاعتبار بطريق الاولى فتأمل (قوله لما يمكن الخ) اراده الامكان العقلي اى لما جاوز العقل اتصافها بما يقابله فان العارض سواء كان لازم الماهية او غيره بينا او غير بين يمكن تصور الماهية بدونه وان كان المنصور محالاً فيصور اتصافه بما يقابله بخلاف ما هو داخل فيها فان تصورها بدونه محال كالتصور واليه اشار الحق التفاضلي في شرح العقائد النسفية حيث قال بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض (قوله ومن هذا يعلم الخ) اى ومما ذكرنا من ان تلك العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها انه يحسوز العقل اتصافها بكل واحد من المتقابلات يعلم انها في مرتبة ذاتها ليست مقتضية لشي منها ولا مستلزمة لها وهذا لا ينافي في اقتضاءها اياه باعتبار وجودها مطلقا او خارجا او ذها وانما ذكر الشارح بهذه المقدمة مع انها لا تدخل لها في بيان المغايرة تمهيداً للماسبهي من بيان معنى تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيرها قال صاحب المقاصد من انه اذا قيل الاربعة زوج اوليس يفرد يرد ان ذلك من لوازم الماهية ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ليس بشي ~~ككيف~~ ولو كان ذلك مقتضى الماهية لاقتضيتها حال عدم ايضا (قوله على التمين) قيد بذلك لان الكلام فيه لا لا فائدة انها مقتضية لشي منها لاعلى التمين فانه باطل لما مر من ان الانسانية من حيث هي ليست الانسانية (قوله واذا قيست الماهية الخ) عطف على قوله فاذا قيست الى الامور العارضية وحاصل الكلام انه لما يمكن في مرتبة الماهية او مقوماتها فاذا قيست الماهية من حيث هي الى الامور الجارية اى الممكنة منها صح نفيها عنها باعتبار المرتبة والاتصاف معا فيقال انها ليست نفسها ولا داخلة فيها لعدم كونهما في مرتبتها ولا عارضة لها لعدم اتصافها بها واذا قيست الى الامور العارضة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بالوجهين فيقال ليست نفسها ولا داخلة فيها لعدم كونهما في مرتبتها ولا يصح نفيها باعتبار الانصاف ضرورة لزوم الاتصاف بأحد التقيضين واذا قيست

والا فلاك الثابتة بالارصاد تسعة الاولى الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما ساند كره فيكون جسم هو نهايتها الثاني الجهة متعلق الاشارة ومقصد التحرك بالوصول اليه فكون موجوده غير مجردة وليست بجسم لانها غير منقصة والا فالواصل الى نصفيها ان وقف فالجهة هو لما بعده والا فحركته ان كانت من الجهة فكذلك وان كانت اليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعددت ولم يحيط البعض ببعض يتحدد القرب بهمادون البعد وان احاطت بالخاصة وحدها لم يحيط بمحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والاصلح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة التوجه الى الجهة فالجهة له لانه فيكون كراه الثالث الارصاد شاهد على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحرركة اليومية وبحركات اخر متعاقبة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك واسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام * واما الثمان الباقية فيسدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك وللقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل نطاق يحرك بنفسه او باعتماد الكواكب عليه ~~ف~~ اقول * البحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات وذلك لانه اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبايع او فيها تركيب قوى وطبايع قال لم يكن فيها تركيب قوى وطبايع فهي البسائط كالهواء وان كان فيها تركيب

ليس عنها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر (فاذاسئلنا بطرفي القبيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية) اوليست (ا) كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي هي (ا) لانها من حيث هي هي ليست (ا) فان تقديم حرف السلب على الحثية (كما في العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحثية (لا تقتضي (ا) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالتقصود سلب الربط (وهو حق ومعنى تقديم الحثية على) حرف (الساب انها) اذا اخذت بهذه الحثية (تقتضي لا (ا) وذلك لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالتبادر منها الايجاب العدولي (وهذا باطل ولوسئلنا عن العدولتين (اراد الموجهين العدولة والمحصلة على سبيل التعليب (قبل اهي (ا) ولا (ا) لم يلزمنا

الى الاور الداحلة صح نعمها عنها باعتبار المرتبة بمعنى انها ليست نفسها قطعاً لان مرتبة الماهية شيان نفسها ومقوماتها ونفي القومية ليس بصحيح فبقى نفي العينية فاندفع ما قيل انه ينبغي ان يقول ولا عارضة لها ايضاً فتدبر فانه قد زل فيه الالفادام قوله بمعنى انها ليست نفسها (ان قلت لم يلزم عرض لصحة السلب بمعنى انها ليست ماضية لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشيء عن نفسه ولم يقل به احد قوله (لكن باعتبار آخر) هو ان جعل الجزء الذهني جعل الكل لان الطبيعة الجنسية مثلاً من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها (قوله فاذاسئلنا الخ) تبرع على قوله بالانسانية من حيث هي انسانية ليست الانسانية (قوله بطرفي القبيض) اي بالمقردين الذين كل واحد منهما نقيض الآخر بأن يؤخذ احدهما سلباً للآخر لاعدولا ويردد بينهما (قوله كان الجواب الصحيح) اي الجواب الذي لاشبهة في صحته بناء على المعنى المتبادر (قوله فان تقديم الخ) ماذكره الشارح قدس سره يدل على ان مدار الفرق تقديم السلب على الربط وتأخير فانه على الاول يكون القضية سالبة فيقيد نفي الاقتضاء وهو صحيح وعلى الثاني موجبة فيفيد اقتضاء الاتصاف بالسلب وهو باطل وعبارة السلب يدل على ان مدار الفرق تقديم حرف الساب على الحثية وتأخيرها وهو الظاهر لانه اذا اخر كان معناه نفي كون الحثية منشأ للاتصاف واداءت كان معناه ان الحثية منشأ لسلب الاتصاف وان كانت القضية في الحالتين سالبة قوله لا يقتضي الخ) ظاهر تبرع قوله فاذاسئلنا الخ على ما سبق يقتضي ان يقال ههنا معناه ان (ا) ليس نفسها ولا داخلها ويمكن ان يقال مراد المصنف بالاتصاف الاقتضاء بالعينية او الجزئية لا مطلقه بقرينة قوله سابقاً لازماً لها او مفارقة اذ لا يصح نفي مطلق اقتضاء الواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة مثلاً فحينئذ يتلأم سابق الكلام ولا حقه ويندفع ماذكره في شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقديم الحثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرردون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليست بضاحك فاذكره في المواقف من ان تقديم الحثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه لا يقال الاقتضاء بالعينية لا معنى له لان الاقتضاء نسبة تقتضي لمعبرة لا نقول المغيرة الاعتبارية كافية وهي متحققة (قوله المتبادر) قيد بذلك لانه يمكن ارادة الاتصاف بالسلب بأن يعتبر السلب مؤخر في المعنى لكنه خلاف المتبادر وكذا الحال في صورة لتقديم (قوله وهو حق) لما صرحت من انها ليست مقتضية لشيء من المتقابلات وما ذكره صاحب المقاصد من ان الماهية من حيث هي مقتضية لوازنها قد صرحت فساد (قوله فالتبادر منها الايجاب العدولي) اراد بالايجاب العدولي الايجاب الذي يكون السلب جراً من المصمول وتعريف المصنف بلا لظهور الجزئية وذلك لان الجواب قضية سالبة المصمول لما صرحت ان السؤال بطرفي القبيض فلا يراد ان ليس موضوعه لسلب النسبة وكيف يكون الايجاب عدولياً وما قيل من ان الجواب على تقدير التقديم اذا كانت موجبة سالبة المصمول يكون معناه بعينه معنى السالبة البسيطة لما تقرر من انها متلازمان فيكون كلا الجوابين صحيحاً بلفرق فليس بشيء لان تلازمهما باعتبار عدم اقتضاء وجود الموضوع لا يقتضي ان لا يكون بينهما فرق بأن يكون معنى احدهما الاتصاف بالسلب ومعنى الاخرى سلب الاتصاف (قوله لم يلزمنا الجواب من هذا السؤال) لان جوابه بالتميين والعيين انما يلزم اذا كان الزيد

(الجواب)

فوى وطابع فهي المركبات كائنات والحيوان والبساط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو لكرة لان المقتضى لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضاً واحد وتأثير العامل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفاً فيجب ان يكون كريات لا لاختلاف هياته والطبعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هياته مختلفة ويقسم البساط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلالات بالحركات الموحودة فالرصد بتقرير الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات ومتحرك عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الملكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الحرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الشابتة بالارصاد على الوجه الذي اثبتنا المتأخرون تسعة يحيط بعضهم ببعض يماس مقعر الحاموي ومحدب الحاموي ومركز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب يحيط بالثمالية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش الجيد والجسم محيط بسائر الاجسام والمحدد للجهاث ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام مناهية كما سذكركه فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيط بالكل والاي لم يلزم الحلا واللاتا هي على تقدير

(الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي التقيض ادلا يخرج عنهما (وان قلنا)
اي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا ولا ذلك) بالمعنى الذي عرفناه ادليس شيء
من الالف واللاالف نفس الماهية ولا دخلا فيها (فان قيل الانسانية التي لزيد) من حيث انها
انسانية (ان كانت هي التي لمعرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين) ومتصفا بالوصاف
المتقابلة معا (وان كانت غيرهما تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افراده (قلنا) معنى هذا
الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متقابلة فيها وعلى
كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيتية المذكورة
تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها)
وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتمازها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع
مع النظر عنها في هذه الحيتية ولوقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو ولكن اظهر (بل هما) اي كون
الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متقابلة (قيدان خارجان) عن الانسانية (يلحقها
بعدم النسبة اليهما) اي الى الوحدة والتعدد (هو المقصد الثاني) في اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها التي ذكرناها في المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها

حاصرا ولا حصر لجواز انه لا يقتضي شيئا منها قوله قلنا لا هذا ولا ذلك فان قلت اذا كان معنى هذا
الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذلك كان قولنا بأنها تقتضي عدمها لتقدم الحيتية وقدم
انه باطل فان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي هذا ولا ذلك لم يطابق السؤال لان السؤال
عن المعدول المرتب على الحيتية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل على الحيتية قلت نخترنا الشق الثاني
ولانسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعم ثبوت احدهما
فلا فان السائل انما رتب المعدول على الحيتية بناء على زعمه ذلك والمجبب به بادخال حرف السلب على
الحيتية على خطأ ذلك الزعم فليتهم (قوله بالمعنى الذي عرفناه) اي الانسانية من حيث هي لا تقتضي هذا ولا ذلك
وانما ذلك بعد الاتصاف بالوجود قوله فان قيل الانسانية الخ هذه شبهة ابتدائية على وجود الماهية
المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة (قوله فان قيل الخ) عطف على قوله فاذا
سئلنا اورد الفاء لان التفريع الاول متعلق بقوله فليست موجودة ولا معدومة وهذا متعلق بقوله
ولا واحدة ولا كثيرة لان ما له كادكره الشارح قدس سره الى قولنا الانسانية من حيث هي اما واحدة
او كثيرة وبين متعلقين ترتب في الذكر فأورد التفرعين كذلك وليس هذا اعتراضا على ما فهم اذ لم
يدع فيما سبق ان الانسانية مر واحد مشترك بين افراده (قوله من حيث انها انسانية) زاد الحيتية بقرينة الجواب
قوله قلنا هي من حيث هي الخ) اجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة غيرها
بحسب الهوية ولا يمنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصصة بصفات متقابلة بل بحسب طبيعة
الاعم ان يكون كذلك ولا يخفى انه انما يصح ادالم بعترقيد الحيتية فتأمل قوله ولوقع بدل قوله الخ) ظاهر
كلام السائل مشعر بأن مراده ان الانسانية التي من حيث هي في زيد هل هي التي في عمرو ام لا فلو قال
المصنف بدل قوله في زيد في عمرو لربما توهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلدفعه من اول الامر
صريحا قال ايست التي في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا في غيرها (قوله ولوقع بدل
قوله الخ) لانه اوفق للسؤال المذكور حيث ردد الانسانية التي لزيد بين كونها هي الانسانية التي
لمعرو وبين كونها غيرها قوله في اعتبارات الماهية) اشارة الى ما صرح به في حواشي المطبع وغيرها
من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية لشيء الى نفسه والى غيره بل بيان ان اعتبارات ثلاث القياس الى عوارضها
(قوله في اعتبارات الماهية) يعني انه ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض وهو
الظاهر من عبارة القوم وفي شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلاث وهو خلاف
الظاهر وما قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس شيء ادليس المقصود بيان اطلاقها (قوله تقييد

الناهي الثاني الجهة موجودة ذات
وضع لانها مشار اليها اشارة حسية
ومقصد لتحرك بالوصول اليه وكل
ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد
للتحرك بالوصول اليه يكون موجودا
غير مجرد اي ذو وضع فالجهة موجودة
غير مجردة عن المادة اي تكون ذات
وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى
جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال
لانما كل ما هو مقصد للتحرّك يجب
ان يكون موجودا فالبياض مقصد
للتحرّك من السواد اليه وليس بوجود
تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد
للتحرّك بالوصول اليه لا يتحصي له يكون
موجودا والتحرّك من السواد الى
البياض مقصده تحصيل البياض
لا الوصول اليه والجهة ليست بحسب
لان الجهة ليست بمنقمة وكل جسم
منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقمة
لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرّك
الى ما يفرض لها اقرب الجزئين
من المتحرّك فان وقف فهو الجهة
لاما بعده فافرضناه جهة جرؤه جهة
لا هو وان لم يقف فلا يخفى اما ان يتحرّك
عن الجهة فكذلك اي ما وصل اليه
هو الجهة لاجزؤ الجهة واما ان يتحرّك
الى جهة فالجهة ما بعده فافرضناه
جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير
حاصرة فانه يجوز ان يتحرّك في الجهة
لا عنها ولا ليهما اجيب بان الحركة
في الشيء المقسم اما عن جهة او الى جهة
وبعد القسمان الاول والثاني الذي
وقع فيه الحركة هو المسافة الى الجهة
واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة
وليست بحسب تكون حسمية ثم الجهة
على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل
اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم
لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض

وإطلاقها بلا تقييد فنقول (الماهية إذا أخذت مع قيد رائد) عليها رتسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها (في الخارج) بما لا مزية فيه (فان وجود الأشخاص في الخارج ليس لاسترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والشخص المخلوطة بالماهية المخلوطة موجودة قطعاً وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والشخص او هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه ان شاء الله تعالى (وإذا أخذت) الماهية (بشرط الخلو عن الواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء) وانها لا توجد في الخارج والاصحها الوجود (الخارجى) (والتعين فلو تكن مجردة) من جميع الواحق كما فرضناه هذا خلف (وهل توجد) المجردة (في الذهن) عند القائل بالوجود الذهني (قيل لا) توجد (لان وجودها في الذهن من العوارض) والواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالوجود الخارجى (وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حيز في التصورات) اصلاً (فلا يمنع ان يعقل) الذهن (الماهية المجردة) من جميع الواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معرفة عنها ولا يحظرها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً

(الماهية) فيه اشارة الى ان المخلوطة والمجردة عبارتان عن الماهية المقيدة بوجود العوارض وبعدمها كما يدل عليه تعيينها بشرط شيء وبشرط لا لاعتبار الماهية مع العوارض ومع عدمها حتى يلزم بطلان الحصر بالماهية المقيدة بها وامتناع وجود المخلوط لان من العوارض ماهى اعتبارية ولا عن الماهية المقارنة بها او بعدمها حتى يلزم صدق المطلقة على المخلوطة قوله تسمى مخلوطة (الظاهر ان المخلوطة هي المروضة الواحق من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا لمجموع المركب والارتجاع الانقسام (فان وجود الأشخاص الخ) لا يخفى عليك ان الاعتبار الثلاث انما هي للماهية بمعنى ما به الشيء هو كلياً كان اوجزياً فوجود الجزيات الحقيقية اعني الأشخاص وجود الماهية المخلوطة اذا عبرت تلك الأشخاص مقيدة بالعوارض التي لحقتها بالامرية ولا حاجة في ذلك الى اعتبار تركيب الشخص من الماهية والشخص في الخارج نعم لو كان المراد وجود الماهية الكلية في الخارج وهو مسئلة وجود الكلى الطبيعي في الخارج لا يحتاج الى ذلك ومن هذا تين انه لا يحتاج في ثبات وجود الماهية المطلقة ايضا الى القول بالتركيب المذكور (قوله وفيه بحث الخ) يعنى ان ما ذكر انما يتم اذا كان التركيب منهما في الخارج اما اذا كان في الذهن فلا قوله ان لشخص هل هو مركب في الخارج) والحق انه ليس بمركب فيه والا لما كان وجوده بينا لاسترة فيه مع ان المختار الكلى الطبيعي الذي هو جزؤه حيث لا ليس بوجود في الخارج كما سيأتى ولما صح حل الماهية على الشخص (قوله وانها لا توجد في الخارج) وما قيل انها لا تكون معدومة ايضا والحقها عدم فلا يكون موحدة ولا معدومة فيلزم ارتفاع القيضين واجتماعهما في الماهية المجردة وليس بشيء لان الاعتبار في المجردة الخلو بمعنى التقييد بعدم الواحق كما مر فلا يمكن ان يعتبر فيه الخلو من عدم لان التقييد بعدم عدم تقييد بوجود العوارض فيكون مخلوطة لا مجردة على ان ما ذكره يستلزم ان تكون متمتعة الوجود لاستلزامها المحال وهو المطلوب قوله وقيل توجد لان الذهن الخ) رد عليه صاحب المقاصد بأن هذا لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها كذلك تصورها غير مطابق فان قيل لا معنى للأخذ بشرط لا شيء سوى ما يعتبره العقل كذلك فلما لم يثبت لا يمنع وجوده في الخارج بأن يكون مقروناً بالعوارض والمختصات ويعتبر العقل مجرداً عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعاً وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيها وقد اشار الشارح الى حواجه بما حاصله انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقاً لواقع ام لا فحين لا ندعى سوى ان المجردة قد تكون متصورة للعقل مقروضة له واما ان ذلك الفرض مطابق لواقع فحين لا ندعى بل نعترف بأنه خلاف الواقع (قوله ولا يجزى في التصورات) اي لا تمنع في انفسها انما التامع فيها باعتبار الحكم معها فكلها ثابتة في نفس الامر كما مر بتحقيقه في تعريف العلم (قوله بأن يعتبرها معرفة الخ) ثم بعد اعتبارها كذلك يكون مفهوماً من المفهومات الثابتة في نفس الامر فيكون الماهية المجردة

غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهورو ليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا يدل لهما من محدد بينهما ويحدد هما لان الجهة جسمانية غير منقصة فتكون حداً والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وصعباً في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاف لامتناع وجوده ولا في ملائمتها بان يكون بعض حدوده المقروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون بشيء مختلف خارج مما يشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جمماً او جسمانياً الوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسماً واحداً اذ لو تعدد لم يحيط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالآخر يكون وقوع الحاط في التعديد حشواً واقفاً في التعديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعده عن حده من محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسماً واحداً فانما ان يتحدده الجهتان من حيث هو واحد اولا من حيث هو واحد والا لولا غير يمكن لان الجهتين التين بالطبع

بإحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء إلا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من أن المعدوم مطلقا أي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسما له باعتبار ذاته ومفهومه فذلك إذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة لمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف المعارض له قسم من العلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسم له (وقيل أن شرط تجردها عن الأمور) والواحق (الخارجية وجدت) بعد اعتبارها مفهوما ثابتا في نفس الأمر كسائر الأمور الفرضية بعد اعتبارها ولذا يجري عليها الأحكام الصادقة ولا أقل من كونها مفهومات اعتبارية إنما الفرق بينها وبين سائر المفهومات الثابتة في نفس الأمر أنها ثابتة مع قطع النظر عن الاعتبار والفرضيات ثابتة بتوسط الاعتبار فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من أن اللازم بما ذكره هذا القائل وجود المجردة في الذهن وجودا فرضيا غير مطابق لنفس الأمر والكلام في وجودها في الذهن بحسب نفس الأمر ولا يمكن أن يقال أن الكلام في وجودها في الذهن مع قطع النظر عن الاعتبار لأن التقييد بعدم العوارض لا يكون إلا باعتبار الذهن (قوله ولا حكم على شيء الخ) وهذا الحكم صادق فلا بد من وجود المجردة في الذهن بحسب نفس الأمر قوله ولا حكم على شيء (الابعد تصوره) فيه بحث اشترنا إليه في بحث الوجود الذهني وهوانه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه أجمالا بواسطة أمر عارض له وهو الرئسم والوجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فليتأمل (قوله ويقرب من هذا) لا شترأ كهما في أن المقابلة والقسمة باعتبار الجهتين وافتراقهما بأن المانع في المعدوم المطلق من الوجود في نفس الأمر العدم المطلق وهما التجرد (ان المعدوم مطلقا) أي مفهومه وذاته المتصف بمفهومه فرضا بقرينة قوله باعتبار ذاته ومفهومه (قوله قد يتصور الخ) أمام مفهومه فبنفسه وأما ذاته فباعتبار هذا المفهوم (وقسما له الخ) أما ذاته فباعتبار صدق مفهومه وأما مفهومه فبنفسه (قوله كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة) أمام حيث ذاتها فظاهر وأمام حيث مفهومها فلان مفهومها من حيث هو مقابل لمفهوم المخلوط وان كان من حيث أنه مفهوم لم يعتبر فيه التقييد بالعوارض ولا بعدد أفرادها من المطلقة (قوله وكذا الكلام في المجهول مطلقا الخ) أي في قولهم كل مجهول مطابق يمنع الحكم عليه بدليل أنه اكتفى في بيان جهتي المقابلة باعتبار ذاته ولم يقل أنه باعتبار حصوله في الذهن قسم من العلوم ومن حيث ذاته ومفهومه قسم له ولذا غير الأسلوب ولم يقل وان المجهول مطلقا قوله وقيل أن شرط تجردها الخ قيل فيه بحث لأن هذا القائل أن أراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان والذهنية ما يلحق الأمور القائمة بالأذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج بما ذكره لأن الكون الخارجي أيضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى لأن زيادته في العقل وان أراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الأمر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير أن يكون ذات بحسب نفس الأمر يلزم امتناع وجود المجردة عن الواحق الخارجية في الذهن أيضا لأن الكون في الذهن أيضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن أن يقال أن أراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض للوجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا العارض أو حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده أنهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالوجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الأحوال كإسابق تحقيقه (قوله عن الأمور والواحق الخارجية) أي التي تلحق الشيء في الخارج (قوله وجدت في الذهن) وامتنع وجوده في الخارج لأنه يستتبع الواحق الخارجية سواء كان نفسه منها على ما قيل أنه موجود في الخارج بنفسه أو من الواحق الذهنية على ما هو التحقيق من أن

يجب أن تكون أطر في امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحدان حدد ما يليه أعني القرب يمنع أن يحدد ما يقابله أعني البعد لأن البعد عنه ليس بمحدد فثبت أن التحدد إنما يكون بحسب واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث أنه مركزا ومحيطا فيتمدد جهة القرب أعني الفوق بمحيطه وجهة البعد أعني السفلى بإبعده عنه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل أماته هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجسميات بسيط لأنه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح انحلال أجزائه التي هي اجسام مختلفة واتقا لها إلى أجزائها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة التوجه من جهة إلى جهة فالجهة له لابه لأنه

حيث يجب كون الجهات متقدمة على أجزاء الجسم المحدد عليه فيكون الوجهة له لابه فلا يكون المحدد محددًا متساوًا إذا كان المحدد بسيطًا يكون كرياضا امرت ومن هذا علم أن تعدد الجهات ليس في طباعه بل مستقيم والالكان الجهة له لابه فلا يكون المحدد محددًا الثالث الارصاد شاهدة على أن أملاك الكواكب تحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق إلى المغرب وحركات آخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على إحاطته بجميع الاجسام وأما الثانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة انحرط على الافلاك فثبت الفلك الأعظم فلك الثابت المتمركز بالحركة البطيئة

في الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجريدها مطلقا) اى من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا)
توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر (وفيه نظر فان كونه) اى كون الشيء (موجودا
في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي) اى العوارض الذهنية (ما جعله الذهن قيدا فيه)
اى في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا وبلا حظه له (وهذا) الذي فرضناه موجودا
في الذهن (عرض له في نفس الامر كونه في الذهن) من غير ان يعتبره الذهن عارضا له وبلا حظه
فيه (وبعد وضوح الحق) في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا تمنعك ان تسميها) اى تسمى
الامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن (بالواحق الذهنية)
بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر
لما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضا لها (واذا اخذت) الماهية (من حيث هي هي مع قطع النظر
عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها (سميت مطلقة وبلا شرط) وهذه اهم من الاولين وقد وجدت
في الخارج (احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص) في الخارج (مستلزم لوجود الاعم)
(فيه) فتكون هي (اى المطلقة) ايضا موجودة (فيه) وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص
خارجيا كما اشرنا اليه (المقصد الثالث قال افلاطون) الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل

زيادته في التعقل (قوله من العوارض) فلا تكون مجردة عن العوارض مطلقا (قوله كما مر) من
ان الماهية في نفسها ليست موجودة (قوله ليس من العوارض الذهنية) فيه بحث اما اولاه فلا نه
سيصرح في المقصد السادس بأن العوارض الذهنية ما تعرض للشيء باعتبار وجوده في الذهن
نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية واما ثانيا فلان القائل لم يصرح بكونه من العوارض الذهنية
بل كونه من العوارض مطلقة واما ثالثا فلان عدم كونه من العوارض الذهنية بالمعنى المذكور لا يضر
في مقصود القائل لانه حيثئذ يكون من العوارض الخارجية ادلا واسطة فلا يمكن وجود المجردة في
الذهن حيثئذ ايضا ان اشترط التجرد عن العوارض مطلقا لا يقال حاصل الاعتراض انه اذا لم يكن
الوجود الذهني من العوارض الذهنية يكون من العوارض الخارجية فلا يصح قوله ان شرط التجرد
من الواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا شبهة لا نقول ذلك على تقدير ان يراد من الواحق
الخارجية ما يلحق الشيء في الخارج بمعنى الاعيان لا ما يقابل فرض الفارض اعني نفس الامر والوجود
الذهني من الواحق الخارجية بمعنى ما يلحق الشيء في نفس الامر وغاية ما يقال في توجيهه مراده
ان الوجود الذهني ليس من العوارض الذهنية التي ينافي وجود المجردة في الذهن اذ هي ما يعتبره
الذهن عارضا لها وبلا حظه لها فانه حيثئذ تكون الماهية مخلوطة لا مجردة والوجود الذهني ليس
منها لانه لم يعتبر عروضا لها وان كان عارضا لها في الذهن فعني قوله وبعد وضوح الحق انه بعد
وضوح ان العوارض التي ينافي لوجود المجردة ما ذكرنا لا تمنعك من ان تسمى ما يلحق الشيء في الذهن
بالواحق الذهنية كما سميت والفاء في قوله فلا تمنعك اما زائدة تشبيها للنظر بالشرط كما في قوله تعالى
اذ اجاء نصر الله الى قوله فسيح اوجواب اما المقدرة كما في قوله تعالى وربك فكبر * واعلم ان الواجب
على الشارح في امثال هذا المقام ان يبين مراد المصنف ويفصح كل الافصاح فان مجرد بيان ان
العوارض الذهنية من قبل الثاني دون الاول لا يكفي في توجيه الاعتراض كما لا يخفى بل اكتفاؤه على
ذلك يفصح ان الاعتراض هو ان جعل الوجود الذهني من العوارض الذهنية ليس صحيحا ولا يخفى
انه لا معنى له لان جعله من العوارض الذهنية بمعنى لا ينافي ان لا يكون من العوارض الذهنية بمعنى آخر
قوله اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه (على ما ذكره المصنف لا تقابل بالذات بين الخارجية والذهنية
من العوارض كما لا يخفى) (قوله الماهية المجردة موجودة) زاد الشارح قدس سره هذه العبارة ليظهر مناسبة
ما في هذا المقصد لمناقضه وجعل ما هو المذكور في المتن دليلا على انه قال به فقوله فانه يوجد بتقدير القول اى
فانه قال بوجوده وتعليل الحكم بأنها موجودة فتقول القول بجمع العلل والتعليل والاحتجاج المذكور على
التعليل لكن الوجه هو الاول لان التخصيص على وجود المجردة لم يقل منه (قوله فرد) بهذا يعلم انه

(نوع)

من المغرب الى المشرق على قطبين
ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم
ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا
ثم فلك دخل ثم فلك المشتري ثم فلك
المريخ ثم فلك الشمس اعلى رأى ثم فلك
الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر
وهذه السبعة تسمى بمثلثات فلك
البروج فهذه هي الالهالك الكلية
واما الالهالك الجزئية فكل فلك من
الالهالك الكلية التي للكواكب السبعة
السيارة غير الشمس يشتمل على فلك
تدوير غير محبط بالارض في نحن
الخارج المر كرماس محده سطحه
على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز
الارض ذروة واقربهما اليه حضيزا
وفلك خارج المركز من مركز
الارض محبط بالارض يفصل
عن الممثل يتاس محدهما ومقرهما
على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز
الارض اوجا والا قرب منه حضيزا
واما الشمس فلما يكتم في فلك واحد
الفلكين الخارج المراكز والتدوير
من غير رجوعا لاحدهما على الآخر
لكن بطيوس رأى اثبات الخارج لها
اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر
ايضا خارج المركز لعطارد فلكا هما
خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما
اشتمال سائر الممثلات على امثالها
وهو المسمى بالدبر ويشتمل المدبر
على الآخر اشتمال الممثل على امثالها
وهو المسمى بالحامل فلك التدوير
واثبتوا للقمر فلكا آخر مشتملا على
فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى
ذلك الفلك بالمائل ومثل القمر محبط
بالمائل ويسمى مثله فلك الجوز هر
فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين
عشرة منها موافقة المركز لمرکز
الارض وثمانية خارجة المركز
عن مركز الارض وستة افلاك تدوير

نوع فرد مجرد (من جميع العوارض) (ازل ابدى) لا يتطرق اليه فساد اصلا (قابل للتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للتقابلات والالم تعرض له فيكون) في نفسه (مجردا عن الكل) لان ما يكون معروضا بعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله (وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له) في الخارج بل يتشع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا (و) حلت ايضا (ان القابل للتقابلات الماهية من حيث هي) فانها في حد ذاتها قابلة للانصاف بكل واحدة منها بدلا من الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا ليدوم) اي لشخصهما كإيدل عليه كلامه (فضروري البطلان) لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد و هكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير وافي بما ادعاه (ولا يوجد في الخارج الالهويات الجزئية هذا) الذي ذكرناه انما برد عليه (ان حل كلامه على ماهو ظاهر المقول منه وان عني به معنى آخر مثل ما اوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق من (ان لكل نوع)

لم يرد الماهية المطلقة لانها نفس النوع لا مرد منه (قوله مجرد من جميع العوارض) سوى الوجود بقرينة قوله يوجد لا عن المادة فقط بقرينة قوله قابل للتقابلات (قوله لا يتطرق اليه فساد) لان الفساد من لواحق المادة وقد فرض تجرده عن جميع العوارض (قوله واحتج الخ) لما كان قوله للتقابلات اصلا لجميع القيود المعبرة في الدعوى تعرض او لا لاثباته ثم فرع عليه بأن تجرده وفردية لازم منه لان المجردة فرد للمطلقة وكذا الازلية والابدية قوله واحتج عليه بأن الانسان الخ) فيه بحث اما اول فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المارقة لاعن لوازم الماهية وبهذا القدر لا يثبت التجرد الذي نعلم بصدده * واما ثانيا فلان الفردية بعض المدعى فلا دليل عليه * واما ثالثا فلان الانسان قابل لعدم كما هو قابل لساخر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عوارض الوجود ايضا فكيف يحكم بمقارنته لهذا المعارض اعني الوجود وتجرده عن جميع العوارض البتة وقد يقال لظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكل الطبيعي فمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي ازلية ابدية بقرينة دليله وقوله في المدعى قابل للتقابلات الا انه تشمل في اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفي التجرد بمعنى ان شيئا من العوارض ليس نفس الماهية ولا جزءا منها وحينئذ يكون دليله واردا على مدعاه غايته ان يرد عليه ماورد على القائلين بوجود الطبيع (قوله بأن الانسان قابل) اي في الخارج فثبت وجوده (قوله والالم تعرض) فيه انه ان اراد عروض جميع المتقابلات فموضوع وان اراد بعضها فلا يثبت تجرده عن كلها (قوله لان ما يكون معروضا) اي في نفسه (قوله فهذا المدعى باطل الخ) يعني ان دعواه بديهى استحالة لا يليق ان يسمع فقوله علمت ان المجرد لا وجود له في الحقيقة معارضة رتب الشارح قدس سره عليها بطلان الدعوى للاستظهار (قوله فانها في حد ذاتها قابلة الخ) الماهية في حد ذاتها لما لم تكن الا الماهية كانت قبولها المتقابلات بطريق البدية واما في مرتبة الوجود فهي قابلة لها بطريق الاجتماع لكونها مع الوجود موجودة ومع عدم معدومة ومع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة (قوله فالماهية الانسانية الخ) زاده الشارح قدس سره ليربط قوله واما وجود فرد الخ (قوله اي لشخصهما) فالكلام على حذف المضاف وانما قال لشخصهما مع ان قبوله لشخص واحد ايضا محال لان الكلام في قبول المتقابلات (قوله وكذا ان اراد الخ) اي ما ذكر من كونه ضروري البطلان على تقدير ارادته بالفرد معناه المتعارف اي معروض الشخص وان كان ذلك خروجاً عما نحن فيه وان اراد به الماهية المجردة بناء على انه فرد للمطلقة فهو ايضا ضروري البطلان قوله مثل ما اوله به الخ) هذا التأويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له المتقابلات وانما يدبره بنوع تعلق بافراده (قوله من اكل الخ) فمعنى كلامه انه

يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بها واكمل من افلاك الباقية حركته خاصة الالهات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين * واما الكواكب فسبعة منها سيارت كل في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارت خمس مقعرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فثلاثة محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة قال المص ولقائل ان يقول ان سلم استعماله الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق ينفصل من نحن فلكه بشبه حلقة تكون فطرئته مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وحينئذ لم يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط * قال * فرمان انها باسرها شفاة اذلو كانت ملونة لجلست نور الابصار عن رؤية ما وراءها لاحارة ولا باردة والا لاستولى الخرو البرد على عالم العناصر لجوارتها ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكانت في طباعها ميسل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والا لتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو زاد محذب المحيط لزم ان يكون فوقه خلا وهو محال ومقرره مثل محذبه واذا لم يتغير مقرره امتنع ذلك في محذبه

من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (بدبه) اى يدبر ذلك النوع ويضبط عليه كالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افرادها (وهو الذى يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البصار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لاتنمى له بهذا المقام **المقصود الرابع** الماهية اما بسيطة لاتلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها **ففى** التى تلتئم من عدة امور مجمعة (وينتهى المركب الى البسيط) اذ لابد ان يكون فى المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والالكان مركبا من امور لانهاية لها لامرة واحدة بل مرار غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه) فيه الواحد (الذى لاتعدد فيه بالفعل) (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ لعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اى امور غير متسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل قارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالانقسام اربعة ببسيط عقلى لا يلتئم فى العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارج لا يلتئم من امور كذلك فى الخارج كالفارقات من العقول والفوس فانها ببسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور تتمايز فى العقل فقط ومركب خارجى يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كاليت (والمركب العقلى لولم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر (وهو عقل مالا ينسأهى وانه محال) اذا كان فى زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة)

يوجد لاجل كل نوع من الاجسام البسيطة والمركبة فرد فى نفسه لامن ذلك النوع مجرد عن المادة قابل اى مقبل من قبل بمعنى اقبل على ما فى القاموس للتمايلات اى للاشخاص المتقابلة لاهوارضى المتقابلة (قوله بهذا المقام) اى قام البحث من الماهية المجردة فلا يرد انه ايضا من مباحث الماهية من حيث ان لها ربا (قوله اما بسيطة) قدمها مع ان مفهومها عديم لتعلق حكم المركبة به (قوله تجتمع) ذكره لافادة ان المتبر فى البسيط ان لا يكون اجزائها بالفعل ولا يعتبر انقضاء الاجزاء بالقوة فان الخط والسطح والجسم التعلىي بسائط مع ان لها جزأ بالقوة (قوله اذ لابد ان يكون فى المركب امور) اى امران كل واحد منهما متصف بالوحدة بالفعل بلا واسطة او بواسطة او بسائط (قوله والالكان الخ) اى وان لم يكن كل واحد من تلك الامور واحدا بالفعل كان بعضها مركبا من امور غير متناهية بالفعل (قوله بل مرارا غير متناهية) لانه اذا فرض جزء منها بحيث لا ينتهى الى البسيط كان ذلك الجزء مركبا من امور غير متناهية وكذلك جزء الجزء وهو ما يبق بعد اسقاط واحد من تلك الامور الغير المتناهية وجزء جزء الجزء وهلم جرا فاندفع ما قيل انه انما يلزم ذلك لو كان كل واحد من الاجزاء مركبا من امور غير متناهية اما اذا فرضنا احد الاجزاء مركبا من امور غير متناهية كما هو اللازم من رفع الایجاب الكلى فلا (قوله اى المتعدد بالفعل) فسر العدد بذلك ليشمل الدليل كل مركب بالفعل فينطق الدليل بالمدهى (قوله كذلك يمنع الخ) لكن آحاد العدد وحدات حقيقية لا يمكن انقسامها بالفعل ولا بالقوة بخلاف آحاد ما سواه فانها لابد ان تكون واحدة بالفعل ليتقوم بها المتعدد اهم من ان تكون واحدة بالقوة ايضا اولا (قوله وكلاهما) كلمة كلا موضوعة للدلالة على الاثنين فؤدا كلاهما وكل منهما واحد نحو حانى الرجلان كلاهما قوله كالا لاجناس العالية اذ الم يجوز التركيب من امرين متساويين (قوله كالا لاجناس العالية) على تقدير امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين (قوله مركبة فى العقل) على تقدير كون الجوهر جنسا (قوله ومركب عقلى) مثاله الفارقات ولذا لم يذكره مثلا قوله تتمايز فى العقل فقط لم يذكره مثلا لان مثال البسيط الخارجى الذى ذكره مثاله (قوله تمايز فى الخارج) لم يقل ههنا فقط لان كل مركب فى الخارج مركب فى العقل (قوله اذا كان الخ) دفع بهذا التقيد استدراك قوله وانه محال بعد قوله لزم محال (قوله انما يتيم فى الماهيات المعقولة بالكنه) اى تفصيلا وكذا انما يتيم اذا كان

(وهذا)

المطاطية والالزم التداخل او وقوع الخلاء بينهما وكذا فى مقعره لانه كالمحذب فى تمام الحقيقة وقيد احتمال لان امتناع ازدياد المحذب بعدم الحيز الذى هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه **اقول** **افرقان** على وجود الافلاك التسعة **الاول** ان الافلاك باسرها شفافة اى لا لون لها لانها لو كانت ملونة لوجب الابصار عن رؤية ما وراءها لان شان الما لون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر العساد فان الكواكب قد زها تلى فيه نظرقان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتجنى فى الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا ولقاتل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التى لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضى كونها ملونة فان المرئى غير منحصر فى الملون فان كل ملون مرئى من غير عكس وله ان يقول وان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت فى غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها طاقى حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن وان كان كذلك استولى الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجازيتها واللازم باطل فالزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة معقول عليها الحرارة بالتشكيب

الذي هو شرط ازدياد الجرم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقر له في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز منقسم ودفع هذا الاحتمال بان التغيير في المقر بالزيادة والتقصان يستلزم التداخل والتخلل وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والتقصان بالتدخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا التخلل والاولى ان يقال ليست بقابلة للحركة الكمية المستترة للحركة المستقيمة قال * الثاني انه متحركة لان الاجزاء المفترضة فيها متحدة فتصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر ولا يتأتى ذلك الا بالحركة المستتيرة فتصح الحركة عليها وكل ما صحت الحركة المستتيرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالامتدادة لوجوب الاثر عند حصول المؤثر وايضا لوقوع كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غيرهم لزم الترجيح بالمرجح وهما منقوضان بالعناصر * اقول * الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا تقتضي امورا مختلفة فتصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شي من الوضع والموضع واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة فالقلة عنها جائزة وتلك القلة لا يتصور الا بالليل لان الحركة بدون الميل محال فيكون ان يكون في طباعها ميل وللميل يمكن عليها سوى الحركة المستتيرة لم يكن في طباعها الا ليل المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ ليل الطباعي من مقومات الافلاك ويمنع

جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة تقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصف الحيوان بل هو جار مجراء (واما من وجه) قسم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباعدة فاما ان يعتبر الشيء مع علة) من علة الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع ما (ليس علة ولا معلول) بالقياس اليه فان قلت تركيب الشيء مع علته يستلزم تركيب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركيب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركيب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا (والاول) وهو المعبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم فاعلة اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او) مع (القابل نحو القطوسة) وهي التقعر الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذي فيه تقعر وهو يجري مجرى الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة (والثاني) وهو من المعبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) ورازق مما اعتبر فيه الشيء مقياسا الى معلوله (والثالث) وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا (اما تشابهة)

يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس (قوله واما الناطق الخ) لان الصفة انما يقوم بالموصوف بعد تحصيله والحيوان ليس متصلا بدون الناطق (قوله بل هو جار مجراء) باعتبار اجرائه عليه وكونه محصلا له كان الصفة مخصصة للموصوف (قوله لان الماهية الحقيقية الخ) بناء على ان لا تركيب عقليا للماهية الحقيقية الا من الجنس والفصل او من متساويين (قوله واما المتباعدة فاما ان يعتبر الخ) اي تخالفا اعتبار الشيء الى آخره قوله من علة الاربع (المراد من العلة الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة ما هو داخل في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالقطوسة لما سيحكي من ان الحمل بالقياس الى الحال يشبه المادة مشابهة تامة فهي معدودة في عدادها وقس عليه حال الصورة قوله قلت معنى تركيب الشيء الخ) ليس مراده ان معنى الاخذ مع الشيء مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه والالم يخصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة بل مراده تعميم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا العموم يكفي في دفع الاستدراك كما لا يخفى في العبارة مساحبة قوله نحو العطاء قال في حواشي التجريد الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة * واعلم ان ما سوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المتبرع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان المتبرع مع الاضافة الى الفاعل هو الفائدة التي هي جزء العطاء والجزء الاخر هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس ولك ان تجعل الامثلة ما يستفاد من غير نحو لانفس المضاف اليه (قوله ان يعتبر ذلك الشيء الخ) بأن يعتبر الاضافة داخلية دون المضاف اليه كما في العطاء او يعتبر كلها داخلية كما في الافطس او يعتبر المضاف اليه داخلية فقط نحو السرير فانه عبارة عن الخشب والهبة والاضافة التي بينهما غير داخلية فيه ولظهوره لم يورد له مثالا وحيثئذ يكون معنى تركيب الشيء مع ما ليس علة ولا معلولا ان يكون فيه تركيب مع امر ليس علة اعتبرت الاضافة اليه ومعلولا كذلك سواء لم يكن علة ولا معلولا كما في العشرة او كان علة ومعلولا لكن لم يعتبر كونه مضافا اليه كما في الجسم فانه مركب من الهيولى والصورة وكل واحد منهما علة للآخرى لكن لم يعتبر فيه كون احدهما مضافا الى الاخرى وبما حررنا ظهر كون الحصريين الاقسام عقليا وانطبق الامثلة كلها مع الممثل له واندفع الشكوك التي عرضت للتأخرين (قوله وهو يجري مجرى الخ) في انه يحصل به الافطس بالفعل ومن هذا ظهر ان المراد بالعلل الاربع اعم من ان يكون حقيقة او شبهة بها (قوله نحو الخالق الخ) فانه اعتبر فيه اضافة الفاعل الى مفعوله (قوله امثالها الخ) اشارة الى ان ذلك الشيء اهم من ان يكون فاعلا او مادة او صورة او غاية (قوله واما متشابهة في الماهية) اي متفقة في الماهية النوعية

ان يكون القوم الجسم بالقوة عند حصول الجسم بالامل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق من ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجى ايضا يمتنع ادلا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الاذوميل مستقيم او ذوميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فقيما ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهو متحركة بالاستدارة وايضا ويبقى كل اجزاء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز غيره لازم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فتتحرك بالحركة المستديرة قال المص وهذا الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعاصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقاتل ان يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم الطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها متممة فلم يكن في طباعها ما يمتنع الميل المستدير قال جوامع الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة الا انهم قاله يستفيد الضوء من الشمس ويشهده تفاوت ثوره بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فعله كرة يضيء احدا وجهها ويظلم الآخر ويتحرك

في الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة (او متخالفة) في الماهية وهى (اما متميزة (عقلا) لاحسا كالجسم المركب من الهوى والصورة) فان اجزاء متخالفة في العقل دون الحس وكالعقلاء المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهوى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو (الخلقة) المركبة (من اللون والشكل) التمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البقلة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات في التقسيم (الثانى انها) اى الاجزاء (اما وجودية) ماسرها بمعنى انه لا يكون في مفهوماتها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول اما حقيقية) اى غير اضافية (كجسم) من الجسم المركب من الهوى والصورة والانسان المركب تركيبا

والتمايز بينهما بالتحصيلات فلا يكون التمايز بينهما عقلا لا العقل لا يدرك الجزئيات فلذا لم يقسمها الى ما قسم اليه المتخالفة (قوله اما متشابهة جزاؤه) اى اما متشابهة قوله نحو اجزاء العشرة وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة (مبنى على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصورى لانه حيث يكون تركيبها من العلة والمطلوب اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العدد لشي من الاجزاء وانما هي جزء صورى للمجموع بل لانه لا يكون العشرة حيث لا متشابهة الاجزاء (قوله اما متميزة الخ) لما لم يكن الخالف في الماهية مدركا الا بالعقل قدر متميزة ليصح التقسيم ومعنى التمايز العقلى ان يحكم العقل بتمايزهما في الوجود سواء كان بالضرورة او بالبرهان قوله كالجسم المركب من الهوى والصورة (فيه بحث لان هذا مركب من الشيء مع علة الصورة او من الشيء مع علة المادية فلا يكون المثال مطابقا اذا المقسم لا يمتثله فان قيل هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركيب الشيء مع احدى علة ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى علة وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهوى التى فيها الصورة التى فيها الصورة ولا الصورة التى فيها الهوى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا فحيث ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غير علة ومعلولاته ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك في الانسان والعشرة ونحوهما (قوله كالجسم المركب الخ) اى كاجزاء الجسم او من حيث انه مركب منهما قوله من الحكمة والعفة والشجاعة (قد سبق تفاسيرها في اواخر شرح الديباجة فلا نعيد (قوله خارجا اى حسا) فسر الخارج بالحس متابعة لما ذكره الامام في الباعث الشرقية وغيره من قسمة الاجزاء الى المعقولة والحسوسة قوله فان النفس الناطقة الخ) نقل من الشارح انه يمكن ان يجاب بأنه يكفى في التمايز الحسى ككون البدن محسوسا دون النفس الناطقة وقريب منه ما قال في الجواب يكفى في التمايز الحسى ان يحس احدهما مع عدم الآخر فالفرق ظاهر لان البدن بلا نفس قد يحس كفى الميث واما الهوى والصورة فلا يحس احدهما بدون الاخرى قطعاً فان قلت ما ذكره الشارح انما يرد اذا حل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حل على غيره فلا قلت ان بنى التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله وان بنى التمثيل على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هى الهيكل المخصوص فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس هى السارية في البدن سران ماء اورد في الورد لا يفيد التمايز الحسى ايضا لان الورد مجموع الماء وبحاله (قوله فان النفس الناطقة الخ) لان التمايز الحسى يقتضى ان يكون كل منهما محسوسا نقل عنه ويمكن ان يجاب عنه بأنه يكفى في التمايز الحسى كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة انتهى (قوله وان اريد الخ) اورد بطريق الاحتمال لما عرفت ان المذكور هو السابق (قوله من الاجزاء الخارجية) لتمايزها بالوجود في الخارج ولذا لا يحتمل احدهما على الآخر (قوله دون العقلية) بالمعنى المراد ههنا اعنى التمايز في العقل فقط دون الخارج بقرينة المقابلة (قوله محسوسة تبعا) فلا ينافى ذلك كون الشكل من الكيفيات المختصة بالكليات قوله والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد (وانما قال تركيبا اعتباريا لان الروح اعنى النفس الناطقة المجردة والبدن مادى فلا يحصل منهما مركب حقيقى وقد يقال لا بعد

على مركزه حركة تساوى حركة
الفلك اذا الخسوف يكذب * اقول *
واما الكواكب فهي اجسام بسيطة
شفافة كرية مركوزة في الافلاك
مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد
الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت
نوره بحسب قرينه من الشمس وبعده
عنها لا يقال فلعل القمر كرية مضيئة * احد
وجهها وبظم الوجه الاخر ويحرك
على مركزه حركة تساوى * حركة
فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع
وجهه المضيئ * بتمامه الى الشمس والمظلم
بتمامه الى انما تحرك فلك القمر تحرك
هذه الكرة ايضا حركة تساوى
حركة الفلك فيظهر لنا طرف
من الوجه المضيئ ويحول هذا القدر
مقابلة الوجه المظلم من الطرف
الاخر صا في كل يوم يزداد ظهور
الوجه المضيئ حتى يتم حركة الفلك
نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك
الكرة نصف دورة وذلك عند
الاستقبال فيظهر الوجه المضيئ
بتمامه لنا ترى بدرا واذا احتمل هذا
لم يحصل الجزم بأن نور القمر مستفاد
من الشمس لاننا نقول الخسوف يكذب
هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو
عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه
المضيئ بتمامه اليها فخلولة الارض
بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه
* قال * * واما العناصر فخفيف
مطلق وهو النارية يابسة ممتدة
بمقر فلك القمر وخفيف مضاف وهو
الهواء حار رطب بماس بمقر النار
وثقل مطلق وهو الارض بارد يابس
ومحله الوسط بحيث ينطلق مركزه
على مركز العالم وثقل مضاف وهو
الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط
بالارض الا انه لما حصل في بعض
جوانبها تلال وواد بسبب الاوضاع

اعتباريا من الروح والجسد (او اضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه
وكلاهما اضافيان (او بمتزوجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع
الحشوية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير وانه
امر نسبي لا يستقل بالمعقولة (والثاني) وهو مالا يكون باسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود
لاول له) فقد يتركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول
فان العدمات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعاً (واعلم
ان هذه الاقسام) المذكورة في هذين التقسيمين انما هي (في الماهية) على الاطلاق (اهم من ان تكون)
ماهية (حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الاموجودة)
تكون وجودية قطعاً فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية
والاضافية اذا لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اي بين اجزاء الماهية الحقيقية
(قد تنسج على بعض الوجوه) المذكورة في التقسيم الاول كالمعوم من وجهه على المشهور كالساواة على ما قبل
من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين * هو المقصد السادس الماهيات *
الممكنة (هل هي بمجولة) يجعل جاعل (ام لا فية مذاهب ثلاثة * الاول انها غير مجعولة مطلقاً) سواء كانت
بسيطة او مركبة (ادلو كانت الانسانية) مثلاً (يجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل

في ذلك كاتألف من المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولو احقها المادية جسم موجود مشار اليه
والتحقق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالآخر من حيث يقع
كل منهما عن الآخر فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية
غضبية كانت او شهوانية وتأثر البدن عن النفس مثل ان يشعر الجلد ويقف الشعر عند اشتغال
جانب الله تعالى والفكر في جبروته (قوله فان مفهوم الخ) هذا على ما هو التحقيق من ان الذات
المبهمه ليست داخلية في مفهوم المشتق وانما يذكر في تفسير معناه لبيان النسبة المعتبرة في مفهومه
(قوله ولم يتعرض الخ) اي لم يورد له مثلاً وقد مثل له صاحب المقاصد بسلب الوجود والعدم للامكان
فوله غير معقول الخ) فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدمات بأن يكون تلك العدمات اجزاء
للماهية وعدم معقولة تعلقها بالاضافة الى الوجودات لا يستلزم كون تلك الوجودات معتبرة
في الماهية بالجزئية قلت تلك العدمات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان
الثاني لم تعد وان كان الاول يدخل الاضافة قطعاً كما اشار اليه الشارح في الحاشية الصغرى وان كان
المضاف اليه خارجاً وهي المرادة بالمعنى الوجودي لا المضاف اليه (قوله فان العدمات الخ)
اي تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الكليات فالمفهوم الوجودي وهو النسبة الى الملكة ملحوظ
في التركيب من العدمات (قوله حقيقية او اعتبارية) اي منصفة بالوحدة في الخارج ومنصفة بها
في الاعتبارية كما صرح به الشارح قدس سره فيما بعد (قوله فتكون وجودية قطعاً) لان ما في مفهومه
السلب يمنع وجوده قوله اذا لم تجعل الاضافات (اي مطلقاً والا فلا امتناع في ذلك التقسيم
بناء على وجودية بعضها (قوله اذا لم تجعل الاضافات) اي مطلقاً (قوله الماهيات الممكنة الخ)
بعد اتفاق الكل على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاصل والامتناع بممكنة
اختلفوا في ان الماهيات في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه اثر
للماعل ومعنى التأثير استنباع المؤثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالمرء فيكون الوجود انتزاعياً
محضاً اليه ذهب الاشعري والاشراقون القائلون بعينية الوجود ام لا لاي الماهيات في حد ذاتها ماهيات
والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود ومعنى التأثير حمل شيء شئنا فيكون الاتصاف
بالوجود حقيقياً سواء كان موجوداً او معدوماً واليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود
هذا تحرير محل النزاع على ما هو الحق الخلق الحقيقي بالقبول (قوله مجعولة يجعل جاعل) اخساروا
هذه العبارة ولم يقولوا انها بتأثير المؤثر او بفعل الفاعل لان هذه الالفاظ شائعة الاستعمال في الوجود
(قوله اد لو كانت الانسانية الخ) تصوير للاستدلال الكلي في صورة جزئية لتوضيح وحاصله

والانصالات الفلكية سال الماء الطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة منه ليكون منشأ للنباتات ومسكناً للحيوانات ثم انما سمرها كائنة وقاسدة لان مياه بعض العيون ينجم دجراً او البحر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للأناء المبرد يصير قطراً والماء المغلي والشعلة هواء والهواء ناراً بالفتح القوى اقول واما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك من المركز ارالى المركز والاول اما ان يطلب مقر ذلك القمر او لا والاول هو الدار والدانى هو الهواء والثانى اى الذى يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز او لا والاول هو الارض والثانى هو الماء قالار خفيف مطلق حار يابس محببه اس لمقر ذلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة بحسوسة فان النار التى عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها بحسوسة فالتار الصرفة بالطريق الاولى واما يوستاف الذى يدل عليها انها مفتية للرطوبة عن مادة الجسم الجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون انشاء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لالانها يابس في نفسه او قيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل وسهلة التركله وفيه نظر لان التى تكون كذلك هى النار التى عندنا فبجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هواية لها ويحتمل ان يكون النار البسيط فيها يابس ما اذا اقتبست الى الهواء واستبدل الشيخ الرئيس في الاشارات على بوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خدت وفارقتها صفتها يكون منها اجسام صلبة ارضية

انسانية لان ما يكون اثره ليجعل يرتفع بل يرتفعه قطعاً (وسلب الشئ من نفسه محال) بدبهة (والجواب اننا لانسلم استحالة ان المعدوم) في الخارج (دائماً مسلوب عن نفسه دائماً) فاذا ارتفع الجمل في وقت اودائنا ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك محال (وانما المحال) هو الايجاب (المعدل وحاصله ان عدمه اى عدم جعل الجمل) (ترتفع الماهية) الانسانية من الخارج (راساً) وبالكيفية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لانها تنقهر) في الخارج (مع الانسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والحال هو) هذا (الثاني) الذي هو الايجاب المعدول (والاول) الذي هو السلب (مما نقول به) * المذهب (الثاني) انها بمجموله مطلقاً (اى في الجملة) (اذلوم تكن الماهية) (اى شئ من الماهيات) (بمجمولة) اصلاً (ارتفع) (بمجمولة مطلقاً) (اى بالكيفية) (لان ما فرض كونه بمجمولا من وجود او مصوفاً الماهية به) (اى بالوجود) (فهو) (ماهية في نفسه) (والمقدّر ان لا شئ من الماهيات بمجمولة فلا يكون حينئذ ماهية

انه لو كانت الماهيات في ذاتها بمجمولة لارتفعت الماهيات بالمرّة على تقدير ارتفاع الجمل ولو كان كذلك لزم ان لا يكون الماهيات في حد ذاتها ماهيات لكن التالى باطل لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى واورد عليه انه يجوز ان يكون عدم الجمل محالاً مستلزماً للحال والجواب ان عدم الجمل ليس متمماً بالذات والالتكان الجمل واجبا بالذات فتقول لو كان الجمل ممكناً بالذات لا يمكن عدمه نظراً الى ذاته ولو امكن في ذاته لما حكمنا باستلزامه المحال عند ملاحظة ذاته فقط والتالى باطل لانا اذا لاحظنا عدم الجمل مع قطع النظر عما سواه مما يوجب امتناعه او وجوب الجمل حكماً باستلزامه المحال وعلى ما ذكرنا لا يرد المناقشة المشهورة بأن عدم ملاحظة امر آخر معه لا يوجب عدمه في نفس الامر فيجوز ان يكون لزوم المحال لاجل ذلك لانه انما يرد لو اريد انه يلزمه المحال في نفس الامر لكن مرادنا اننا نحكم باستلزامه المحال فيكون متمماً بالذات (قوله فاذا ارتفع الخ) يعنى ان السند اعني قوله فان المعدوم الى آخره مذکور بطريق التنظير والمقصود انه اذا كان المعدوم في الخارج مسلوباً عن نفسه فكذلك الماهيات اذا ارتفع جعلها اى لم يتعلق الجمل بها ارتفعت بالمرّة اى لم يكن ذاتها فيصح سلبها عنها فلا يرد ان الكلام في الماهيات في حد ذاتها لاني الماهيات المعدومة فاسند المذكور لا يصلح للسندية والمراد بالخارج ههنا نفس الامر قوله ويكون صدق السالبة الخارجية الخ) قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا في كل ماهية قضية ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن لعدمه في الخارج كارجع وبالحيلة القائل بمجمولية الماهية يقول ان كون الانسانية انسانية في نفس الامر يجعل الجمل لاني كونها انسانية في الخارج به اذا ماله حينئذ الى مجمولية الهوية لان الانسان في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والثاني بمجموليته يقول لو كانت الانسانية بمجمولة لم تكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم الجمل فيثبت لاتبه الجواب بأن صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج مأمّل (قوله ويكون صدق السالبة الخارجية) لم يرد بالخارجية ماهو المتعارف بينهم اذ ليس الحكم ههنا على الافراد فضلاً عن الحقيقة بل ما يكون الخارج فيها ظرف الحكم وكما ان السالبة تكون صادقة كذلك الموجبة السالبة المحمول ادلا ايجاب فيها حقيقة بل مجرد اعتبار فلا يرد انه اذا صدق السالبة المذكورة صدق الموجبة السالبة المحمول لتلازمهما لكن صدقها محال لانه يلزم اثبات سلب الشئ لشيء (قوله لعدم الموضوع في الخارج) اى بارتفاع الموضوع اعني مفهوم الانسانية بالمرّة في نفس الامر كما ان صدق السالبة الخارجية المتعارفة يكون بعدم افراد الموضوع في الخارج (قوله هو الايجاب المعدول) فانه يقتضى وجود الموضوع فيلزم انتفاء الشئ حال ثبوته (قوله اى شئ من الماهيات) على ان اللام في الماهية لتجنس قوله فهو ايضاً ماهية في نفسه الخ) فيه بحث لان الوجود والوصفية من المعقولات الثابتة المتممة الوجود في الخارج والكلام في الممكنات

بقذفها بالكتاب الضائع قول
الاجسام الصلبة من النار بعد وجودها
ومقارنة صحتها عنها يدل على انها
يابسة وهذا انما يستقيم لتولد
الصاعدة اعني الاجسام الصلبة
الارضية التي تقذفها السحاب
من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال
في بعض اقواله ان الصاعدة
تولد من الادخنة والابخرة المنصعدة
من الارض المحتبسة في السحاب
و النار شفاقة لانها لم تكن سائرة لما
وراءها من الكواكب وايضا النار
عندنا كما كانت اقوى كان تلونها اقل
و لذلك اصول الشعلة و حث
البارقوية هي شفاقة لا يقع لها ظل
ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء
بأن يكون شاملا للهواء مشمولا لآقهر
ذلك القمر والهواء خفيف مضاف
اي نحو جهة الفوق ولا ينهي الى
مقعر فلك القمر حار رطب اما حارته
في النسبة الى الماء اما بالنسبة الى النار
فلا تكون شديدة سخرة النار والذي
يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى
الماء ان الماء يشبهه بصيرته بخارا
اذا سخن ولطف ولولم يكن اخضر
من الماء لم يكن اخضر و الطف منه
والهواء الجاور لابدانا انما نحس
برودته لانه مجتزج بالبخرة اختلطت به
من الماء و اما رطوبة الهواء وهوانه
ذو كفة يقل بسبب التشكل وتركه
بسهولة فظاهرة وهو منقول لمقعر
النار شامل للماء والارض و الارض
ثقل مطلق اي نحو نحو المركب بحيث
يكون مركزها منطبقا على مركز العالم
ناردا يابسة اما يربو سماء فظاهرة
و اما برودتها فلانها لو خلقت
وطبعاها ولم تسخن بسبب ضرب
ظهر عنها برد محسوس ومكانها
الوسط بحيث ينطبق مركزها على

الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بمجمولة يجعل الجاهل يلزم استثناء الممكن من المؤثر وذلك بما
لا يقول به ما قل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والشهور كما اورده المصنف في تحرير المسئلة ان احد
المذاهب هو ان الماهيات كلها بمجمولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لداته الى فاعل واما
المركبة فكذلك ايضا اولان اجزاءها البسيطة بمجمولة (والجواب ان المجهول هو الوجود الخاص) اي
الوجود فيه فشيء منها لا يندرج فيما قدر عدم مجموعيته ثم ان تعلق الجعل بالمتنع لا باليجاد غير
متنع فتأمل قوله هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب الخ (قيل الظاهر ان مراد المصنف ان الماهية كلها
بمجمولة كما ذكره في تحرير المسئلة ادلتنازع في ان الواجب تعالى جملا وتأثيرا في الممكن فلو لم يكن
الماهية بمجمولة ارتفع المجهول عن الماهية الممكنة لان وجوده وموصوفته ايضا ماهية والمقدر ان
الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر حيث ان ليس
بعض الماهيات بمجمولة لان قبض الايجاب الكلي الذي ادعى وهو السلب الجزئي وما ذكره انما
يتم لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان يبنى الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم تكن بمجمولة
كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية معدكونها خاصة محكمة تأمل (قوله هذا ما يقتضيه الخ) اي كون
مطلقا بمعنى في الجملة مع مخالفة لقوله مطلقا السابق وجعل المدعى موجبة جزئية ما يقتضيه تقرير
الكتاب للدليل لان ارتفاع المجهول بالكلية انما يلزم ان اولم يكن شي من الجزئيات بمجمولة وهو سائلة
كلية فكذلك يكون مستلزما لصدق الموجبة الجزئية والشهور الموافق لما حرره المصنف ان احد
المذاهب الموجبة الكلية فان روى موافقة الدليل يلزم مخالفة المشهور وان روى مخالفة المشهور
يلزم مخالفة التقرير فاحدى المخالفتين لازمة فلا ريد كان الاولى ان يحمل الشارح قدس سره قوله مطلقا على
العموم ويجعل المدعى الوجبة الكلية كما هو المشهور ويعترض على الدليل بمنع الملازمة اقول ويمكن تقرير
الكتاب بحيث يثبت الموجبة الكلية بان يقال الماهيات كلها بمجمولة لانه كلما كانت الماهية من حيث الصدق بمجمولة
كانت الماهيات كلها بمجمولة لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فظاهرة لعدم اختصاص صدقها بفردي
دون فرد و اما حقيقة المقدم فلانه لو لم تكن الماهية من حيث الصدق بمجمولة ارتفع المجهول لان كل ما فرض
انه مجعول بصدق عليه انه ماهية فتكون الماهية من حيث الصدق بمجمولة وفيه تأمل وفي افراد لفظ
الماهية اشارة الى ما ذكرنا وقيل في تقريره ان الماهيات كلها بمجمولة لان ماهية ما بمجمولة والارتفاع المجهول
بالكلية واذا كانت ماهية ما بمجمولة كانت الماهيات كلها بمجمولة لاستوائها في الامكان الذي هو علة
المجهولية ولا يخفى ما فيه اما اولان فلان الاستواء في الامكان لا يقتضي الاستواء في المجهولية لجواز كون
خصوصية البساطة مثلا مانعة كما هو مذهب التفصيل واما ثانيا فلانه بعد ادعاء ان الامكان علة
المجهولية يتم الدليل من غير حاجة الى ابيات ان ماهية ما بمجمولة كما هو الاستدلال المشهور (قوله
والممكن محتاج لداته الى فاعل) فيه ان اللازم ان يكون البسيط لذاته محتاجا الى فاعل والمدعى
ان يكون في ذاته محتاجا الى فاعل لان النزاع في ان الماهيات هل هي في نفسها محتاجة الى فاعل ام لا
فيحوز ان يكون لذاته لالمره محتاجا الى فاعل في الوجود ولا يكون محتاجا في ذاته الى شيء اصل
المصنف لاجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطان تركه واستدل بما هو المذكور في الكتاب
(قوله اولان اجزاءها الخ) ولا يعني بكون الشيء بمجمولا الاتعلق الجعل به سواء كان باعتبار ذاته
او باعتبار اجزائه (قوله والجواب الخ) حاصله مع الملازمة المدلول عليها بقوله لان كل ما فرض
بمجمولا فهو ماهية لجواز ان يكون هوية اي ماهية شخصية لماهية كلية وفيه ان النزاع في ان
الماهية بمعنى ما به الشيء هو كليا او جزئيا بمجمولة او لا في الماهية الكلية واما على ما ذكرنا من
التقرير فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على ان المجهول هوية الوجود لماهية الوجود الصادقة
عليه فضلا عن مطلق الماهية ولا يلزم من صدق شيء على شيء ان يكون ذلك بمجمولا والابلزم ان
يكون السلوب والعدمات الصادقة عليه بمجمولة قوله هو الوجود الخاص الخ (قيل يلزم ان
يكون الماهية ايضا بمجمولة لان جعل وجود العام ضروري في ضمن الخاص والجواب ان المجهولية

هو يته (لما هي الوجود) فلا يلزم من ارتفاع الجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع الجعولية رأسا واستعنا يمكن من الفاعل المؤثر المذهب (الثالث) الماهية (الركبة بجعولة بخلاف) الماهية (البسيط لان شرط الجعولية الامكان) وذلك لان الجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان (وإنه) أي الامكان (لا يعرض للبسيط فانه نسبة) بل كيفية ماضية للنسبة (لا يتصور الاين الشئ وبالسبب لا شئين فيه) فلا يتصور عروضة له (وقد اعترض) عليه (بأنه لو) صح ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا بجعولة (لانه اذا لم تكن البسائط بجعولة لم تكن المركبات بجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر) في مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصوري بجعولا لم يكن المركب ايضا بجعولا (وانه يفضى الى نفي الجعولية بالكلية) وانتم لا تقولون به (لا يقال) في دفع هذا الاعتراض (لجعولية انضمامها) أي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (او وجودها) أي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم ما ذكرناه ارتفاع الجعولية بالكلية (لا نقول ذلك) الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود (ايضاه ماهية وهي ما بسيطة فلا تكون بجعولة) على ذلك التقدير (او مركبة فيعود الكلام) فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع الجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة (والحل) هو (ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض لماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود) فالامكان يقتضي شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضة للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المباحص) التي تترافق فيها اقدام الاذهان (وان تريد ان تثبت اقدامك) في هذه المسئلة (بإشارة خفية الى تحرير محل

هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بأن البحث في الماهية من حيث هي هي لا في الماهية المخلوطة كما سيعلم من التحرير (قوله أي هو يته) أي المراد بالوجود الخاص اشخاصة لا مفهومه الكلي (قوله الماهية المركبة بجعولة) لثلا يلزم في الجعولية بالكلية ولظهور لم تعرض له قوله لا يعرض البسيط) ان قلت فعلى هذا يلزم امكان المركب من تمتعين اذ الاحتمال لعدد الواجب لذاته قلت الامتناع ايضا موع لانه كالامكان يستدعي شيئين فم يلزم امكان المركب مما ليس بممكن الا ان يقولوا امكان الجميع غير امكان الوجود والمحدود هو الثاني والمزوم في المركب عندنا هو الاول (قوله) وانه لا يعرض للبسيط) لا يخفى انه لو حل على ظاهره يلزم ان يكون البسائط واجبة فيلزم تعدد الواجب او تمتع فيلزم امتناع وجود المركب او واسطة فيلزم بطلان الحصر العقلي بين الامور الثلاثة وسأني تحقيقه في تحرير المذهب قوله لوصح ما ذكرتم) المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل الملازمة المذكورة في الشرح وقائدة ذكرها ظهور توجب الاعتراض (قوله كما مر في مباحث التعريف) ولا يمكن ههنا الفرق بالاجال والتفصيل لان ذلك انما هو باعتبار العقل وهو يكفي في تغاير التصورين في العقل بخلاف الجعولية قوله او وجودها) فيه نظر لان الوجود الجعولي يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسائط ايضا فا الفارق حيثذ ويمكن ان يجاب بالتكلف فتأمل قوله لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه الخ) ان قلت لعله يقول بجعولة هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجمل وان كانت مركبة كان الجعول هوية الهوية لانضمامية فتنتقل الكلام اليها فيسلسل بمعنى انه لا يمتنع الى حد يمكن نعلق الجمل به قوله والاعتراض المذكور معارضة) لانقض اجالي كاديب اليه الشارح الابهرى اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات كما نقل من الشارح وفيه تأمل لان القرض الاجالي على وجهين الاول جريان الدليل في موضع مع تخلف الحكم عنه الثاني استلزام تمامه محذورا والحق ههنا هو الاول لا الثاني فليتأمل (قوله والاعتراض المذكور معارضة وليس نقضا اجاليا على ما توهم اذ الدليل المذكور لعدم جعولية البسائط لا يجري في المركبات ولا يستلزم محالا انما المستلزم للمحال هو المدعى اعني عدم جعولية البسائط فيكون الاعتراض المذكور مثبتا لقص المدعى فيكون معارضة (قوله والحل ان البسيط الخ) لا يخفى ان اللازم منه ان يكون البسيط بجعولا باعتبار الوجود ولا نزاع فيه (قوله بإشارة خفية الخ) وهو ما اشار اليه بقوله الى ما ينسالى

التزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التقرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية (الممكنة) قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض (مع) اي الامور التي تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي) اي (مع) قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك الحقوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لطلق الوجود عيانا وجدت الماهية كانت متصفة به (ودلك

المعتزلة فانه اشارة الى تحرير معنى يمكن التزاع فيه وامامنا فيه فهو بيان لمنشأ المذاهب الثلاثة وانها كلها حقة (قوله لما قسموا الوجود الخ) واما النافون للوجود الذهني فيقولون ان كل ما يعرض للشيء قائما يعرض له في الخارج ونفس الامر والمعدوم مطلوب عنه كل شيء حتى نفسه الان من العوارض ما يعرضه بشرط الوجود وهو عوارض الهوية ومنها ما يعرضه في الوجود وهو عوارض الماهية وعوارض الوجود اذهني داخلة عندهم في عوارض الماهية فلا يرد ما قبل انه يلزمهم ان لا يقولوا بنحو الداتية والعربية والكلية والجبرية ولا شك ان انكارها مكابرة (قوله وجعلوا) اي اعتقدوا كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن (قوله الماهية الممكنة قابلة لهما) واما المتمسكات فلم يدم قبوله الوجود الخارجي لا يكون له الا العوارض الخارجية واما العوارض التي يلحقها في الذهن فباعتبار انه من حيث الوجود الذهني يمكن ان يميز ان يحصل فيه وان لا يحصل (قوله ولرفعهما) انما اعتبر قبولها لرفع الوجودين ليظهر اختصاص بعض العوارض بالوجود الخارجي وبعضها بالوجود الذهني (قوله اي الامور التي تعرض الخ) اي ليس المراد بالعوارض الخارج المحمول بل ما يعرضه ويلحقه ثم ان اريد بعروضها لا مية انها كافية في عروضها بعد لوجود كان هذا الاقسام هو ازم واليه يشير عبارة المصنف حيث فرق بين عوارض الماهية وبين عوارض الوجود بأنه لو فرض انخلو عنها لم يكن الماهية تلك الماهية بخلاف عوارض الوجود وسيصرح به الشارح قدس سره ايضا فيما بعد بقوله لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي هي الخ وان اريد به انها تعرض الماهية ولو لمدخلية امر آخر كان كل واحد من الاقسام الثلاثة منقسما الى اللازم والمفارق وهو ظاهر لجواز ان يكون العروض في الوجود الخارجي والذهني او كليهما مشروطا بأمر متفك عن الماهية وقوله فأبنا وجدت الخ لا يقتضي انحصار عوارض الماهية في اللازمة على ما فهم لان شمول الامكنة لا يقتضي شمول الازمنة وعلم ان الحصر بين الاقسام الثلاثة على لان العروض لا يمكن بدون وجود العروض فأما ان يكون في الوجود الخارجي فقط او في الذهني فقط او فيهما واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجود بن معا او كأن يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما لا باعتبار مطلق الوجود وهم متشاؤهم عدم التدبر والانتفات الى ما يؤهم ظاهر العبارة (قوله اي مع قطع النظر الخ) المقصود من التفسير دفع ما يرد من انه قد مر ان الماهية من حيث هي هي ليست الا الماهية فكيف يمكن لحق شيء لها وحاصله انه ليس المراد بالماهية من حيث هي هي الماهية مع قطع النظر عما عداها حتى من هذه الحلية بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ولما كان هذا القدر كافيا في الدفع اكتفى المصنف عليه واحال قطع النظر عن الوجود الذهني على المقابلة وزاده الشارح قدس سره تصريحاً بما علم من المقابلة قوله بل لطلق الوجود (اي بل المدخل له ويؤيده ما قبل اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان الماهية لا يوجه من الوحوه لا يتصف بدوت شيء له فليس معنى لارم الماهية انها متصفة به سواء وجدت بأحد الوجودين او لا بل معناه انها انما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل مقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها قيل وفيه بحث لان ما مع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان ما يساوي العلة لا يتفك عنها ولا دخله في العلية الا يرى ان الصورة الشخصية علة للشخص الهولي مع كون الهولي علة للشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم اتصاف الماهية بالتنصاف بلوازمها عن الوجود مدخلية في العلية والاقتضاء اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع

(كالتوجية)

تلك الاجزاء اذ اثار حدوث الندي بعد تقيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص بما كان قبلها واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعداهما عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء جريانا صالحا للمشاهدة تكذبه فلم يصير الهواء ماء بل حصل الندي الذي يركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يصير تكفيه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفها ويحفظه بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة امن من هذه المائعات قالاه المذكور لشدة تبرده يشد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهرة عن برودته الشديدة سرعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ما اما اذا انتهى منه واتصل الهواء بالسطح طاد الى فسادهم وكان انقلاب الماء هواءاً ان الماء الغلي يتحلل منه الانبجرة بحيث يلطف بالكيف وكان انقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواءاً فان النار المفصلة عن الشعلة لو بقيت لاحتقت ما يقام على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواءاً وكان انقلاب الهواء نارا بالنفخ القوى فانه عند الحماح النفخ القوى على الكبير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجدي يصير الهواء الذي في الكبير نارا يشاهد ذلك من مباشره ولما تبين الانقلاب بغير وسط يعلم امكان

كالوجبة للاربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة ومارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن (فلو فرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غير زوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي الزوايا المثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم تكن بين الثبوت لها كالوجبة للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا (وقسم) آخر (يلحق الوجود اى الهويات الخارجية) لا لماهية من حيث هي (نحو التناهي والحدوث للجسم فانه) اى نحو ماد كـ (لا يلزم ماهيته) اى ماهية الجسم من حيث هي (بل وجوده) الخارجى (فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضا في نفسه ولا متصورا لجسم غير جسم) كما انه في ذلك في تصور اربعة غير زوج (وقسم) ثالث (يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن) فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضة للماهية فلا يحدى به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى

النظر عن الوجود لان هذا الانصاف حيث لم يقتضى الذات وانت خبير بأن الاقتضاء امر بثبوت

فالاتصاف به يقتضى احد الوجودين وبه يتم الكلام فتأمل (قوله بل لمطلق الوجود) اى بل المدخل في ذلك لمطلق الوجود اى وجود كان كابدل عليه قول الشارح قدس سره سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن وصرح به في شرح التبريد وليس المراد به مفهوم الوجود ولا الوجود من غير اعتبار خصوصية معه حتى لا ينحصر القسم في تدبره ثم اعلم انه ان اريد بمدخلية الوجود المطلق او الخارجى او الذهني في العروض ان يكون ذلك شرطا فيه فالوجود المطلق وكذا الخارجى والذهني خارج من الاقسام الثلاثة اذ قيام الوجود انما هو بالماهية من حيث هي على ما نص عليه في التبريد وغيره لا بشرط الوجود والازم تقدم الوجود على الوجود وان اريد به ان يكون ظرفا له ومصححا لعروضه فالوجود ادخل في القسم الثالث لان الاتصاف بالوجود وان لم يستند حيث تقدم العروض بالوجود لكنه يقتضى ان لا يكون العروض مخلوطا بذلك العارض في ذلك الطرف وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود الذهني مخلوطة به بحسب نفس الامر لكنه لم يقل ان يأخذها غير مخلوطة بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى من هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء الوجود في نفس الامر كذا افاده المحقق الدوائى وهذا على ما اختاره من ان ثبوت الشئ لشيئ مستلزم لثبوت الثبوت له واما على ما هو المشهور من الفرعية فنقول اتصاف الماهية بالوجود ايس اتصافا حقيقيا فان زيادة الوجود خارجيا كان اودهنيا انما هو في التصور فهو انتزاعى محض فاذا لاحظها العقل وانتزع منها الوجود ووصفها به كان ذلك فرعا لخصولها في الذهن بوجود هو نفسها ثم اذا لاحظها مرة ثانية وانتزع منها وجودا ذهنيا ووصفها به كان ذلك فرعا لخصولها في الذهن مرة ثالثة بوجود هو نفسها وهكذا وليس هذه الملاحظة والاتفات لازمة لنفس فيقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة وهذا تحقيق ما ذكره صاحب التبريد من ان الوجود من العقولات الثانية وبما حررنا لك بدفع الشكوك التي عرضت لناظرين في هذا المقام لا تطول الكلام بذكرها ودفعها فانك بعد الاطاعة بما ذكرنا يظهر لك جلية الحال من غير حاجة الى القيل والقال (قوله لا لماهية من حيث هي) تأ كيد لدفع ما يترأى من ظاهر العبارة من انها ليست مارضة للماهيات اصلا قوله وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن الظاهر ان التناقض آت في لواحق الوجود الذهني ايضا قوله فلا يحدى به امر في الخارج) اى لا يطابقه على ما مر من تفسير المطابقة مرانه لو فرض الحاصل في الذهن متصفا بالعوارض الخارجية كان عين ذلك الامر ولو فرض ذلك الامر الخارجى حاصلا في العقل معرى عنها كان عين تلك الصورة فلا يرد ما قيل ان الوجود الخارجى وكذا المطلق يحدى بهما امر في الخارج على رأى الحكماء اعنى ذاته تعالى لكون وجوده عين ذاته فلا يكونان من العقولات الثانية قوله هو المسمى بالعقولات الثانية) ان قلت الامكان من العقولات الثانية مع انه لازم للماهية

الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهوى مشتركة قال واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامرجة مختلفة معدة لخلق متخالفة وهى المعادن والنبات والحيوان والزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تعاضل البسائط بأن يتصغر اجزائها بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر فتحدث كيفية متوسطة باقول واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامرجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهى المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقرار والزاج هو المصدر لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلاثة ذو صورة لانفسها لا يسمى معدنيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للثلث لاحس ولا حركة ارادة لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للثلث وحساسه متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كالآلات اول فان الكمال ينقسم الى نوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل في المادة الى غير نوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض لنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كالآلات مختلفة الانوار ويصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدن من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاث جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان

بالمعولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) المعارضة للشيء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولة انما تلحق الهوية لا الماهية) اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي (فلو تصور) مثلا (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لانسانا) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعني هؤلاء النافين (بالمجعولة الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لا مريبة فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولة الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا موجدًا او جزءًا مقوما (انها) اي المجعولة بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخلة في قوامها (يلحقها لنفس مفهومها) من حيث هو هو (قطعاً) فأبنا وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشركنا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقاً) سواء كانت مركبة او بسيطة (وقد ارادوا عروض المجعولة لها في الجملة) اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اهم من ان يكون عروضه

كاسمى قلت معناه انه لازم لموصوفه الذي هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي وتلك القابلية والحقيقة لا تعرض للاحتياج الوجود الذهني فان قلت امكان الوجود في الذهن ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهني والاتسلسل الوجودات الذهنية وليست اعتبارية صرفة حتى يلتزم قلت سق الكلام فيه في بحث الوجود فليذكر (قوله فلو تصور الخ) الفاء للتعليل او للتفريع فنبهوا على الفرق بين الزوجية والمجعولة والى تطبيق الدليل المذكور سابقا لعدم المجعولة على هذا المعنى بان يراد انه لو كانت الانسانية متلبسة بالجل في نفسها لم يكن الانسانية عند عدم اعتبار جعل الجاهل معها انسانية والتالى باطل لان الانسانية انسانية اعتبارية الجاهل اولاً (قوله وارادوا الخ) اي المجعولة المترتبة على الاحتياج الى الموجد وكذلك الكلام فيما سأتى لانه الاحتياج بطريق التسامح بذكر السبب وارادة السبب على ما فهم لان الاحتياج الى الموجد متقدم على الاتحاد المتقدم على الوجود فكيف يكون من عوارض الوجود الخارجي بل هو من عوارض الوجود الذهني فان الماهية الممكنة الموجودة اذا حصلت في العقل انتزعت منها الامكان والاحتياج وكونها موجودة والوجود بخلاف المجعولة فانها متأخرة عن وجودها دليل صحة دخول الفاء بأن يقال الماهية امكنت فاحتاجت فأوجدت فوجدت فصارت مجعولة قوله بالمجعولة الاحتياج الى الفاعل) لظاهر ان المجعولة هي الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدئية نصوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلاثة يدل على ان العوارض المذكورة ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقاً او بخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي اي عارضا باعتباره وبعده محل تأمل وان اراد ان الموصوف به امر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود الخارجي من هذا القسم لامن القسم الثالث اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتأمل لجوابه (قوله سواء كان الخ) هذا التعميم بالنظر الى الواقع لثبوت الاحتياج الى الموجد لجميع الممكنات لانها ممدخلة في كون المركبة مجعولة دون البسيط اذ ثبوت الفرق بثبوت الاحتياج الى الاجزاء المركبة دون البسيط (قوله من وجودها) اي خصوصية وجودها الخارجي والذهني (قوله وارادوا) تطبيق لدليهم على هذا المعنى (قوله ان الاحتياج العارض الخ) اي الامكان الذي هو سبب الاحتياج العارض المذكور لان الامكان ليس نفس الاحتياج بل هو محجوج (قوله اي ارادوا الخ)

(لنفس)

من الانواع ولامن الاصناف ولامن الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهولي ولا بسبب الجمعية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ الفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الساديات فهو اذا بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهولي هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون سهلاً لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والا مزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انقلاب العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معددة تخلق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان تصغر اجزاؤها فيشتغل فيستحيل في كفياتها التضادة المتباعدة عن قواها بان يعمل كل بكيفية في مادة الاخرى بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخرى فيستحيل في كفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطاً ما ولم يفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث يقل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لم يكن ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى آخر غالباً مغلوباً وما عاوان كان فعله في الاخر متقدماً عليه لم يكن الاخر المغلوب غالباً عليه

وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل كل منهما في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشئ في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمفعول المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم محال وقوله التشابه اى تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اى الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العناصر قال **الاربع** في حدودها الاجسام محدثة بذواتها وقال ارسطو الاطلاق قديمة بذواتها وصفاتها العينية سوى الاوضاع والحركات والعناصر بموادها وصورها الجمعية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا في تلك الدورات فقل كالاصل جوهرية فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة فتدابت فصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتشيف والثار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان النار وقيل ذلك كان ارضا فحصل الباقي بالتلطيف

لنفس الماهية اولا لوجود اعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لاشك فيه (وان ما قلنا) عطف على ان هذه المسئلة اى واعلم ان ما قلنا (لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها) وثبوتها (في الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة (الا ما ينسب الى المعتزلة) من ان المدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ماحرره المصنف وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية اعم من لوازمها من حيث هي اومن لوازم وجودها الخارجى او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس تخصيص هذا البحث بالمجعولة كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولة بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به ينسب او غير ينسب وان فسر المجعولة بأنها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقيد تكلفا وابتعد من ذلك ما قلناه الامام الرازى من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولة ليست نفس الماهية ولا داخله فيها على قياس ما قبل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد

ممكنة في دليلهم المشهور لانها ممكنة اعم من الامكان بالقياس الى الوجود والجزء وكذا فاعل اعم من فاعل الماهية والوجود ولو حل قولهم صلى الله عليه وسلم ارادوا عروض المجعولة لها باعتبار الوجود يصح ذلك القول وانطبق الدليل من غير تكلف الا ان المصنف راعى الخلق المجعولة وعدم الاحتياج الى التخصيص (قوله كما يتبادر الخ) بناء على ان المتبادر منه نفى الاتصاف بالمجعولة وهو الاستغناء عن الموجد (قوله من ان المدومات الممكنة ذوات متقررة الخ) بناء على جعلهم التقرير اعم من الوجود فاذا حل الخلاف المذكور على هذا المعنى كان النزاع معنويا لكنه بعيد ادخاله المذكور واقع بين الحكماء النافين لتقرر المدومات (قوله هذا تقرير الخ) خلاصته ان النزاع بينهم لفظي (قوله لان البحث الخ) ولانه يستلزم استمرار جواهر الفضلاء على النزاع اللفظي (قوله سواء كان اتصافها الخ) بناء على الاختلاف في ان قولهم كل ممكن محتاج الى موجد بديهية او نظرية كاسيأتى وفيه اشارة الى الرد على ما ذكره المصنف بقوله فلو تصور انسان غير مجعول الخ بأن اللازم منه ان لا يكون مجعولة بينة الشبهة ولا يلزم منه ان لا يكون لازمة له كما يلزم من تصور المثلث بدون تساوى الزوايا ان لا يكون التساوى لازما له في نفس الامر اقله كان الكلام صحيحا) لا يخفى ان المقولات الثانية ما يكون ذهن طرفا للاتصاف به سواء كان ذلك المفهوم مقيدا بالخارج او بالذهن او لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان والحقيقة منها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجى او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجى منها والظاهر ان المجعولة بحسب الوجود الخارجى من المقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بأن الامكان علة الحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجى فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا كذا افاده المحقق الدواني والجواب ان ذلك انما يرد لو اريد بالمجعولة نفس الاحتياج على ما فهمه ظاهر العبارة اما اذا اريد بها المجعولة المسببة عن الاحتياج كما مر تقريره فظاهر ان الاتصاف بها بحسب الوجود الخارجى (قوله والتقيد تكلفا) اذ لا فائدة له وهذا كما قال الزوجية الخارجية ليست لازمة لماهية الاربعة بل لموهبتها لاعداد القرينة على التقيد حتى يرد ان كون المتبادر من الوجود الوجود الخارجى قرينة على التقيد المذكور فلا تكلف فيه قوله ان المجعولة ليست نفس الماهية الخ فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل حينئذ على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هي غير مجعولة ايضا على معنى ان اللازم المجعولة ليست نفسها ولا داخله فيها ووجه الاعدية مع استوائهما في انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولة انه على هذا كان معلوما في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا كما هو دأبهم (قوله ان معنى قولهم الخ) يعنى ان معنى قولهم انها مجعولة ظاهر

انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا تأثير مؤثر فالتك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهومها سواها لم يعقل هناك جعل اذلا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موحدة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينزاع فيه ولا منساقاة بين نفي المجعولة عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولويين اثباتها لها بما يبينه انما انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولة مطلقا وبثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا جلا على ماصورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون اليسائما فان ارادوا بالمجعولة احد الممتنعين فالفرق باطل لان المجعولة بمعنى جعل الماهيات تلك الماهية متفية عنهما وما وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر

وهو الاحتياج الى الموجد لا يحتاج الى التعرض ومعنى قولهم الماهيات غير مجعولة انها ليست نفسها ولاجزءها وانما كان ابعاد لا شراكة مع مقاله المصنف في انه ليس لتخصيص كثير فائدة يرد عليه ان هذا الحكم قد علم من قولهم وهي مغايرة لما عداها بأبلغ بيان فالتعرض له مستدرك ولانه لا وجه حيثلذ للذهب التفصيل وماتيل من انه على هذا ينبغي ان يجعل قولهم غير مجعولة على السلب ففيه انه على جميع الوجوه المذكورة مجعولة على السلب كما لا ينبغي (قوله ولا تأثير مؤثر) اشار بالعطف الى ان النزاع ليس في الجعل القوي فانه يستعمل بمعنى الخلق والسيرورة والتصيير ومعنى طفق (قوله ادلا مغايرة الخ) فيه بحث لان هذا انما يفيد عدم تعلق الجعل بالسواد بمعنى جعل شئ شيئا ولا يشيد نفي تعلق الجعل به بأن يكون نفسه ار التامل وتابا للجعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر لاماية اذ الى الوهم اعني ايجاد الاثر (قوله وكذا الخ) هذه المقدمة لا دخل لها في بيان انها ليست بمجعولة بل توطئة لبيان معنى الجعل ودفع لما مر من انه اذا لم يكن ماهية ما مجعولة انثى المجعولة بالكلية لان كل ما فرض تعلق الجعل به من الوجود والموصوفية فهو ماهية في نفسه (قوله بمعنى جعل الوجود وجودا) وكذا جعل الاتصاف اتصافا (قوله بل تأثير الخ) فالأثر هي الماهية باعتبار الوجود في تصور توسط الجعل بينهما بأن يقال جعل الماهية موجودة وليس الاثر الاتصاف حتى يرد انكم قد اعترقم بكون الاتصاف اثر الفاعل بنفسه فلم لا تقولون الماهيات كلها كذلك وان الاثر هو الامر الخارجى والاتصاف ليس كذلك (قوله لا بمعنى انه يجعل الخ) فان الاتصاف انما يكون موجودا اذا كان الخارج ظرفا لوجوده وفيما نحن فيه الخارج ظرف لنفسه (قوله فان الصباغ الخ) تصور للعقول بالمحسوس ايضا حده (قوله وهذا المعنى الخ) فيه بحث لان ما ذكره انما يصح اذا كان الاتصاف بالوجود حقيقيا بأن يكون الوجود امرا زائدا على الماهية يتصف الماهية به سواء كان الوجود موجودا بنفسه او معدوما وقد عرفت بطلانه بناء على ما هو المشهور من ان ثبوت شئ لشيء فرع لثبوت المثبت له الا ان يقال باستثناء الوجود عنه كاذب اليه الامام او يقال بالاستلزام دون الفرعية كاذب اليه لتحقيق الدواني اما اذا كان انتزاعيا محضا ولا يكون في الخارج الا الماهية فلا معنى لقوله انه يجعلها متصفة بالوجود (قوله كلاهما صحيح اذا جلا على ماصورناه) يعنى ان النزاع لفظي وانت قد عرفت حال ماصورناه والصواب ماصورناه في صدر المبحث من ان النزاع معنوي والخلاف في ان الماهيات نفسها اثر الفاعل وكون الماهية موجودة امر انتزاعي محض او ان الماهيات انفسها ماهيات وتأثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود قالة ثلثون بعينية الوجود قائلون بالاول والقائلون بزيادته يقولون بالثاني وهذا مادكره المحقق الدواني في تصانيفه وبينه بيانا شافيا واختاره شارح حكمة العين في منيائه واشار اليه الشارح قدس سره في حواشيه في نفي شئ وهو ان مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات في مرتبة

وقيل كان هواء وقيل نار وتكونت الباقي بالكثيف والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صفارا من كل جنس متفرقة متحركة فهما مجتمع منها اجزاء متماثلة التامة والتصقت وصارت جسما وقيل كان نفسا وهوى فتعشقت عليها وتعلقت بها وصارت تعلقها سببا لحدوث اجزاء العالم وقيل كانت وحدات قصارت ذات اوضاع وتكونت نقاط ثم ابتلغت قصارت اجساما وتوقف جالتيوس في الكل * اقول * المبحث الرابع في حدوث الاجسام * اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة لانه امان ان يكون محدث الذات والصفات * او قديم الذات والصفات * او قديم الذات محدث الصفات * او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به ما قبل واما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكل منها قوم * اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والجوس قائم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها * واما الثاني فهو قول ارسطا طاليس واثا وفرسطس وثاسطيوس وبوقلس ومن المتأخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا قائم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاضاع فان كل واحد منها حادث مسبوق باخر لا الى اول لها والناصر قديمة بموادها بحسب تخصصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بنسبها الى كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها * واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطا طاليس كثاليس وانكساغورس

من كلامهم ان الماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو المركب يتشارك في ثبوت الجمولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفى الجمولية بحسب الماهية ويتميز ان المركب بمجموع في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلارية **القص** السابغ المركب امادات **ك** ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر) منها (والا) اي وان لم يقم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل من الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة) وحدة حقيقية لما سيأتي في الموضع التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والآخر لا يمكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثاني) اي المركب الذي العلم بميزة متكررة من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اتر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكثر والتعدد بسبب العلم فيكون انفسها بمجمولة بالجعل العلى وان لم تكن بمجمولة بالجعل الخارجى ونم ما قاله المصنف ان هذه المسئلة من المداحض (قوله المركب) اي الحقيقى وهو ما لا يكون تركيبه بحسب اعتبار المعتبر وذلك يستلزم كونه موصوفا بالوحدة في الخارج اي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان تركيبه من الاجزاء الخارجية او من الاجزاء المحمولة عند من يرى انها مغايرة للمركب ماهية قوله كان هذا ايضا صوابا بلارية) واما قولهم ان الامكان لا يعرض البسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والمنتهى ايضا ولو صح نفى هذا الامكان عن البسيط لانتفى عنه الوجود والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في ذاته كافي المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه البعد الذى كان قدهرب عنه اذ يحصل ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركبة دون البسيطة فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية ولك ان تقول البعد المهروب عنه هو القول بأن تراخ الفرق الثالث في كون الجمولية من لوازم الماهية او احد الموجودين اي ان يكون المحفوظ في عنوان البحث هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم ماهية المركب دون البسيط على قول الفقرة الثالثة لايس من البعد المهروب عنه فتأمل قوله المركب امادات الخ) خص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه (قوله ان كان قائما بنفسه) معنى القيام بنفسه ان لا يحتاج في وجوده الى محل يقو به كالجسم المركب من الهوى والصورة وكالسير على تقدير تركبه من الخشب والهيشة فمعنى القيام بغيره ان يحتاج اليه فالمركب القائم بغيره لا يكون الا عرضا و صفة ادليس لنا جوهر مركب يكون حالا في محل فالمركب منحصرفى الذات والصفة واما البسيط فهو منحصرفىها اذ منه ما هو محتاج الى محل يقوم وليس بصفة كالصورة الجسمية والتوصية الشخصية ين على تقدير ان لا يكون الجوهر جنسا ثم البسيط منحصرفىما يقوم بنفسه وفيما يقوم بغيره كما وقع في التجريد فتدبر فانه فتدبر الناظرون في هذا المقام (قوله يقوم بعض اجزائه ببعض آخر) اراد البعض الآخر ما عدا الجزء القائم سواء كان واجدا او متعددا محتاجا لبعض ذلك المتعدد الى بعض آخر او لا كالصور النوعية للمركب من العناصر فبمع المركب من جزئين فصاعدا (قوله اي وان لم يقم بعض اجزائه ببعض) بل كان كل من البعض موجودا برأيه غير حال في الآخر فيستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده ولا يكون الماهية التى اعتبر تركيبها منهما موصوفة بالوحدة الحقيقية اي الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر (قوله فسحق هذا المقصد الخ) انما قال حق لانه يجوز بناء المسئلة على المبادئ المسئلة الملية في موضع آخر لكن حق التعاليم يقتضى التقديم اذا كان يمكن تقديمه كما فيما نحن فيه لئلا ينتظر العلم (قوله على ان الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليه بقوله والا استغنى كل من الآخر مستقندا بان انتفاء القيام الذى هو اخص لا يستلزم انتفاء الاحتياج الذى هو اعم (قوله والا لم يكن الخ) لانه لا يجوز ان يكون كل منهما قائما بالآخر اي حالاه فيكون الجزء الذى قام به الآخر قائما بالثالث

وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثوية كالماتوية والد بضائية والمر قيوية والماهية قائم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه المالم لا نه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والسماء تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس اخذه من التوربة لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهره انظر اليه نظرا لهية ذابت اجزائه فصارت مائهم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها الجبال نقل صاحب الملل والنقل عن ثا ليس الملقى انه قال ان المبدأ الاول ابداع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذى في العنصر الاول فحل الصور ومنع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم لعلى والعالم الحسى الا فى ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة ان صور المعدومات فى ذات المبدء الاول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته مزمع بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدء الاول هو الماء ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من وجوده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والا بخرة تكونت السماء ومن الاشتغال الحاصل

هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب واجزائه (فاما ان يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث) ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه) اى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التى هى الجزء القائم به ابتداء هو المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كان اجناسا او فصولا او غيرها رادعنا انهم اشاروا كذا لغيرها (في ذاتي) اى امر غير خارج عنها (ومختلفة) لذلك الغير (في ذاتي) المعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لابان يشتركا) اى يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لابان يشتركا (في ذاتي ويختلفا يعارض) ثبوتى (اوسلب) اى طارضى سلبى (لجواز كونه) اى كون ذلك

فلا يكون المركب قائما بنفسه (قوله يقوم بثالث) لامتناع قيامه بجزئيه (قوله فاما ان يقوم اجزاؤه الخ) اى على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض قوله لكن يكون قيام بعضها به شرطا الخ (لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية فاعتبر الوجود المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك بمنوع لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر (قوله حتى يتصور الخ) واما البلية المركبة من السواد والبياض مع عدم اشتراط قيام احدهما بمجمله فتركيبه اعتبارى وفي الخارج بينهما التجاور (قوله او يقوم جزء منه الخ) اى على تقدير جواز قيام العرض بالعرض (قوله مركبة) اى تركيبا حقيقيا بكون بسببه المركب مو صوفا بالوحدة قوله سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرها (اى سواء كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرها بأن يكون ما به الاشتراك فضلا بعيدا وما به الامتياز فضلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس لا وحل الغير على الاجزاء الخارجية او الثمين بأياه السابق (قوله او غيرها) اى الا اجزاء الغير المحمولة (قوله اذ اعلم الخ) وفيه اشارة الى ان تركيب الماهية من امرين متساويين في الصدق وفي التحقيق مجرد احتمال عقلى لا طريق لثبات العلم به قوله اى امر غير خارج) انما نفس الذاتى بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة في ذاتي آخر وايضا لم يستقم حينئذ قوله لابان يشتركا في ذاتي الى آخره (قوله امر) اى سواء كان محمولا او غير محمول (قوله غير خارج) لم يفسر الذاتى بالامر الداخلى لانه لا يحتاج في العلم بتركيب الماهية حينئذ الى العلم بمشاركة الغير فيه وبمخالفته في آخر وايضا لم يصح قوله لابان يشتركا في ذاتي الخ (قوله لابان يشتركا الخ) بيان للجزء السلبى القاصر الذى يدل عليه انما وحاصله ان الاشتراك في ذاتي بالمعنى المذكور فقط او المخالفة فيه او الاشتراك في العرضى فقط او الاختلاف فيه فقط لا يدل على التركيب والبساطة اصلا وهو ظاهر فنى احتمالات احدها الاشتراك في ذاتي والمخالفة في آخر وهذا يدل على التركيب وتاثيرها الاشتراك في ذاتي والمخالفة في عرضي وثالثها الاشتراك في عرضي والاختلاف في ذاتي ورابعها الاشتراك في عرضي والاختلاف في عرضي آخر وشئ منها لا يدل على التركيب والمصنف ترك الرابع لظهوره فقوله لا بأن يشتركا اى بان يعلم اشتراكهما (قوله اى يحكم الخ) اشارة الى ان قوله لابان يشتركا معطوف على ما قبله بحسب المعنى قوله لجواز كونه تمام ماهيتهما (الكلام في مشاركة الماهية لغير فالغير ان اما الماهية ان فلا يتصور كون الذاتى تمام ماهيتهما اذ لا يتصور الغيرية به حينئذ اللهم الا ان يراد ما به الغير بحسب الاعتبار واما الفردان والفرد مركب لاحاله ولت ان تمتع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان الواجب تعالى تشخصا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل في هويته تعالى وان سلم اللزوم قلنا انا نختار الثاني ونقول المراد كون الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لا يدخل فيها التبعيات بل يقى ان الفرد ليس بماهية والكلام في الماهية وجوابه ان الضمير في قوله انها مشاركة لغيرها ونظاؤها لماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وهى اعم من الكل والجرى وان كان المراد بالذات والعرضى ما هو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية (قوله تمام ماهيتهما)

(الذاتى)

من الاثر تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران السبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ناليس الملقى انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعنى ما نقل عن التنويرية وقال آخرون كان الاصل ارضا فحصل البساقى من الارض بالتلطيف وزعم انكسما ليس انه الهواء وتكون من لطافته النار ومن كسافته الارض والماء وزعم ابرقليس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسما من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والثار عنه بالتلطيف والارض بالتكثيف وعن انكسافورس انه الخليط الذى لانهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فبها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التامة وصارت جميعا وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذيقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للتمصع الوهمية دون الانصكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك هذا الوجه هذا العالم على هذا الشكل فسدت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ثم وزعت التنويرية ان اصل العالم النور والظلمة والفرقة النائية

الذين قالوا اصل العالم ليس بجم
هم فربان الفرقة الاولى الخرافية
وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة
البارى والنفس والهوى والدهر
والخلاء فقالوا البارى تعالى تام العلم
والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة
ويفيض عنه العقل كفيض النور
عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء
علمًا تامًا واما النفس فانه يفيض عنه
الحياة فيفيض النور عن الشمس لكنها
جاهلة لا يعلم الاشياء مالم تمارسها
وكان البارى تعالى عالما بان النفس
تستعمل الى التعلق بالهوى وتعتشها
وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة
الاجسام وتلصق نفسها ولما كان
من سوس البارى تعالى الحكمة
التامة حسد الى الهوى بعد تعلق
النفس بها فركبها ضروريًا من التراكيب
مثل العموات والعناصر وركب اجسام
الحيوانات على الوجه الاكمل والذى
بقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن
ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس
عقلا وادراكا وصار ذلك سببا
لذكرها عالمها وسببا لعلها بانها مدت
في العالم الهوى لاني لم تنفك عن الالام
واذا عرفت النفس ذلك وعرفت
انها في عالمها الذات الخالية عن
الالام اشتاقت الى ذلك العام وخرجت
بعد المفارقة وبقيت هناك ابدا لا يباد
في نهاية البهجة والسعادة والفرقة
الثانية اصحاب فيثا غورس وهم
الذين قالوا المبادئ هي الاصداد
المتولدة عن الوحدات قالوا الان
قوام المركبات بالاسائط وهى امور
كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك
الامور اما ان يكون لها ماهيات وراه
كونها وحدات ولا تكون فان كان
الاول كانت مركبة لان هناك تلك
الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا

الذاتى اعنى ما ليس يعرضى (تمام ماهيتهما كافراده البسيط) الذى هو طبيعة نوعية
فان افرادها (تختلف بالتعينات) التى هى امور عارضة مع ان الماهية واحدة لتركيب فيها
وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه
الا لثبوت فقط ولما هيات امر وراه وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود (ولابان يختلفا في ذاتى مع
الاشتراك في عارض) ثبوتى (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضى التركيب (اذ البسيط قد يستلزم ان
صفة ثبوتية اوسلبية) ويمتازان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شئ منهما (واعلم ان المشتركين في ذاتى
اذا اختلفا في لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى انهية) لا يستند
الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد ان يستند الى شئ آخر معتبر في الماهية غير مشترك
فيتركيب فهذا القسم مستثنى من قوله لا بان يشترك في ذاتى ويختلفا يعارض اوسلب واما الاشتراك
في عارض ثبوتى اوسلب والاختلاف في عارض آخر ثبوتى اوسلبى فظاهر انه لا يقتضى تركيبا
اصلا المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض
اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالجزر

الضمير راجع الى ما يرجع اليه ضمير مشترك اعنى الماهية والغير فيصير المعنى تمام ماهية الماهية والغير فالمراد
بالمهية المضافة المعنى المنطوق المختص بالكلية بشرينة لفظ تمام وبالمضاف اليها ما به الشئ هو هو الشامل للخصصة
فيؤول المعنى الى جواز كونه طبيعة نوعية للفردين بقوله كافراده البسيط مثال للامرين المتشاركين في تمام الماهية
المختلفين بالعارض وهذا على تقدير ان يكون لتعين خارجا عن الشخص قوله وكذلك الوجود يشترك الخ)
المراد بالشاركة في ذاتى المشاركة في الذاتى بالنسبة الى الماهية التى يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود
ذاتى وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة (قوله وكذلك الوجود) مثال لما يختلف بالعارض
السلبى (قوله في الثبوت) الذى هو ذاتى الوجود وان لم يكن ذاتيا للماهيات الموجودة وهذا التقدير يكتفى
لان يقال انهما يشتركان في ذاتى قوله لان اللازم المذكور المستند الى الماهية الخ) اشار بقوله المستند الى
الماهية الى ان هذا الدليل لا ينهض على من جوز استناد الزوم الى غير المتلازمين كالفاعل (قوله المستند
الى الماهية) قيد اللازم بذلك اشارة الى ان لازم الماهية اذا كان مستندا الى غير الماهية لا يدل اختلافه
على التركيب وهو ظاهر قوله فيتركيب (قوله فيتركيب) قبل لم لا يجوز استناد الاختلاف الى التعينات وجوابه ان الكلام
في لوازم الماهية فلا يجوز ان يستند الى التعينات على انه يجوز ان يراد بالماهية ما به الهوية ولا شك في لزوم
تركيبها على التصور المذكور عند الفلاسفة (قوله فهذا القسم الخ) يعنى ان قوله واعلم الخ تخصيص لقوله
لا بان يشتركا الخ بكلام مستقل بمنزلة الاستثناء (قوله لا بد في تركيب الخ) فان قلت ان ارادنا الاحتياج كاف
في تركيب الماهية الحقيقية فباطل لكونه حاصلين كل معلول وعلة ولازم ومنزوم مع عدم تركيب الماهية الحقيقية
منها وان اراد لا بد منه في ذلك وان احتاج الى امر آخر فغير دافع على قوله والى الماهية ماهية حقيقية
لجواز ان يكون حصول الوحدة الحقيقية بذلك الامر الآخر من غير مدخل للاحتياج المذكور قلت المراد
انه لا بد من الاحتياج المستلزم للانضمام بينهما وصيرورتهما موصوفة بالوحدة الحقيقية ولا شك انه اذا
انفي ذلك الاحتياج ينفي حصول الماهية الحقيقية فظهر ان هذه المسئلة بديهية والمثال والاستدلال المذكور
بقوله اذ لو استغنى الخ تبيينه عليها قوله من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض) هذا الحكم لا ينكسر فان لكل
حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل ما يحتاج فيه اجدا للجزئين الى الاخر حقيقة واحدة والا فاقى
حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع ان يجوهما اعتبارى وبهذا يدفع ما يقال اذ افرضا ان جزأ
واحد له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهى منهما الواجب ان يحصل منها ماهية لها
وحدة حقيقة لا تتأثر بعض الاجزاء الى بعض قبل وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل هذه
الهيئة الخ ثم قد ينتقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين في الرتبة
فتأمل قوله قالوا هذا الحكم الخ) دفع لما يقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثل الجزئى (قوله هذا
الحكم) اى الملازمة المدلول عليها بالشرطية لاصل المسئلة لان التمثيل المذكور ليس تمثيلا للمسئلة

ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بانفسها والا لكنت مفترقة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادئ المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحيان حصل الجسم فظهر ان مبادئ الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل ~~يقال~~، لا وجوده الاول انه لو كانت الاجسام في الازل لكنت ساكنة اذ الحركة تقتضي السبوقية بالغير المتأني في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لميره فذاك الغير لا بد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما واجبا لذاته او منتها اليه دفعا فقس والدور وحيث ان يلزم دوامه فلا يزول ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فاللزوم مثله قيل لو امتنع وجوده في الازل لامتنع مطلقا لا تنبأ ان تنقلب المنع لذاته يمكننا قلنا المنع ار لا ليس المنع لذاته كالحادث اليومي قبل الحادث لا يمكن له فلا يكون مقصرا ولا ساكنا قلنا ان لم فلا شك انه ذو وضع وعمامة لما في جوده فان بقي على الوضع والمماس المتعين له فساكن ولا يتحرك قيل الازل ينافي حركة معينة لاحركات لا ولها قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بمحدوثه قلنا فينا في حدوثه وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور قيل القدرة

الموضوع بجنب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلي يذهبى والتشيل للتوضيح (واورد العسكر فانه مركب (من الآحاد) مع استثناء كل منها عن الآخر (والمجهون) فانه مركب (من المفردات) مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانقض ذلك الحكم الكلي (واجب) عنه (بان الجزء الصورة، فيها) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها والمفردات باسرها (محتاج الى) الجزء (المادى) الذى هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية مارة للانسان والجزء الموضوع بجنبه فلو كان احتياجا كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) في الجواب (ان يقال اما المجهون فلا بد فيه من مزاج) اى صورة نوعية تامة للزاج (يستعقب كيفيات) واثرا صادرة عنه (وانه) اى ذلك المزاج بمعنى الصورة حرة من المجهون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لخلوله فيها ويؤيد ماد كراه قول الامام الراى في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المجهوية التى هى مبدأ الآثار الصادرة منه فهى محتاجة الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حصل المزاج على معناه الحقيقي وحمل جزءا من المجهون محتاجا الى باقى الاجزاء لم تركب الجوهر الذى هو المجهون من جوهر و عرض وقد جوزوه بعضهم متمسكا بترك السرير من جوهر هو القطع الخشبية و عرض هو الترتيب الخصوصى او الهيئة المرتبة عليه قال والحال تركب الجوهر من عرض قائمه فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر و عرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حيث تدأخر احد الجزئين عن الآخر نم يستحيل ان يكون العرض جزءا بمجولا لجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه (ماهية) وحدتها (اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية) الواحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والجزء في ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفى انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب

(قوله للتوضيح) كسائر الامثلة لالابات اللازمة حتى يرد ان التشال الطرق لا يثبت الحكم الكلى (قوله واورد العسكر الخ) منشا الاعتراض توهم ان كل واحد مركب حقيقى لانه يترتب عليه آثار لا يترتب على كل واحد من اجرائه وان ليس له جزء سوى الآحاد والمفردات وحاصل الجواب الاول تسليم التركيب فيهما ومنع انتفاء جزء سواها وحاصل الجواب الثانى منع التركيب في العسكر وتسليم في المجهون ومنع ان لا يكون جزء سوى المفردات (قوله وهو الهيئة الاجتماعية) مفسر الجزء الصورى بالهيئة الاجتماعية بناء على وجههما في الجواب اذ ليس في العسكر الهيئة الاجتماعية وله سر بالمزاج في المجهون والهيئة الاجتماعية في العسكر كان التفسير ~~صحتها~~ وضعتا لجواب بحاله (قوله والاولى الخ) انما قال والاولى الخ الجواب الاول في المجهون تنبيهنا على العسكر جدا لانه لا بد فيه من الاجتماع حتى يطلق عليه العسكر وهو الجزء الصورى بخلاف الجزء الموضوع في جنب الانسان لكنه مخالف لما تقدم ادلوان الاجتماع جزا له كان معدوما في الخارج وانما هو اعتبارى مارض له وليس جزءا منه (قوله تابعة للزاج) اى الكيفية المتوسطة الحاصلة بعد الكسر والانكسار بين الكيفيات الاربع يعنى انه اذا حصل المزاج فيفيض على الممزج صورة نوعية يقتضى آثارا مخصصة لم تكن مرتبة على اجرائه (قوله ويؤيد ماد كراه) من ان المراد بالمزاج في المتن ما هو سبب حصوله ما قاله الامام فانه لا يعبر بهذه العبارة الا عن الصورة النوعية وان كان يصدق المعنى القوي على المزاج ايضا ولذا قال يؤيد قوله وان حصل المزاج على معناه الحقيقي الخ) يلزم من هذا الحمل على ما يقتضيه مساق كلامه ان يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المجهون حيث تدل هذا وجه التأمل (قوله و عرض هو الترتيب الخصوصى) اى كون كل خشبة موضوعة في موضع مخصوص او الهيئة التى ترتبت على ذلك (قوله وقال) اى ذلك البعض (قوله يستحيل الخ) بناء على انه يلزم ان يكون شئ واحد جوهر واحد من الوجود وذا لا يجوز انما الجائر جوازه في نحوين منه (قوله فتأمل) وجهه ان ذلك انما كان الترتيب او الهيئة المرتبة موجودا في الخارج واما اذا كان اعتباريا فجزئيته يستلزم عدم السرير في الخارج فالحق انه عبارة عن القطع الخشبية المعروضة للترتيب او الهيئة قوله والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة

على إيجاد معين قديمة وتقطع بوجوده
فانقص ما ذكرتم قلنا المقطع التعلق
وهو ليس امرا وجوديا **اقول** **اقول**
لما فرغ من تقرير المذاهب شرع
في اقامة الحجة على ان الاجسام
مجردة بذاتها ووصفها وذكر وجوها
ثلاثة الاول هو الذي اورده الامام
في نصائفه تقريره ان الاجسام
محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت
ساكنة فبد واللازم باطل فاللزوم
مثله بيان المسالمة انها لو لم تكن
ساكنة في الازل لكانت متحركة
ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك
او ساكن وذلك لان الجسم ان كان
مستقرا في مكان واحد اكثر من ان
واحد فهو الساكن وان لم يستقر
كذلك فهو المتحرك فاذا لم يكن الاجسام
ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل
لكن يمنع ان تكون متحركة في الازل
اذ الحركة تقتضي المسوقية بالغير
النافية للازل لان ماهية الحركة
حصول امر بعد فناء غيره وحصول
امر بعد فناء غيره يقتضي المسوقية
بالغير ماهية الحركة تقتضي المسوقية
بالغير والازل ماهية تقتضي
اللامسوقية بالغير فين المسوقية بالغير
التي هي لازم الحركة واللامسوقية
بالغير التي هي لازم الازل منافاة
ومساقاة لللازمين ملزوم لنا فاة
الملزومين فين الحركة والازل منافاة
فيمنع ان يكون الاجسام متحركة
في الازل لامتناع الجمع بين المنافين
واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة
في الازل تعين ان تكون ساكنة
في الازل لضرورة الحصر واما
بيان بطلان اللازم فان الاجسام
لو كانت ساكنة في الازل لم تحرك
ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا شاهد
الحركة في الاجسام الفلكية

على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض الامور
المتعددة وحدة اعتبارية الان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن
العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزوه عدم فهو عدم قطعيا وذلك مما لا يقول به مائل
(ثم انه يجب ان تكون الحاجة) بين الاجزاء امان جانب واحد او من الجانبين (بحيث لا يستلزم الدور
ودلك اعني استلزامها الدور) بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء
الى الآخر (من جهتين بخلاف) ادلا دور فيه (كاحتياج الهوى الى الصورة) من وجه (وهو ان يقاء
الهوى بالصورة) (و) تحتاج (الصورة) الى الهوى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها في شخصها
الى الهوى (وساقي) ذلك في موقف الجواهر هو المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب
حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة
من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة (محددة) ماعلة للآخر
وليس الجنس ملة لفصل والاستلزامه) **وكان** الجنس متعصرا في نوع واحد **او** تقول كانت

فان قلت كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزؤه الصوري اعني تلك
الهيئة الى باقي الاجزاء فاعني تخصيص ماله وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج
معروض الهيئة ثابتة في الحقيقيات وان لم تكن جزءا واجزاء المعدن هي العناصر المتميزة فن حيث
الامتزاج يشترط كل منها بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الحاجة لولا ان تقول المراد
الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة (قوله الان تلك الهيئة الخ)
لا فرق بينهما الا بانه في ان احدهما موجودة فيكون الكل موجودا وبعد اعتبار الهيئة الاجتماعية
يكون المركب اعتباريا موصوفا بالوحدة الاعتبارية معدوما في الخارج الان القول بعدم وجود
العسكر في الخارج مما لا يقول به مائل بخلاف الجهر الموضوع بمنح الانسان ومن هذا علم انه على
تقدير التركيب لا بد من الهيئة الاجتماعية سواء كان المركب حقيقيا او اعتباريا فهذا لا ينافي ما ذكره
الشارح قدس سره في حواشي المطالع من ان كل مركب لا بد فيه من هيئة اجتماعية وحدانية
يكون جزءا من المركب والمراد بالهيئة الاجتماعية الجزء الصوري ليطرد في الجسم المركب من
الهوى والصورة على ما فسر في تلك الحواشي في بحث تقسيم العلم وفي مباحث الترميمات فلا يرد
التعنى بالجسم المركب من الهوى والصورة وانه يلزم ان يكون كل مركب جوهرى متفوما
بالعرض **قوله** امان جانب واحد يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث
لا تستلزم الدور فيما يكون الاحتياج من الجانبين **قوله** ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل
حقيقة واحدة كذلك قيل ان جعل حقيقة خبرا لان يكون القضية مهمة لان المركبات ماهى
اعتبارية وهى غير ملائمة فالوجه ان يجعل تمييزا او حالا واحدة هي ان خبر حتى تكون القضية
كلية لا مهمة (قوله ولا شك الخ) اشار بتقدير هذه المقدمة الى ان في عبارة المتن اعجاز الحذف بالقرينة
الحالية وهذا على رأى القائلين بأن الاجزاء المعمولة متغايرة في الخارج ماهية سواء كانت متعددة
وجودا او لا واما على رأى القائلين بالانتزاع فليس في الخارج الالهوية البسيط والتركيب منهما
في الذهن اعتباري (قوله حقيقة واحدة كذلك) اى بالوحدة الحقيقية اى مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر اما على رأى القائلين بتركب الماهية من الاجزاء المعمولة في الخارج فانصافها بالوحدة في
الخارج واما على رأى القائلين بانها انتزاعية والتركيب انما هو في الذهن فانصافها بها في الذهن
قوله فاحدهما ملة للآخر المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجلة فيتساوول الشرط ولا
يرد الاعتراض به ثم يندفع قوله وليس الجنس ملة لفصل الخ كما يصرح به (قوله وكان الجنس
منحصرا الخ) لانه علة بحسب مقارنتها بالعلول لتركيب الماهية الحقيقية منهما فلا توجد طبيعته
مفارقة عنه فان نظر الى ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين متنافيين كان اللازم فصلا واحدا
فيلزم الانحصار وان نظر الى انه ليس فصل اول من فصل كانت الامور المتشافية لازمة لامر
واحد فلا يرد ان معنى استلزام العلة للعلول انه متى تحققت تحقق لا يتحقق تحقق فلا يلزم

المفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة للجنس) وهو المطلوب (واجيب عنه بان المحتاج اليه) هو (العلة الساقطة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان اردت بالعلة) العلة (التسامة منه) لا يكون احدهما علة (للآخر) والحاجة (التي تجب ثبوتها بين الاجزاء) لا تستلزمه (اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر) وان اردت (بالعلة العلة) الساقطة فلعن الجنس علة (ناقصة) للفصل ولا يجب استلزامها (لمعلولها) انما يستلزم (للمعلول) هي (العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة العلة التامة الى آخره ثم المتبادر مما نقله عن الحكماء وزعمه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك محال لقواعدهم انما المطابق لها مادكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) في العقل يصلح ان يكون اواما كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو فمحصلا مطابقا لماهية نوع منها تمامها (وانما يحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومحصلا (فهو) علة الفصل (علة) تحصله في العقل (اى يجعله مطابقا لتام ماهية النوع) ويزيل انه اسماه اى يعينه لنوع واحد

الانحصار وان الواجب الواو بدل اولان اللازم كلا الامرين واما على تقدير علية الفصل له فاللازم اقتضاء الامور المتنافية لامر واحد ولا استحالة فيه فقدر فانه قد خفي على بعض الناظرين وما قيل ان مادكره انما يتم في الاجناس المتعددة الانواع لافي جنس منحصر في نوع واحد فدموع بأنه غير معلوم المحقق لما عرفت من انحصار طريق معرفة التركيب من الجنس والفصل في الاشتراك مع الغير في ذاتي والمخالفة في آخر ومادة النقض يجب ان تكون متحققة قوله او نقول الخ (المراد من التردد التخيير بين العبارتين في الزام الصاد) قوله وانها غير مستلزمة الخ (اى من حيث ذاتها) فاستلزامها للمعلول في بعض الصور كالجزء الاخير والشرط المساوي بواسطة استلزامه للعلة التامة لا ينافي ذلك قوله ولا يجب استلزامها الخ (وان جاريا في الجزء الاخير من العلة التامة والعلة العيدة التي هي علة تامة لقريبة كالمبدأ الاول بالنسبة الى العقل الثاني فقولها انما المستلزم بمعناه انما المستلزم البتة وهي علة الوحوب الكلبي او انما المستلزم ولا واسطة (قوله ولا يجب الخ) زاد الواجوب مع ان المناسب للسائق واللاحق ان يقول وانها غير مستلزمة لمعلولها اشارة الى ان المانع يكفيه الجواز ودعوى عدم الاستلزام فصب (قوله وفي عبارة الجواب الخ) زاد لفظ العبارة اشارة الى ان المقدمتين المذكورتين لا بد من ملاحظتهما في الجواب لان الشق الاول من التردد معنى على المقدمة الاولى والشق الثاني على الثانية الا انه لما كان تخصيص مع العلية على تقدير ارادة التامة والاستلزام على تقدير ارادة الناقصة مشيرا اليهما كان في الجواب كناية عن ذكرهما في العبارة استدراك (قوله بما نقله عن الحكماء وزعمه) لم يعد الوصول في المعطوف اشارة الى انه امر واحد وكون احدهما علة وعدم علية الجنس يثبت علية الفصل صفتان يتبادر منه العلية الخارجية باعتبار كل منهما لان لزوم الانحصار او لزوم المتقابلات اثنى واحد انما هو باعتبار الوحد الخارجي وكذا تسليم اللازمين على شق ومع العلية على شق آخر يدور على ذلك (قوله محال لقواعدهم) لانه يستلزم ان يكون بينهما تمايز في الخارج وان لا يصح جل احدهما على الآخر وان يتوارد العلل التامة على معلول واحد لان الجنس من حيث هو واحد والحصص بعد انضمام الفصول (قوله انما المطابق الخ) فهو واف بما هو المقصود دون الاول فجعله قال الحكماء الثاني بدل من جملة قال الحكماء الاول ولذا لم يعطف عليها (قوله يصلح الخ) صفة كاشفة لقوله مبهم في العقل فالصلاحية في العقل (قوله مطابقا الخ) صفة كاشفة لمحصله ومعنى المطابقة ان يكون عين تمام ماهية النوع لا فرق بينهما بالاعتبار وليس معنى المطابقة ماصر من مطابقة الصورة الذهنية للمعلوم لان المطابقة ههنا بين المعلومين لا بين العلم والمعلوم (قوله علة له تحصله في العقل) اى لصفة من صفاته في الوجود الذهني لافي الخارج دلالتا بينهما فيه (قوله يعينه انواع واحد الخ) فهو محصل ما قياس الى الجنس وان كان ممها محتاجا الى عوارض تحصله صفا او شخصا كما سيجي من ان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فلا وجه لما قبل كما ان الجنس امر مبهم

(من تلك)

والعصريات ولا جسم الا هذين عند الحضم ومن اراد تعميم الدلالة فسلابد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكون لذاته امتنع ان يحركه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره وذلك امر الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله والا اى لو لم يكن ذلك العير موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جاز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار يحدث لامتناع اجتماع الموجود والمحدث لا يكون قديما ثبت ان سكون الاجسام في الازل اذالم يكن لذاته الكان للوجوب لا بد ان يكون الموجب واجبا ومتنيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا ومتنيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهو محالان فحين ان يكون واحدا ومتنيا الى الواجب وحيث يلزم دوام السكون بدوام موحه الذي هو لواحد او ما هو منه الى الواحد فلا يزال السكون ابدا فالاحكام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فاللزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الاوائل ثبات الجسم يمنع ان يكون في الاول قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاسمح له انقلاب المتع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل رولة والالجاز ان يصير المتع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او متعنا وتجويز ذلك بفضي الى اسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا المتع اذ لا ليس المتع لذاته بل المتع ازلا هو المتع لامر غير ذاته كالحادث اليومي فانه يمتنع في الازل ولا يكون متمنا

من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن (لانه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما عملية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل (بين) الحاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امر معين) ممتازا في الخارج (يقترن به تارة كونه خطأ) اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية (وتارة) كونه (سطحيا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل فله مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير ان يكون هناك شيان يجتمعان في الخارج قصص ههما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا الجسم التعليمي (فم المقدار) امر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المذكورة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل (يحتاج في تحصيله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج (الى ان يكون احدهما) بل احدها اي الى ان يقترن به فصل واحد منها لفرزه ويحصله (فاما لم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج) ما يكون للجنس وجود فيه والفصل وجود آخر بل هما متعديان بحسب الخارج وحوادثا وجعلا (كيف والامر ان التمايزان) بالوجود (في الخارج) لا يمكن حل احدهما على الآخر فهو وان كان بينهما اي اتصال فرضت (كالملازمة والحلول في الميولي والصورة) ولنزده زيادة تحقيق فنقول (العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص) يتحصل (مفهوم

يحتمل الانواع كذلك النوع يحتمل الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاوليهما والثاني متحصلا غير مبهم (قوله بينهما عملية) اي بالفاعلية اذ مطلق العلة الخارجية لا يقتضي وجود العلة فضلا عن التغاير قوله والام يعقل الجنس بدون فصل من الفصول) نقل عن راجع الله انه قال الاولى ان يقول والام يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى قوله والام يعقل الخ اي والام يعقل فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الذهن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يعقل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابداه وحد المعلول الشخصي به واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان يوجد العلة الاخرى حيث كاسيحي وفيما صورناه انما يكون من هذا الوجه الثاني المتعذر فتدبر (قوله والام يعقل الخ) كان الظاهر ان يقول والام يعقل الفصل بدون الجنس لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول دون العكس لجواز ان يكون معللا بعلة اخرى فلهذا اختار ذلك لان عدم استلزام الفصل للجنس خفا بناء على كونه خاصا والخاص يستلزم العام بخلاف العكس ووجه صحته انه اذا كان الفصل علة لوجود الجنس في الذهن لا يجوز ان يوجد فيه لعلة اخرى بناء على امتناع التوارد على البدل بعد تحقق احدهما فيلزم ان لا يعقل بدون فصل ما (قوله) الحاجة به الخ) فيه اشارة الى ان المقول من الحكماء هو اصل المذهب وهو ان الفصل علة للجنس والدليل المذكور اخترعه المتأخرون فلا حاجة بنا الى تطبيقه على هذا المعنى (قوله فانه ليس الخ) تصوير للحكم الذين في حزنهم للتوضيح (قوله اي فصل) لان الكلام في الجنس والفصل فالمراد بكونه خطأ هو سببه (قوله ليس ذلك الخ) تأكيد لما قبله (قوله شيان يجتمعان) كافي البتة مثلا (قوله) اي الى ان يقترن الخ) اعني الكلام على الحذف بقرينة قوله ههما يقترن والمراد بكونه احدهما سببه (قوله لفرزه) الافراز باعتبار كونه مقسما للجنس والتحصيل باعتبار كونه مقوما (قوله بأن يكون الخ) سواء كان بينهما تمايز في الماهية اولا (قوله ولنزده زيادة تحقيق) افاد في هذا التحقيق بيان جهة التغاير بينهما التي لم تكن مذكورة فيما سبق ليقيد الجمل وجهة الاتحاد اعني الوجود ليصح

لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لانم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا يمكن له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحضور في المكان فيتحصيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لانم وجود المحدد للجهات واث سلم وجوده فلا نعلم انه لا يمكن له ان كان المكان هو العلة الموصوف الذي مر ذكره والمحدد مكان بهذا المعنى واث سلم ان المحدد لا يمكن له فلا شك انه ذو وضع وماسة لما في حوفه فلا يخفى ان يبقى الوضع والماسة المعينان له اولم يبقيا قلنا بقي الوضع والماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبقى الوضع والماسة المعينان فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الرضع والماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ما كنا متحركا على حصوله في مكان قبل لانم لا يمنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي المسوقية بالغير المرافية للازل قلنا الاول بنا في حركة معينة ولا بنا في حركات لالاى اول قال المص ان ماهية الحركة من حيث هي متافية للازل لان حركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر تقتضي ومن امر حصل فاذما ماهيتها متعلقة بالمسوقية بالغير وماهية الاول متافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولعائل ان يقول ينبغي ان نبين ماهية الازل حتى تبين كونه متافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية

العام (بالخاص) كما تحققت (فيكون له) أي لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هويتها في الخارج واحدة) فلا تمتاز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج) بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو الشخص المخصوص فيتصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور رجل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة (فاذا اعتبرنا الحيوان) مثلا (من حيث انه هو الناطق) أي من حيث انه متصل قد دخل فيه من هذه الحقيقة ما من شأنه ان يحصل له كالناطق مثلا

وانه كيف يصح جعلها على الكل مع جزئيتها (قوله العام له مفهوم الخ) إشارة الى ما ذكره ابن سينا في الشفاء من ان ليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلى بل حكم كل كلى من حيث هو كلى بيانه انه ان اعتبر الماشي بشرط خروج الضاحك عنه كان جزءا من الماشي الضاحك غير محمول وان اعتبر بشرط دخوله فيه أي من حيث انه متصل به كان تمام ماهيته وان اعتبر مع قطع النظر عن الاعتبارين كان محمولا وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل بالناطق منطبق على حقيقة فرد موجود في الخارج والماشي المحصل بالصاحك منطبق على فرد متوهم وقس عليه سائر الكليات (قوله كما تحققت) وهوانه يزيل انهماه ويجعله مطابقا لما تحتها قولهم يتصور رجل هذه الاشياء بعضها على بعض) هذا يدل على حواجز حل الشخص المخصوص على الماهية بالمواطاة وبدل عليه ظاهر كلامه في المقصد الحادي عشر ايضا قال بعض الفضلاء ولا بطلان في ذلك الا بحسب التعبير لانه اذا قلت هذا الانسان فليس المراد بالشخص المفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعبر بالعين كما يعبر احبانا عن الناطق بمبدئه وفيه بحث اذ قدم منه ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء وسيذكر في بحث التعيين ان كل عين جزئي حقيقي عند الفلاسفة فكيف يجوز جعله على شيء قال صواب ان المراد بقوله لم يتصور رجل هذه الاشياء الخ بالنسبة الى الشخص صحة اعتباره في جانب الموضوع ليس الاثما (قوله لم يتصور رجل هذه الاشياء الخ) قبل هذه العبارة مشعرة بحمل الشخص الذي هو جزئي حقيقي على ريدوهو ينافي ما صرح به الشارح قدس سره في مواضع عديدة من كتبه اقول اذا كان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس كان له اعتبارات ثلاثة فاذا اخذ بشرط دخول النوع فيه وكونه متصلا مطابقا لتمام هوية زيد كان عينه واذا اخذ بشرط خروج النوع عنه وكون زيدا منكمما كان جزءا غير محمول عليه وهو بهذا الاعتبار جزئي حقيقي لان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد الهذبة واذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن الفصل والانهاك كان ذا جهتين ومحمولا عليه ولا ينافي ذلك كونه جزئيا حقيقيا من حيث خروجه عن النوع وانضمامه معه (قوله فاذا اعتبرنا الخ) تبريع على ما قبله أي اذا حصل بين العام والخاص بعد الانضمام جهتا التباين والاتحاد فاذا اعتبر العام من جهة الاتحاد كان نوعا واذا اعتبر من حيث التعاير كان جزءا واذا اعتبر مع قطع النظر عنهما كان محمولا فصاح الجمل مع الجزئية لتعاير بين الجزء والمحمول بالاعتبار وان كان متحد بالذات والاطلاق الجزء على الذات في قولنا الاجراء المحمولى باعتبار كونه جزءا من حد النوع او باعتبار كونه متحدا مع الجزء بالذات (قوله أي من حيث انه متصل) أي ليس المراد من اتحاد الحيوان مع الناطق اتحاده من حيث المفهوم فانه خلاف الواقع بل اعتباره متصلا به ومتعينا أي صيرورته ناطقا لا متصلا به امر ثالث كما في المركبات الخارجية (قوله قد دخل فيه الخ) حاصلة ان يؤخذ الحيوان متصلا بمحمول نوعيا بحيث يدخل الناطق في هذا الفصل لالناطق لا بشرط شيء أي الناطق من حيث هو مع قطع النظر عن الانهاك والفصل فانه لا يدخل في النوع بل الناطق بشرط لا أي باعتبار كونه مقاررا للحيوان خارج عنه بأن يعتبر الحيوان المهم ويضم اليه الناطق فيتصل كل منهما بالآخر ويصير نوعا واحد صليبه ما ذكره الشيخ في الشفاء من ان أي معنى بشكل الحال في جنسيته ومادته فوجدته قد تجاوز انضمام الفصول اليه ان كان على انها فيه ومنه كان جنسا وان اخذته من جهة نقص الفصول ونعمته المعنى وختمته حتى لو ادخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجا لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت

وفسر بعضهم باستمرار وجوده في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا تكون ازلية على أي تفسير يفسره الارل اما نوع الحركة فلا تكون متناهية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضي ومن امر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة من امر تقضي ومن امر حصل فان نوع الحركة مع الامر الذي تقضي ومع الامر الذي حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر تقضي ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المتقضي ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشتغالها لا يمكن فالتو كيب من امر تقضي ومن امر حصل يرجع الى اشغالها لا الى انواعها فاذا نوعها لا ينافي الارلية قبل لانم ان الجسم لو كان ساكنا في الارل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان له امتنع اتفاقا كما وان كان لغيره لا بد وان يكون ذلك الغير موجبا واجبا او متبها الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مذكروما بعد حدث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافي حدوث الحادث وجود السكون لان نقبض الشرط منافي لوجود الشرط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قبل لانم ان الارل لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وتتعطى بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فيعدان وجدما بقيت تلك القادرة لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازلي

فائدة من مذكر من الدليل على
ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا
الموجود في الاول القدرة وهي باقية
ازلا وابدأ والمنقطع تعلق القدرة
وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا
قال: الثاني الاجسام ممكنة لانها
مركبة ومتعددة فلها سبب وذلك
السبب لا يكون موجبا والازم دوام
جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط
بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا او كل
ماله سبب مختار فهو محدث لا يقال لم
لا يجوز ان يوجد الموجب جميعا
متحركا على سبيل الدوام ويكون
تحركه شرطا لهذه الحوادث
والتيارات لان وجود هذه الحوادث
ان توقف على وجود حركة وتلك
على اخرى لم اجتماع الحركات التي
لانهاية للمرتبة وضعا وطبعاً وهو
محال وان توقف على عدمها بعد وجودها
كان الموجب مع عدم تلك الحركة صفة
تامة مستمرة لوجود هذا الحادث
فيلزم من دوامه اقول: الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على ان
الاجسام محدثة بزواتها وصفاتها هو
الاجسام ممكنة لوجوهين احدهما ان
الاجسام مركبة وكل مركب ممكن
اما الصمري فلانها مركبة اما
من الهيولى والصورة واما
من الجواهر العردة واما الكهري
فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي
هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن
وثانيتها ان الاجسام متعددة
لان كل جسم يوجد جسم آخر
من نوعه كالعصريات او من جنسه
كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد
الجسم يستلزم اختلافاً ولا يكون
اختلافها لذاتها بل يكون اختلافاً
بعلل اخرى غير ذاتها فتكون ممكنة
فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن

(كان هو الانسان) اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث
هو مفهوم غيره) اي غير الناطق (منضم اليه) اي الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة)
هي غيرهما (كان كل واحد منهما جزءاً لهما) اي تلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحصل
شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو من غير
اعتبار انه ناطق بوجه) كما اخذناه اولاً (او غيره بوجه) كما اخذناه ثانياً (فهو المحمول) على انسان
والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية
تؤخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معاً امراً واحداً لا يلاحظ
حيثاً تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذ من حيث انهما يطابقان الماهية
الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لاشيء
اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب
منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرنا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما
ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها
على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لهما جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين
ما يقارنهما وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي للمحمول (ومعنى حمله)
اي حل الحيوان مثلاً (عليه) اي على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هو بينهما

له تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل صار نوعاً قادراً باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة
واشتراط ان يكون زيادة يكون نوعاً وبان لا يعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات
على انه داخل في جملة معناه يكون جنساً (قوله كان هو الانسان) اي من حيث الحقيقة ادلتايرين
بمجموع الحيوان الناطق والحيوان المحصل بالناطق وان كانا متغايرين في المفهوم ضرورة ان مفهوم
الحيوان المحصل غير مفهوم المجموع وهذا معنى قول الشارح قدس سره اذ لا معنى للانسان الخ
(قوله واذا اخذناه الخ) اي اخذنا كل واحد منهما مفهوماً معياراً للآخر فيحصل منها امر ثالث
كافي المركبات الخارجية (قوله لا يحمل شيء منهما على الآخر) لانه حكم بوحدة الاثنين ولا على
المركب لانه حكم بوحدة الجزء مع الكل قوله اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى (وتلك
الاخرى هي الفصل كما هو الظاهر او الجنس فظهر ان هذا غير المأخوذ بشرط شيء الذي سبق ذكره
فانه اهم (قوله ان ينضم اليها صورة اخرى) بحيث تكون محصلة لها ومعينة اياها وهذا معنى دخولها
فيها وكونها اياها ومنضممة فيه على ما وقع في العبارات لامن حيث ارتكون محصلة لامر ثالث كافي
الاعتبار الثاني فيتمدح احدهما بالآخر في هذا الاعتبار ضرورة ان الحيوان المحصل هو الناطق
المحصل فيطابقان معاً امر واحد اي يكونان حيث صورة واحدة امرأة لمشاهدة امر واحد هو النوع
لاختلاف بينهما لامن حيث القيام بالذهن وعدمه قوله وكذا الفصل (نقل عنه انه يمكن فيه تلك
الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه بمنزلة المادة قوله اي بشرط انها صورة) فظهر
انه غير المأخوذ بشرط لاشيء الذي سبق (قوله صورة على حدة) اي لا يعتبر كونها محصلة لتلك
الصورة بل من حيث انها باضمائها الى الاخرى محصلة لثالث (قوله ومادة للنوع) يشعر بان الفصل
بشرط لاشيء يطلق عليه المادة كالجنس ووقع في عبارة الشيخ اطلاق الصورة عليه واعلم ذلك
باعتبارين مختلفين ان لوحظ كونه اخص من الجنس فهو صورة وان لوحظ كون كل واحد منهما اهم
من الآخر من حيث المفهوم كان كل واحد منهما مادة وصورة قوله فلا يحمل بعضها على بعض
فان الحيوان الذي لا يكون معه الناطق اي لا يدخل مسلوب عن الانسان فاستعمال حمله عليه كذا
في حواشي حكمه العين قوله ومعنى الخ) المشهور عدم جواز حل الجزئ الحقيقي على الكلي فليس
هذا المذكور حقيقة الحمل والالجاز حمله عليه بل هو تفسير له بخاصته ولوا ضافية كذا افاده
الاستاذ الحق (قوله ومعنى حمله الخ) لما بين جهة الحمل في الاجزاء المحمولة ساقى الكلام في بيان
معنى الحمل تيمماً للرام (قوله هو بينهما الخارجية) اي ماهيتهما الشخصية الثابتة في نفس الامر سواء

له سبب فالاجسام لها سبب وذلك
السبب لا يكون موجبا لان سبب
الاجسام لو كان موجبا لزم دوام
جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير
وسط بسبب دوام ذاته وهو
محال اما انه لو كان موجبا لزم دوام
جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط
فلان ذلك السبب الموجب اما حادث
او قديم فان كان حادثا لزم حدوث
الاجسام وهو المطوان كان قدما يلزم
من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا
وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا
وسط دوام معلوله الذي هو بوسط
وهل جبر الوجوب دوام المعلول بدوام
حله واما انه محال فلان كثيرا
من الموجودات حادث غير دائم ثبت
ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فنعين
ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل
ما له سبب مختار فهو حادث لما عرفت
ان فعل المختار يمنع ان يكون قديما
لا يقال لا يجوز ان يكون السبب
الموجب بوجد جسم ما مفعلا على سبيل
الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه
الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام
جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما
يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم
بدوامه لان شرط وجوده الحركة
المتنفسة المتجددة التي لا دوام لها الا
نقول وجود هذه الحوادث ان توقف
على وجود حركة وتلك الحركة على
وجود حركة اخرى وهلم
جرا الى غير النهاية ثم اجتماع
الحركات التي لانهاية لها المترتبة
وضعا وطبعا في الوجود معا وهو
محال وان توقف وجود هذه الحوادث
على عدم حركة بعد وجودها
كان الموجب مع عدم تلك الحركة
علة ثابتة مستمرة لوجود هذا الحادث
فيلزم من دوام الموجب مع عدم

الخارجية او الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حل الشيء على نفسه (يعني قد اندفع عما حققناه
من معنى الحل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحل بالمواطأة الحكم بوحدة
الاثنين وان كان عينه يلزم حل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حل حقيقي
وهذا القسم يستدعي مريد بسيط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان نقول لاشكال في تركيب
الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطأة انما الاشكال في تركيبها من الاجزاء المحمولة
عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجد ضبطها
ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحسوان
وكالاشياء كالكتاب والضاحك الى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية
على السوية بل بعضها خارجة عنها طارئة لها كالاشياء واخوانه وبعضها ليست كذلك كالجوهر
واخوانه ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لاشكال انما متغيرة في الذهن بحسب انفسها
ورحودها ايضا فهذه الصور المتغيرة في الذهن اما ان تكون صورة لشيء واحد في حد ذاته بسيط
لا تعدد فيه او تكون صورة لاشياء متعددة متغيرة الماهية وعلى الثاني اما ان تكون تلك الماهية
المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لامر يد عليها وقد ذهب
الى صكل واحد منها طائفة من الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط

كان في الايمان او في الازهان فيشمل القضايا الخارجية والحقيقية والذهنية التي افرادها من الموجودات
الذهنية قوله او الوهمية (كافي الماهيات المركبة الفرضية (قوله او الوهمية) اي الفرضية فيشمل
مثل قولنا شريك الباري يتمتع والعنقاء طائر ونحو ذلك بما افرادها فرضية محضة (قوله حقيقي)
بل في اللفظ فقط (قوله في تركيب الماهية الخ) ما مر كان بيانا لكيفية الحل وهذا بيان لكيفية التركيب
منها هل هو في الذهن فقط او في الخارج ايضا ثم قبل اتصافها بالوجود في الخارج او بعد اتصافها به
فقاله المحقق الدواني وانت خير بان ما هو جزه حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزه
حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسبوحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بنحو
العقل والاعتبار وعندى هذا الاشكال في التركيب العقلي بعيد عن المقصود بمراحل (قوله التي
لا يحمل عليها مواطأة) صفة كاشفة قوله المتصادقة بعضها على بعض (تأنيث المتصادقة
باعتبار المضاعف اليه لفاعل اعني البعض او باعتبار الاسناد الى المستكن فيها وبعضها بدل منه
(قوله وليست نسبة الخ) بل بعضها مافعه رفع الماهية فلا يمكن تصور الماهية بدونه وبعضها ليس كذلك
(قوله صور الشيء واحد) اي صورة مأخوذة من امر واحد او صورة مأخوذة من امور متعددة
فلا يرد ما اورده المحقق الدواني من انه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صورة لامور متعددة ان
يكون صورة علمية لمفومات متعددة فلا يمتثل كونها صورة لامر واحد لان الاجزاء لما كانت
متغيرة في المفهوم يكون باعتبار وجودها في الذهن صورة لمفومات متعددة ضرورة وان كان
المراد ان تكون صادقة على امور متعددة فهذا القسم غير محتمل لان الكلام في الاجزاء الصادقة
على الماهية وان كان المراد اهم من المعنيين فلا تقابل بين القسمين اذ يجوز ان يكون صورة لامور
متعددة بالمعنى الاول وصورة لامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة في الحقيقة
عليه (قوله فهذه احتمالات الخ) وما ذكره شارح التبريد من انه على تقدير ان يكون صورة لامر
واحد اما ان تكون تلك الصور مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات
اربعة فبني على انه اراد بكونه صورة لامر واحد وان يكون مطابقا له مرآة لمشاهدة امر
واحد والا فذلك الامور المتعددة ان كانت داخلية في ماهية ذلك الواحد كان داخلية في القسم الثاني
وان كانت خارجة عنه لم يكن اجزاه (قوله ان يكون تلك الصور لشيء واحد بسيط) اي بالقياس
الى تلك الصور فلا ينافي ذلك تركيب ذاته ولذا قال لا تعدد فيه فعلى هذا يكون التركيب منها في
العقل فقط قوله هو بسيط ذاتا ووجودا (قيل فالفرق حيثئذ بين الماهيات البسيطة من المفارقات

ذاتاً ووجوداً لكن ينتزع العقل منه باعتبار شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجوداً وان جعل الأجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا يمتاز بينهما إلا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه إلا ما سلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لأمر واحد بسيط في الخارج وقد صرفت جوابه هناك في الاحتمال الثاني أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تعار المركب ماهية لوجوداً ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في محال كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من الاسان وغيره اجيب بأن مبدأ الصورتين متحقق في الثاني بلامتنازع وتعدد في الوجود والجعل بخلاف الاولى فان من قال بان اتحاد الأجزاء بالمركب ذاتاً ووجوداً لم يرد به نفي المبادئ بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الآثار الجنسية مبدؤها الجنس كما ان الفصلية مبدؤها الفصل لكن تحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان عين الثاني وتخصصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجودات متعددة وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس متصلاً بالفصل وذات الفصل هو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمه سمياء بالجنس تعينت وصارت بهذا التعيين سمياء بالفصل ثم تخلصت فصارت شخصاً كما ان مادة الفضة مثلاً اذا اخذت بوصف الفضة تكون مهمة باقتباس الى الصور التي هي قابلة لها واذا اخذت معها صورة الخاتم تخلصت وزال ايهامها الكائن في حد نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد بالفضة والخاتم والشخص منه ذاتاً ووجوداً مع ان هناك فضة وخاتماً وشخصاً وآثاراً مترتبة على الفضة كالنقوية والتفريغ للقلب وعلى الخاتم من التزين وعلى الشخص والهوية من الرزاق والشغل للصير مع انه خاتم في نفسه (قوله باعتبارات شتى) من تنبيه المشاركات والمباينات كما مر (قوله ولا امتياز بينهما الخ) تفسير لغربية يعني لما كانت منتزعة من نفس الهوية البسيطة من غير ملاحظة امر آخر وجودي اولي ولم يكن بينهما امتياز في الخارج لامن حيث الماهية ولامن حيث الوجود كانت عينها وجعلها جعلها واما ما قاله المحقق الدواني من ان اصحاب هذا المذهب يقولون بوجود الكلي الطبيعي فتلك الأجزاء غير موجودة في الخارج فلا تكون عين المركب في الخارج ومقصود معه في الجعل فقيه انهم انما يقولون بوجود الكلي الطبيعي بان يكون امراً معياراً للذات ماهية فاللازم منه ان لا يكون الاجزاء من حيث مغايرتها لذات موجودة في الخارج وذلك لا ينافي وجودها من حيث انها عين الذات في الخارج (قوله ولا اشكال فيه الا ما سلف الخ) قال المحقق الدواني فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما مجازياً من قبل اتحاد المعدوم بالوجود في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي ينتزع منه فيكون تعينه بالجره مجرد اصطلاح وان يكون العقل لا ينال ماهو معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوفاً عنها هذه الاشياء من حيث هي كما في العوارض والكل مدفوع لا ما لا نسلم ان الأجزاء معدومة فانها عين الكل متحدة معه في الجعل والوجود انما التعدد في الذهن ولا نسلم خروجه عن قوام الامر الخارجي مطلقاً بل في الخارج ونحن نعترف به انما القوام بها في الذهن فيكون اجزاء حقيقة لتقومه بها في الذهن ولا نسلم ان العقل لا ينال الامر الخارجي فان قيل الامر الخارجي ليس الا ان يحصل في الذهن ماهو مرآت لمشاهدة نفسه وهو متحقق وان اردت معنى آخر فلا نسلم لزومه ولا نسلم جوار سلبها عنها ثم اذا لوحظ كل واحدة منها مفصلة جاز سلبها عنها لكن هذه المرتبة متأخرة عن الماهية من حيث هي كما مر (قوله الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد) فالتركيب متقدم على الوجود كما ينبغي (قوله لزم حلول شئ واحد الخ) اي ماهو في قوة الحلول اذ لا يتصور الحلول في الوجود الذي هو امر اعتباري فان اتصاف شئين بامر واحد متضمن محال لانه حكم بوحدة الاثنين سواء كان ذلك امراً موحداً اولاً قال الامام في المباحث المشرقية اعلم ان الله هو يستدعي

تلك الحركة بدو وجودها دوام هذا الحادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم انما يقتضي تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معاً بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة على معدة لوجود الحوادث والعلل المسببة فلا يتوقف بقاء العلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معدة وبعضها يتوقف بقاءها على معدة فينتفي بانتفاء معدة * قال * الثالث الاجسام لا يخرج من الحوادث وكل ما لا يخرج من الحوادث فهو حادث والاول بين والشأنى مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني * اقول * الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخرج من الحوادث وكل ما لا يخرج من الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلط الجسم منها ووجوب سبق عدمه على مجموعها ووجوب سبق عدمه على ما يمنع ان يفك عما يجب ان سبق عليه عدمه وصعري القياس مشتملة على دعوتين من السدواي الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخرين قال المصنف والاول بين اي الصغرى بقية فان الاجتماع والاعتراق والحركة والسكون والا وضاع حادثة والاجسام لا يخرج عنها قوله والثاني مبرهن اي الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني * قال * احتج المخالف بوجوده الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص

متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لم وجودا لكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال
الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تعبر المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج
في الماهية والوجود يتمتع حملها على المركب منها وكذا حل بعضها على بعض فان التمايز بين
في الماهية والوجود وان فرض يدهما اي ارتباطا يمكن تمتع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع
منهما هو هذا الواحد اوداك الواحد يشهد بذلك بدنية العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل
من انها لما التأم وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحل بعضها
على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات
دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الامعى

الاتحاد من وجه والغاية من وجه والغاية من وجه آخر فاذا قلنا للانسان انه حيوان فالغاية ههنا
حاصلة لان ماهية الحيوان غير ماهية الانسان والاتحاد حاصل في الوجود فانه ليس الحيوان موجودا
والانسان موجودا آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان بعينه وهذا فيه نوع غموض فانه كيف
يمكن ان يكون للماهيتين وجود واحد وتقريره ان الحيوان لا يوجد الا وان يكون مقيدا بقيد اما
الساكنية او اللاناطقية فانه يستحيل ان يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا لاناطق ويحسب ان يكون تقيده
باحد هذين القيدين سابقا على وجوده لانه يستحيل ان يوجد مطلقا ثم يقيد بل يقيد اولاً ثم يوجد
واذا كان كذلك فالوجود انما يمرض لذلك القيد الذي هو مجموع الحيوان مع القيد واذا كان القيد
موجودا واحدا كان الموجود الواحد وجودا للحيوان ووجودا لذلك القيد انتهى كلامه ولا يخفى
عليك ان هذا التفصيل لا ينفع ما لم يقل بان الوجود الواحد قائم بهما من حيث تحصل كل منهما
بالآخر لان من حيث الابهام وقد عرفت ان المجلس المحصل والفصل المحصل من النوع فان قيل فلي
هذا لا يكون تلك الامور العارية للماهية متقدمة عليها بالوجود مع تقويمها بها في الخارج وقد تقرر
في محله ان الجزء متقدم على الكل بالوجود قلت التقدم ههنا انما هو بحسب العقل بمعنى انه اذا
نسب الوجود الى الجزء والى الكل حكم بان الاول من الثانية وهذا لا يقتضى تغايرهما بالوجود
قوله لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه اجيب عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالي في الاجزاء
لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالي لها وانت خبير بان لا وجود لها على هذا الفرض لاستقلالها
ولا تبعاً اذ لم يقم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعاً من غير ان يقوم به وجود
اصلا لجاز تركب الموجود من المعلوم ودأبنا قطعاً (قوله تعبر المركب ماهية ووجودا) فعلى
هذا التركيب متأخر عن وجود الاجزاء كما في الاجزاء الخارجية والفرق ان الارتباط الذي يوجب
حصول ذات واحدة حاصل في المحموله دون الخارجية (قوله وبهذا يطل الخ) لا يخفى ان المستعاد
من التمسك المذكور ان هذا القائل يعتبر في الحل الاتحاد بوجه من الوجوه حيث اكتفى فيه بحصول
الذات الواحدة منها لا الاتحاد في الوجود او في الهوية وسيجيء ان الوحدة مشكك يقال على
الوحدة بأى وجه كانت حتى على الوحدة في النسبة فيصح ان تلك الامور المتعارفة ماهية ووجودا
متحدة باعتبار الذات فادكره الشارح قدس سره لا يبطل هذا التمسك ولا يقيد رد المذهب المذكور
الا بعد اثبات ان الحل يقتضى الاتحاد في الوجود والهوية قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهيات
الموجودة قوله دون الامور العدمية) فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما تصح في الذاتيات
اضافي ولو قال انما يصح في حل الموجودات لكان اظهر فان قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبه
القادحين في البديهيات بذات صدق عليه الشيء فليكن المراد به في التعريف هذا المعنى فلا يرد حل
العدميات قلت اطلاق هوية الشيء على ذات صدق عليه ذلك الشيء اطلاق مجازي والشارح انما
فسر الهوية بذلك في قول المصنف وحل الموجود على السواد للتعارف معهما والاتحاد هوية
لضرورة ان مفهوم الوجود معقول ثابته هوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير في مقام التعريف
(قوله دون الامور العدمية الخ) ودون العرضيات مثل الانسان ايضاً لان الهوية كما مر عبارة

احداثها بالوقت المعين بلا تخصيص
وهو محال الثاني ان كل حادث فله
مادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل
وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة
ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان
قديم والالكان عديم قبل وجوده
قبلية لا تتحقق الا زمان فيكون قبل
وجود الزمان زمان هذا خلف وهو
مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون
الجسم قديما واجيب عن الاول بان
المخصص هو الارادة وعن الثاني
والثالث بان قد تأخر غير مسلمة ولا
مبرهنة واعلم ان صحة الفناء عليها
متعمدة على حدوثها والكرامية وان
اعتزقوا بمحدثاتها قالوا انها ابدية
اذلو عديمات فعدمها اما ان يكون
باعداد فاعل او بطريان ضد او بزال
شرط والكل محال وقد سبق الكلام
فيه تقريراً وجواباً اقول * احتج
المخالف اي القائل بان الاجسام قديمة
بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص
احداثها بالوقت المعين بلا تخصيص
واللازم محال فالمروم مثله بيان
الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة
لكان لها مؤثر فلا يخفى اما ان يكون
ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني
لا يخفى اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا
والثاني محال واللازم الدور او التمسك
وكلاهما محال فحين ان يكون لها
مؤثر قديم ان ينتهي الى مؤثر
قديم وعلى التقديرين لابد من مؤثر
قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما
ان يكون جميع مالا بدمنه في كونه
مؤثرا في اناره حاصلا في الارل او لا
فان كان الثاني مشوقف على حادث له
مؤثر فننقل الكلام اليه فنقول لا يخفى
اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان
الثاني يلزم الدور او التمسك المحالان
وان كان الاول متأثير ذلك المؤثر

هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالانسان واذا اريد
تفسيره بحيث يتم الكل قبل معنى الجمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا بمعنى ان ماصدا عليه
من الماهية الجزئية ولا شك ان الابيض معتبر في هوية البياض دون الانسان فاقصر في انما يصح
حقيق الا انه تعرض لبيان عدم الصحة في الامور العدمية لكونها اظهر في عدم الاتحاد لانه يمكن
ان يقال البياض خارج من هوية الابيض وان كان داخلا في مفهومه قوله اذ ليس لمفهوم الاعى
هوية خارجية (لان مبدأ الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق وهو ههنا امر عديم والمركب من
الوجود والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعى من له العمى فوجوده من يبر عنه بمن
حصل له هوية فان قلت الاعى وان لم يكن له هوية خارجية محقة لم يضر في صدق التعريف على
حله على زيد اذ يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المصنف بقوله او الموهومة فمضى حله على زيد انهما
متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمصنوع هوية قلت لما استع ان يكون لمفهوم الاعى هوية خارجية
جارا يدعى انها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع صحة حله عليه لجواز استلزام الحال بحال آخر
(قوله والا كان مفهومه الخ) يعنى لافرق بين الانسان والاعى حيث ان في ان هويتهما موجودة
قال قول بان احدهما متأصل في الوجود دون الآخر تحكم وبهذا يظهر ان ما اختاره المحقق الدواني
من ان لعنبر في الجمل الاتحاد في الوجود سواء كان موجودا بوجوده بالذات كما في الذاتيات او بوجوده
بالعرض كما في العرضيات والعدديات ومصادق ذلك في مثل الاعى كونها منزعجة منه وفي مثل الاسود
فيام السواد به مع انه لا يحرى في مثل شريك الباري يمنع ليس بصحيح لانه اذا كانا متحدين في الوجود
قال قول بان احدهما موجود بالذات والآخر بالعرض تحكم وماد كره من المصداق انما يدل على
صدق تلك المفهومات عليه لا على الاتحاد في الوجود قوله ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا قال
الشارح في حواشي التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا
لم يصح حل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البداة وفيه بحث شاهر فان الامور المتغايرة
في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اى ماصدقت هي عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الجمل
لو كان عبارة عن الاتحاد في الذات لجاز حل بعض الامور المتغايرة في الوجود على بعض اذ يتحقق
الاتحاد الذاتي ولو بحسب الفرض ايضا كما ان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذ يتحقق
الحيوان الناطق فيحقق الانسان وانما يتحقق قابلية العلم بالمتعة الانشكاك عنه وفيه ما فيه اذ يقال
ما ذكره في حواشي التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا
اى في الذات التي تركيب من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال في حواشي المطالع لابد في صحة الجمل من
الاتحاد في الوجود الخارجي مع التباين في المفهوم والوجود الذهني ومنهم من منع ذلك منعا جديلا
واكثني في صحته بالاتحاد في الذات التي تركيب من اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود في الخارج
ولم يمكن هذا قاعدا في صحة اصل التعريف بأن يحمل الذات على الماصدق لم يرد في هذا الكتاب
قوله بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة) فيه مناقشة من وجهين الاول ان المصداق المعدى على ليس
الاعى الجمل فكيف يجوز اخذه في تفسير الجمل الا ان يحمل على التعريف اللفظي الثاني ان الجمل
بهذا التفسير لا يتحقق فيريد قائم ادليس للموضوع ما صدق فان الماصدق للمفومات لا للافلاظ
ومفهوم زيد نفس الذات المختصة لانه صادق عليه اللهم الا ان يأول بالمسمى بزيد او يحمل على
عموم الجمل فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يناول بمفهوم الجمل ما يتعلق بكل منهما
وما يتعلق باحدهما والظاهر ان التصودان لا يكون ماصدق عليه احدهما من ان الماصدق عليه الآخر لكن
مقام التعريف بأي عنده (قوله بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة الخ) قبل المصداق المعدى على معناه
الجمل فيلزم الدور قلت الجمل معلوم الالية مجهول الماهية فيجوز اخذه بالوجه الاول في تعريفه بالوجه
الثاني وفي قول الشارح قدس سره بمماثلة فيه اشارة الى ما قلنا وما قال المحقق الدواني من انه مالم
يتحقق الجمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه هو كونه

في الحادث اما ان يتوقف على شرط
حادث اول فان كان الثاني يلزم قدمه
وان كان الاول ينقل الكلام اليه
ويلزم القدم او التمس في حوادث
لا الى اول وهو محال وان كان الاول
فلا يخفى ما يجب مع حصوله حصول
آثاره يلزم اول فان كان الاول يلزم قدم
آثاره يلزم قدم الاجسام هذا خلف
وهو المدعى واما ان لا يجب وكان
وجوده مع عدم تلك الآثار
جائزا لم يفرض ذاته مع مجموع الامور
المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود
تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص
ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون
وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه
بامر ما لاجله كان هو اولي بوجود
ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص
معتبر في المؤثرية وهو ما كان حاصل
قبل ذلك فاذا كان مالا بد منه في المؤثرية
ما كان حاصله في الازل والتقدير
بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود
ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه
بامر ما لاجله كان هو اولي بوجود
ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص
بذلك الوقت الدين تخصيصا بلا
مخصص الثاني ان الاجسام او كانت
حادثة لكانت ابدية لان الاجسام
لو كانت مادنة لكانت قبل حدوثها
ممكنة الوجود والامكان يستدعي
محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل
لا يكون نفس الاجسام ولا امرا
ميايها بل مقارنا لها وهو المادة
والمادة قديمة لان المادة او كانت
حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة
اخرى ويلزم التمس فليت ان المادة
قديمة والمادة لا تخفى عن الصورة
فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم
في الثالث الزمان قديم لانه لو كان

ساذماً لكان مدمه قبل وجوده قبله
لا تنفك الا زمان فيكون قبل وجود
الزمان زمان هذا خلف والزمان
مقدار الحركة فتكون الحركة ايضا
قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون
الجسم قديماً واجيب عن الاول بان
المخصص تعلق ارادة الله تعالى
بأحداثه في ذلك الوقت فان قبل
تعلق ارادة الله تعالى بأحداثه في ذلك
الوقت يفتقر الى مرجع آخر فانه
يمكن تعلق الارادة بالمحصاة في غير
ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق
ارادة الله تعالى بالمحصاة في غير ذلك
الوقت لكان الله موجبا بالذات
لافعلا بالاختيار والكلام فيه كما
في الاول فيلزم التساوي ان تعلق
ارادة الله تعالى بالمحصاة في ذلك
الوقت واجيب فيستغنى عن المرحح
قوله لو كان واحدا لكان الله موحداً
بالذات قلنا لانسلم انه اذا كان تعلق
الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى
موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان
واجبا بذاته تعالى واما اذا كان واجبا
بالارادة فلا . فان قيل تخصيص
الاحداث بالوقت المعين يستدعي اعتبار
ذلك الوقت من سائر الاوقات وهذا
يقضي كون الاوقات موجودة
قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات
التي يطلب فيها الترجيح معدومة
ولا تمايز بينها الا في الوهم واما بقدي
وجود الزمان مع اول وجود العالم
ولا يمكن وقوع ابتداء سائر
الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلاً واجيب عن الثاني والثالث
بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا
مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد
جميع مقدمات الدليل . واعلم ان صحة
الفناء على الاجسام متفرعة على
حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة
فنائها والاعلا والكرامية وان اعترفوا

ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية بما لا شبهة فيه . واعلم
ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء
محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية بأسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية
المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حداً تاماً لها اذ لا معنى للتحديد التام
الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضاً فان لم تشتغل على تلك الاجزاء لم تحصل منها

مقدماً بانحاء الاتحاد فيعود شبهة الجمل فالتك اذقلت (جوب) متصداً فيما صدق عليه كان هذا حكماً
على شيء واحد بأنه يصدق عليه (جوب) فيقول السائل ان كان هذا الذات من كل منهما لم حل
الشيء على نفسه او غيره لم اتحاد الاثنين ولا يصح مادة الشبهة الا بأن يقال هما متصداً في الوجود
مختلفان في المفهوم فمدفوع بأننا لانسلم الملازمة الاستفادة من قوله اذ قلت (جوب) متصداً فيما صدق
عليه كان هذا حكماً على شيء واحد بأنه يصدق عليه (جوب) بل كان حكماً بأن تلك الذات حصة
اتحادهما (قوله واعلم الخ) مأمراً كان بياناً لتك الماهية من الاجزاء المحمولة وهذا بيان النسبة بين
التركيبين وفيها ايضاً ثلاثة مذاهب ووجه الضبط ان التركيب الخارجي امان يكون مبانياً للتركيب
الذهني حتى ان كل مركب خارجي لا يجوز تركبه من الاجزاء المحمولة فالحد التام له انما هو بالاجزاء
الخارجية والتعريفات بالاجزاء المحمولة كلها رسوم واليه ذهب صاحب المحاكات واختاره الشارح
قدس سره اولا ليكون مبانياً له فاما ان يكون التركيب الذهني اعم منه فكل مركب خارجي مركب ذهني
ولا عكس كما في الحقائق البسيطة واليه ذهب الجمهور وهو مختار الشيخ في الشفاء اويكون التركيب
الذهني مساوياً للتركيب الخارجي واختاره المحقق الدواني وقال ان التركيب الذهني مختص بالمركات
الخارجية والبسائط لا تركيب فيها حقيقة وانما يؤخذ المجلس والفصل منها بضرب من التحليل (قوله
اى غير محمولة الخ) اى ليس المراد بها الموحدة في الخارج فان اليت القدر الذي قصد منه احراره
من الجدران والسقف اجزاء خارجة اصطلاحاً قوله لا يجوز ان يكون مركبة من احرار محمولة) هذا
التميز في انما هو لبعض الافاضل كما صرح به في حواشي التبريد والمشهور ان الاجزاء المحمولة قد تكون
ماخوذة من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح في حواشي حكمة العين الانسان يطلق
على الهيكل المحسوس وعلى النفس وهى الانسان في الحقيقة ولهذا يشير اليه كل احد بقوله انا والاول
مركب في الخارج من المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل والثاني من الجنس والفصل لا غير
وفي موضع آخر منه ان البدن مبدأ للحيوان والصورة النوعية مبدأ للناطق ان قلت ما يقول ذلك التفاضل
في مثال الحيوان الناطق قلت ليس شيء منهما جراً للانسان عنده وان اطلق عليهما الجرح فباستئذان مبدأ
هما جزء من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلاً كما حققه في حواشي حكمة العين
قوله وذلك لانه اذا حصلت الخ (قيل من قول بأن الاجزاء موجودات متمايزة في الخارج بوجودات
متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه شيء مما ذكرنا الصور العقلية اذ وجدت في الخارج صارت
بعينها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذ وجدت في الذهن صارت صوراً عقلية بمعنى كون المركب
العقلي مركباً خارجياً اذا اجزاء خارجية ان يكون للاحراء العقلية وجودات متمايزة في الخارج و
معنى كون المركب الخارجي مركباً عقلياً اذا اجزاء عقلية ان يكون للاجزاء العينية وجودات متمايزة
فيه فيختار ان الاجزاء المحمولة بعينها هى الخارجية بلا شامل ومشمول وانما تباينها عارض الوجود
وانت خير بان الكلام في تركب المركب الخارجي من الاجزاء المحمولة وان الصور العقلية على
هذا التصوير لا يحصل على الكلى (قوله ويكون القول الخ) انما تعرض له مع انه لا دخل له فيما
هو المقصود اشارة الى لزوم محال آخر وهو تعدد الحد التام لماهية واحدة مع انها فهم على انه
لا يكون الا واحداً نقل الامام في شرح الاشارات من الحكمة المشرقية ان الحد قد لا يتركب من الجنس
والفصل فان الماهيات المركبة منها ما يتألف حقايقها من الاجناس والفصول فلا بد ان يكون حدودها
مشتملة عليها ومنها ما تركبها على غير ذلك الصور فقد نتحد بحدود ما تركب منها الامن الاجناس والفصول

بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية
اذ لو عدت الاجسام بعد وجودها
فعدمها بعد وجودها اما ان يكون
بعدم فاعل معدوم او بطر بان
صدور وال شرط والثلاثة باطله
قال قول بعد العالم بعد وجوده محال
وقد سبق الكلام فيه تقرير او جوابا
ولا بأس بما قد تقدم وانما قلنا انه لا يجوز
ان عدم الاعداد لان الاعداد ان كان
امرا او حودا لم يكن ذلك الوجود عين
عدم العالم والالكان الوجود عين
العدم لغيابته يقتضى عدم الجوهر
فيكون ذلك اعدا بالاضد فيكون ذلك هو
الامر الثاني لا الاول وان لم يكن
وجوديا كان عدما محضا فيمتنع استناده
الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين
ان يقال لم يفعل السنة وبين ان يقال
فعل العدم والا فيكون احد
العدمين مختلفا للثاني فيكون لكل
واحد من عدمين تعين وثبوت فيكون
لعدم ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز
ان بعدم بحدوث الضد اوجهين
احدهما ان حدوث الضد يتوقف على
انقضاء الضد الاخر فلو كان انقضاء
الاخر معلا بحدوث هذا الضد لزم
الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد
حاصل من الجانبين فليس انقضاء احدهما
بالاخر اولى من العكس فاما ان يتق
كل واحد منهما بالاخر وهو محال
لان المؤثر في عدم كل واحد منهما
وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر
فلو حصل المد مان معا لحصل
الوجود ان معا فيكونان موجودين
معا وهو محال ولا ينبغي واحدهما
بالاخر فيلزم اجتماع الضدين وانما
قلنا انه لا يجوز ان يكون زوال شرط
لان ذلك الشرط لا يكون الاضرعا
فيكون الجوهر محتاجا الى العرض
وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر
فيلزم الدور وهو محال اجيب بانه
لم لا يجوز ان بعدم باعدام الفاعل قوله

صورة مطابقة لماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي المثلثة من تلك الاجزاء وان اشتملت
عليها فثبت ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على
امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل
فلا اعتبار به في الاجزاء وبالحيلة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام
حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب
في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب
الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه
المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنس له واذا اشتق من جزئه المخصوص به كان فصلا له وكل
مركب قائم مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية ادلا بد
ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قاطعا
والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب
من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج (وفرعوا على علية

لاشغافهما والقصد من التصديان تدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها فلا عليك
بعد ان تفعل هذا ان لا تورد الجنس والفصل فيما لا يكون له مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض
بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده له فالتك اذا صلت هذا فقد دلت على حقيقة الشيء
(قوله لان الصورة المطابقة لها هي المثلثة الخ) يعني ان لمطابقة منحصرة في المثلثة من الاجزاء المحمولة
ادلا فرق بينها وبين الماهية الا بالاجال والتفصيل والمفروض ان الصورة المثلثة من الاجزاء المحمولة
مخافة للصورة المذكورة فلا يكون تلك الصورة مطابقة للماهية لا متناع مطابقة امرين متماثلين لامر واحد
بان يكون كل منهما صورة تمام الماهية (قوله كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة) وبه بحث لان اجزاء
المحمولة عين الاجزاء الخارجية ذاتا والفرق بينهما باعتبار اخذ المحمولة لا بشرط والخارجية بشرط لا وهو
مناط الحيل وعدمه كما عرفت (قوله وبالحيل الخ) اي نترك التفصيل ونقول مجمل هكذا (قوله مغايرة لتلك الاجزاء)
بالذات اما كلا او بعضا قوله فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان (اي تمام حقيقتين مختلفتين كما ظهر
من تقريره فلا بد تجوز ما مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع يزيد نلا وقد يقال لم لزم ان يكون لشيء واحد
حقيقتان مختلفتان لكن احدهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية وقد لا نسلم امتناعه وانت خبير بأنه لزم
من التصور المذكور ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيان لان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج على ما صرح به اللهم الا ان يقال الاجزاء الخارجية بجزئها
لا يحصل في العقل بل لو حصلت فاما يحصل في الالات الجسمانية كالخيال مثلا فبما لا مازم ان يكون لشيء واحد
حقيقة عقلية وحقيقة خيالية ولا بد لا متناعه من دال (قوله فيلزم ان يكون لشيء واحد الخ) قد عرفت
انه انما يلزم ذلك لو لم يقصد الاجزاء المحمولة الخارجية بالذات (قوله لا ينافي تركبها الخ) في المحاكات
ومن الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلي فظاهر واما المركب
الخارجي فلا ندرج تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس
والفصل وتركبه من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا
اجزاء غير محمولة مركب ايضا من الاجزاء المحمولة فانه مندرج تحت مقولة الكم فحده انه كم مركب
من الوحدات واليت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع
الجنس والفصل ولم يمتعا لم يتم حده (قوله بل كل مركب خارجي الخ) هذا هو الحق والمذكور
في الشفاء من ان التركيب الذهني في المركبات الخارجية نازا التركيب الخارجي وكل مركب خارجي
من المادة والصورة اي الجزء المشترك والمخصص الغير المحمولين اي المأخوذين بشرط لا مركب من
الجنس والفصل في الذهن وهما الجزئان الخارجيان اذا اخذنا الشرط كما عرفت قوله وكيف لا يبطل
الخ) قبل لم لا يجوز ان يكون المراد بالاشتقاق الامر المنفرد بالاشتقاق الاصطلاحي المشتمل على النسبة
(قوله والاشتقاق الخ) هذا لو ارد بالاشتقاق معناه التعارف بين اهل العربية اما لو كان بمعنى الاخذ

الفصل) كما فهموا (فروما أربعة * الاول لا يكون فصل الجنس جنسا لفصل باعتبار نوعين)
 اى لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينهما وبين نوعها والاخر
 فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسها لها مشترك بينهما وبين
 نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والالكان كل منهما علة للآخر) وانه محال
 (واورد عليهم الحيوان الناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينه وبين الفرس مثلا (والناطق
 فصل له يميزه عن الفرس الناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك)
 فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس (واجابوا عنه
 بأن المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له البطق) اى ادراك العقولات (فانه ليس مشتركا)
 بين الانسان والملك (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناطق
 (هو هذا العارض) اعنى مفهوم ماله قوة ادراك العقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو اثر
 من آثار فصله * الفرع (الثانى الفصل القريب لا تعدد فلا يكون لشيء واحد) سواء كان نوعا
 اخيرا او لا (فصلان قريان) اى في مرتبة واحدة (والا اجتماع على المعلول الواحد) بالذات (علمتان
 مستقلتان) قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول
 المتعددة علة للجنس الذى في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والتامى للجسم مطلقا
 وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاتة جازتوارد العلل عليه كما في افراد
 نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى
 بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر او لا كما نحن بصدد فان طبيعة الجنس
 في النوع قبل اعتبار تعدد افراد ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل
 الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تأمة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون

واعتباره لا بشرط شيء فلا ورود (قوله كما فهموا) من كونه علة للجنس في الخارج والقرينة على
 هذا القيد ماسياتى من قوله وكل ذلك ضعفه ظاهر مما لخصناه قوله جنسا لفصل) اراد بالفصل
 الجنس وانما غير الفصل لان المفروض ان يكون الفصل جنسا بالنسبة اليه فيكون هي حينئذ فصلا
 مقسما بالنسبة الى هذا الجنس قوله والالكان كل منهما علة للآخر (قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل
 منهما علة لخصه الآخر بلا استثناء واجيب بان التفرع المذكور بناء على ما فهموا من علية الفصل لطبيعة الجنس
 فان الدليل المذكور على تقدير تمامه انما يدل على هذا (قوله والحيوان فصل له الخ) لعدم وجود النطق في الملك
 وان كان حساسا متحركا بالارادة على رأى المتكلمين (قوله ان كان هو الجوهر الخ) اللام للعهد اى ذلك الجوهر
 الذى هو مبدأ النطق في الانسان وهو صورته النوعية او النفس الناطقة وحيث لا شك في انه ليس
 مشتركا وبعضهم حله على الجنس واول العبارة الدالة على ادعاء الاشتراك بالمنع اى لانهم اشتراكه
 لم لا يجوز ان يكون مختلفا فيهما وهذا القدر كاف في دفع النقض قوله فانه ليس مشتركا بل مختلفا
 هذا على سبيل المنع اى لانهم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم المستدل وكان الابرار
 نقضا عليه كفى في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الآثار قوله بل هو اثر
 من آثار فصله) اذا سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن اثرا لفصله القريب فلا بد ان يقيد
 بشيء لا يوجد في الملك فامل (قوله بل هو اثر من آثار فصله) ويجوز اشتراك المختلفين في ما رضى
 واحد كما مر (قوله اى في مرتبة واحدة) قيد بذلك لانه يجوز تعدده لماهية واحدة اذا كانا في مرتبتين
 بان يكون احدهما فصلا قريبا للجنس والاخر للجنس آخر فوقه نحو الناطق والحساس ولم يتعرض
 الشارح قدس سره لبيان قائده لان بيان قائدة قيد القريب يتضمنه فان الفصل البعيد قريب في مرتبة
 الجنس البعيد (قوله واما مع وحدة الذات الخ) يعنى ان الدليل الذى ذكره في امتناع توارد
 العلل وان ضروره في الواحد الشخصى لكنه جار في الواحد بالذات سواء كان شخصا او لا (قوله فان
 طبيعة الجنس في النوع) اى الواحد ذات واحدة بخلافها في النوعين فانها متخصصة في كل نوع يكون
 الفصل علة لخصتها فلا يكون المعلول واحدا بالذات وتوارد الفصول مع تخصص الجنس ليس

(هناك)

الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا
 اول لا يكون قلنا هذا يقتضى ان لا يعدم
 الشيء * البتة لانه يقال اذا عدم الشيء
 فهل تعدد امرا لم يتعددا امرا فان لم يتعدد
 امر فهو لم يعدم وان تعدد فالمتعدد
 عدم او وجود لا جاز ان يكون عدما
 لانه لا فرق بين ان يقال لم يتعدد وبين
 ان يقال تعدد العدم والافراد العدميين
 يخالف الآخر وهو محال وان كان
 وجودا كان ذلك حدوثا لوجود
 آخر لا عدما للوجود الاول سلما
 فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعنى
 بحدوث الضد قوله في الوجه
 الاول حدوث الحادث يتوقف على
 عدم الباقي قلنا لا نسلم فان صدق عدم
 الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع
 انشكا كما من المعلول لكن لا حاجة
 له الى المعلول قوله في الوجه الثانى
 المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم
 لا يجوز ان يكون الحادث اقوى
 لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون
 الحدوث سببا للقوة سلما فساد
 هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم
 الجسم لا تنفاه الشرط وبيانه ان العرض
 لا يبق والجوهر ممنوع المخلو عنه واذا
 لم يتحقق الله تعالى العرض انتفى الجوهر
 قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز
 ان يقال الجوهر والعرض متلازمان
 وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر
 كما في المتضامين ومعلولى علة واحدة
 فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر
 هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب
 تخيص المحصل في مذهب الكرامية
 ان العالم محدث وممنوع الفناء اليه ذهب
 الجاحظ وقالت الاشعرية وابوه الى
 الجبائى يجوز فناء العالم عقلا وقال
 ابوهاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم
 ان الاشعرية قالوا انه يقضى من جهة ان
 الله تعالى لا يخلق الامراض التى

يحتاج الجواهر الى وجودها واما
القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع
ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال
في بعض المواضع ان الفاعل المختار
يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود
الخطاط وقال في موضع آخر ان الجوهر
يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس
الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان
انعدام الجوهر وقال امام الحرمين بطل
ذلك وقال بعضهم اذا لم تخلق البقاء
وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال
الكعبي وقال ابو الهذيل كانه قال كن
فكان يقول افن فيفنى وقال ابو علي
وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو
عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى
وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر
فناء والباقيون قالوا بان فناء واحد
يكفي لافناء الكل فهذه مذاهم
وقول الامام في الاعداد انه باطل
لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة
وبين ان يقال فعل العدم ليس بشئ
وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بلية
النظر فان القول بأن لم يفعل حكم
بالاستمرار على ما كان وبعد صدور
شئ عن الفاعل والقول بأنه فعل
العدم حكم بتعدد العدم بعد ان لم يكن
وبصدوره عن فاعله وتميز المدين
يكون بانفسا بهما الى وجودين
او بانفسا باحدهما دون الاخر قوله
وجواب الوجه الثاني من ابطال
الاعداد بطريقتي الضد وهو ان التضاد
حاصل من الجانبين على السواء يتعجز
كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف
لينة ليس بجواب والجواب ما بيناه
من كون الحادث اقوى لترجح الموحد
على المتني واما ابطال الاعداد بسبب
انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون
الا حاضرا فهو مجرد فان من الجائر
ان يكون هناك شرط غير العرض
كأن يكون

هناك شرائط معتبرة كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة صلة مستقلة فيلزم تواردها
العلل المستقلة لا يقال احساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للجوهر لاننا نقول بل كل منهما اثر لفصله
فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتهر تقدم
كل من احساس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكتفى في ذلك)
اي في ان الفصل القريب لا تعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده
والا لم يكن شئ منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركت ماهية
من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولو اردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) لشيء
(من جميع ماعده لم يتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا
قريبا لها وبالجملة اذا جعل التام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة
ولا استعانة بالعلية وان جعل صفة للجزء المميز لم يتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس
تقريبا على العلية (الفرع الثالث لا يقوم فصل) قريب (الانواع واحدا والا) اي وان لم يكن
كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة (فلبسيط اثر ان) هما ذينك النوعين وهذا انما يتم
اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيختلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين

احدهما متقدما على الآخر فذبح (قوله كل واحد من الفصلين الخ) حاصله انه كما يتنع توارده
التامتين يتنع تواردها قسمين من جنس واحد كالفاعلين والماذتين والصورتين لاستلزامه توارده
التامتين وفيما نحن فيه على قاعدة العلية يكون الفصل حلة فاعلية اذ العلة الموجبة اذا كان امرا
واحدا لا يكون الا فعلا (قوله اثر لفصله) فالفصل واحد عبر عنه باللازمين لكونهما في مرتبة
واحدة قوله ولما اشتهر تقدم كل من احساس والحركة الخ) قبل تقدم احساس على الحركة الارادية
لانه ادراك وهي متوقفة عليه ورد بان الموقف عليه هو الادراك مطلقا لا احساس وايضا
الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فبعض الحركة يتقدم على الادراك فم يظهر تقدم احدهما على
الآخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لا بد من تقييد الحركة الارادية الحيوانية
بكونها لا على نهج واحد ليحقق كونها اثر لفصله القريب والافطلق الحركة بالارادة موجودة
في الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عندهم (قوله ولما اشتهر تقدم الخ) اذ
الاحساس قديكون مبدأ للحركة وقديكون الحركة مبدأ للاحساس قوله لم يكن لها فصل بهذا المعنى
لانتهاء التامة بالقياس الى كل واحد منهما والجزئية بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا
ان لا ينحصر الكل في الخمسة ضرورة ان كل واحد من ذينك الامرين المتساويين ليس شيئا منها
(قوله اذا جعل التام) في قولهم الفصل القريب هو الجزء المميز التام (قوله امتنع تعدده الخ) قيل
اذا تركب ماهية من جنس وفصل مركب من امرين متساويين كان ذلك الفصل وكل واحد من جزئي
فصلا قريبا بمعنى المميز عن جميع ماعده ولا يلزم التوارد لعدم كفاية كل واحد منهما في وجود
الجنس والجواب ان الجزئين ليسا في مرتبة الفصل المركب والكلام في تعدد الفصل القريب في مرتبة
واحدة بالقياس الى الجنس نعم انهما في مرتبة واحدة بالقياس الى الفصل لكن لا جنس فيه
قوله لم يتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس) فيه بحث اذا الظاهر امتناع هذا ايضا تقريبا على
العلية ضرورة تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكره في حواشيه على المطالع من ان بطلانه انما
يظهر اذا كان هناك جنس او حصة منه ولا يكون الفصل له وفيما نحن بصدد لم يوجد شئ منهما
عمل تأمل لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لا وجودهما معا من غير ان يكون العلة علة له الا يرى
ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة للثانية
حتى لو وجد النار بلا حرارة لم يكن من التخلف الممتنع في شئ ولو كان معنى التخلف ما ذكره لم يستقم
الفرع الثالث والرابع الابتكاف قوله اذا كان الفصل القريب بسيطا (اي حقيقيا لا كثرة فيه بوجه
من الوجوه لاجب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباره قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال الاولى

الجوهر الذي هو المحل شرطاً في إيجاد
الامراض فيه ولا يجوز ان يكون
الشرط لا جوهر او لامر ضابط امر
عدمه او قد مر بيان جواز الاشتراط به
وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام
الشرط وبيان الامام كون العرض
شرطاً في الاعداد بان العرض لا يبقى
والجوهر متمنع انخلو عنه فيعدم
بانعدامه ليس بما يقيد مع هو لا انحصوم
لان الكرامية لا يقولون بذلك
كالمعتزلة واما التزامهم الدور بسبب
احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان
الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه
محتاجاً الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه
بحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك
فان احتياج الجوهر الى عرض ما
لا يعينه الا الى عرض معين والعرض
المعين يحتاج الى جسم يعينه فلا يلزم
منه الدور وجواب الامام بقوله
التلازم من غير احتياج لاحدهما الى
الآخر ليس بمفيد ههنا فان العرض
محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم
وان كان باحتياج كل واحد
من التلازمين الى عين الآخر محال لانه
من غير احتياج احدهما الى الآخر
او الى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول
فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي
لا تقتضي امتناع التمسك غيراد
المثال المتضابقين على الوجه الثمور
غير صحيح فان اضافة كل واحد
منهما محتاجة في الوجود الى ذات
الآخر لا الى اضافته ومعلولاً لاهل واحدة
يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر
فليس منهما عدم الاحتياج مطلقاً
من غير لزوم الدور قال * الخامس
في تنافي الاجسام الالهية الموجودة
متناهية سواء فرضت في خلاه
او ملاء خلافاً للمهند لنا انا فرضنا

لا يوجد في الآخر (الرابع وهو فرع) الفرع الثالث المتقدم انه (اي الفصل القريب
(لا يبارق) في مرتبة واحدة (الاجناس واحداً) والا فلبسبب اثر ان اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة
لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحيث
يلزم تخلف العلول عن علته المستلزما ياه سواء كانت علة تامة او جزأً اخيراً منها وقد يفرع الثالث
على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه
التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والظاهر انهما مشتركان في الدليل
بلا ترميع بينهما (وكلي ذلك) اي جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه طاهر) لا يتساه
على ان الفصل علة للجنس في الخارج (ويظهر حقيقة) اي حقيقة كل ما ذكر وضعفه
(بما لخصناه) واولئك من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تأتي
هذه الفروع على ما لخصه او لا قلت اما تكسر الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز
ان يكون مقهومان في كل منهما ابهام من وجه فيحصل بالآخر نعم يمنع ذلك في الماهيات الحقيقية
اذ لم يخر ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما
لانه يمكن ان يكون مراد المصنف بالبسط الاضافي اعني الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر
الواحد لا يؤثر لا يكون له اثران متخالفان هما جنسان والاي لم يتخلف العلول عن علته المؤثرة المستلزما
للعلول وانه محال وانت تعلم ان حل عبارة المتن على هذا المعنى تكلم بارد ولهذا قال فالاولى
(قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه لم يظهر بطلان البساطة حتى يكون الاستدلال الموقوف عليها باطلا
(قوله لان جنس كل الخ) مع ان الفصل علة مقارنه للجنس فلا يرد ان التخلف انما يلزم اذا وجد الفصل بدون
وجود الجنس لا اذا وجد الفصل في نوع بدون الجنس قوله لا يوجد في الآخر) فجنسية الجنس حيثما ينظر الى
نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين في جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم يميز
ان يوجد جنس كل من النوعين المقروضين في الآخر لانه لو وجد لكانا نوعاً واحداً ولم يكن بينهما امتياز وفيه
يبحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنس في النوع الآخر واما على تقدير وجود كل
من الجنس في النوع الآخر مطلقاً فلا يجوز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين ان
يكون كل من الجنس في احدهما ذاتياً وفي الآخر عرضياً ويمكن ان يقال اذا واجد مصل هذا
النوع وجنسه في النوع الآخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يميز احد النوعين
من الآخر بشئ منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتي في هذا النوع فميزه بهذه الحقيقة عن النوع
الآخر ضرورة عروضه له لكن برحيت ان هذه الحقيقة خارجة عن الماهية فالذاتي المأخوذ
معهما لم يكن ذاتياً خارجاً منها فليتام (قوله لاستحالة ان يكون الخ) لانه عبارة عن تمام الذاتي
المشترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تعدد في التمام (قوله لاستلزامه التخلف) لما مر من امتناع
ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة قوله مشتركاً في الدليل) وهو تخلف العلول عن
صلته (قوله في دليل) وهو امتناع التخلف (قوله ضعفه طاهر) اي على الوجه الذي قرره
بقوله ويظهر حقيقة ما لخصناه فان ما هو علة تلك الفروع في نفس الامر وكون بعضها صحيحاً وبعضها
غير صحيح يظهر مما لخصه فاورده الشارح قدس سره من السؤال والجواب بان لذلك وكان الاولى
ايراده بطريق التفسير بأن يقول بدقوله ويظهر حقيقة ذكرناه اما تكسر الحال الخ وان يترك لفظ وضعفه
كما لا يخفى (قوله عليه) اي على ما لخصناه (قوله فيحصل بالآخر) كالحاصلة المركبة من العرضين العاملين
كالمتر الوارد (قوله اذ لم يميز ان يكون الخ) يعني ان التما كس يستلزم ان يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه كما صورده الشارح قدس سره فيما سبق وذلك يمنع في الماهيات الحقيقية لان الدليل الذي
اورده على انحصار الذاتي في الجنس والفصل حاصله انه اذا لم يكن الذاتي تمام المشترك فاما ان لا يكون
مشتركا اصلاً فيكون مختصاً بالماهية او يكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً له والاي لم يتسلسل في تمام
المشتركات ولما لم يكن ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يكون ذلك البعض المساوي

أن تحصل به الجنس قد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوماله وإن لم يحصل الجنس بإحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا إذا كان للماهية جنس فإن المركب من المتساويين لا يتصور فيه إبهام وتحصل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله وأما قارنته لجنسين في مرتبة واحدة فإن كانت في نوعين لزم ذلك أيضا أعني أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وإن كانت في نوع واحد لزم أن يكون للماهية واحدة جنسا في مرتبة واحدة وذلك باطل لأنه لا يتحصل حيث لا يكون منهما بالعدل وحدة والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسالة بل يتحصل كل منهما

داخل في تمام المشترك الآخر الذي يكون ذلك البعض اعم منه فلا تركيب للماهية الحقيقية الامن جنس وفصل مختص به أو من امرين متساويين بخلاف المساهية الاعتبارية فإنه يجوز أن يكون بعض تمام المشترك فيها اعم من كل تمام مشترك بمرض للماهية ولا ينتهي سلسلة تمام المشتركات لكونها امورا اعتبارية فيكون الماهية المركبة منهما مركبة من امرين بينهما عموم من وجه لاجتماعهما في الماهية التي فرض تركبها منهما وتحقق تمام المشترك في النوع الذي هو بازاء الماهية وتحقق البعض في النوع الذي فرض بازاء تمام المشترك تحقيقا للعموم (قوله قد صار به نوعا) لأن معنى التحصيل زوال إبهامه وصيرورته مطابقا لتمام الماهية النوعية قوله فضلا خارجا) بالصاد المجبة (قوله فضلا خارجا عنه) بالصاد المجبة كذا قيل والظاهر أنه بالمهمل حيث قيده في المعطوف بقوله مقوماله فالمراد بالفصل المميز قوله كما فصلا واحد لا متعددا) لأن الفصل القريب هو الذي يكفي في حصول الجنس وزوال إبهامه وجعله نوعا محصوفا كالتشبه بذلك تتبع كلماتهم والكافي فيما ذكر على هذا الفرض بجموع الامرين لكل واحد منهما فلا عبرة لما يقال فنحن ان الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب أن يتحصل به الجنس بانفراده (قوله في مرتبة) أي لا يكون بينهما عموم (قوله فيستلزم الخ) لأنه لا بد لكل جنس من ذلك النوعين نوع آخر لا يتحقق فيه ذلك الفصل القريب المقوم لهما تحقيقا لمعنى الجنسية فيتحقق الفصل في كل واحد من النوعين بدون جنس الآخر وكل واحد من الجنسين بدوره في النوع الذي لا يتحقق فيه الفصل ويجتمعان في ذلك النوعين قوله بين الجنس والفصل عموم من وجه) قد مر ما فيه سؤالا وجوبا قوله جنسان في مرتبة واحدة) معنى كونهما في مرتبة واحدة أن لا يكون أحدهما جنسا للآخر فاما أن يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر أو عموم مطلق ويلزم أن يكون الاخص عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والالام يكن الاخص تمام الداعي المشترك فلم يكن جنسا أو ساراة ويلزم أن يكون كل منهما عرضيا للآخر داتيا له والالام يكن أحدهما أو كلاهما تمام الداعي المشترك قوله والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر) اعترض عليه بأنه إن اراد بالفصل ارتفاع الإبهام المحصل للجنس لم يلزم من تحصيله بالفصل وحدة تحقق النوع بدون الجنس الآخر لجواز ارتفاع الإبهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على إجماعه السابقة وإن اراد بالفصل تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة من الأجزاء الثلاثة متوقفة عليها فلا دور ولو صح ما ذكرتم لم يلتم منهاهية من ثلاثة أحرار بإحدهما مع الآخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والالتصاف النوع بدون الجنس فلم توقف كل منهما على الآخر في تحصيله وقد بوجه قولهم والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر بأن الجنس إذا تحصل صار هو من حيث أنه متحصل بما حصله نوعا منه قطعاً فإن ماهية النوع هو الجنس المحصل لاحقيقه وراه كما أشير إليه في أوائل هذا المقصد فليس لما هو خارج عن المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضاً مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجاً عنها فلا يكون جنسالتها والتقدير بخلافه وبهذا التوجيه يندفع الصحت المذكور

خطا غير متناه وخطاها ما واز بالالاول فادامال الى المسامته فلا بد من النقطة تكون اول نقطة المسامته ويكون ويكون الخط منقطعاً بها والالكان اول المسامته مع ما فوقها فيكون غير المتناهى متناهيا هذا خلف واحتجوا بأن كل جسم فاداراه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لالى نهاية ومع بأن التميز وهم محض ليس بثبت أقول في البحث الخامس في تاهي الاجسام الالاباد والوجود في الخارج متناهية سواء فرضت في خلافه او في ملاء خلافاً لهندلنا انادافرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا مواريا للالاول فاذا مال الخط المتناهى من المواراة الى المسامته فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامته فيكون الخط الذي فرض غير متناه مقطوعاً تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامته لان الخط الذي فرض أنه غير متناه لولم يتقطع تلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامته شئ من الخط فيكون اول المسامته مع ما فوقها لان المسامته مع الفوقانية قبل المسامته مع التحتانية فافرضناه انه اول نقطة المسامته لا يكون اول نقطة المسامته هذا خلف شعبين ان يتقطع الخط تلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج الهدباء كل جسم فاداراه متميز مشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محض لان عدم المحض

بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مالم يمكن ان يكون له مدخل في تحصیل الآخر الا باعتبار
تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور في المقصد
الحادي عشر الماهية (كالانسان مثلا) تقبل الشركة (اي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها
على كثيرين) دون التعين (الخصوص كنعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة
بالديهة (فهو غيرها وقد اختلف في التعين) الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمنع فرض
اشتراكها (هل هو وجودي) اي موجود في الخارج (ام لا فذهب المحققون) من العلماء الى انه
وجودي لانه جزء المعين الموجود (في الخارج) وجزء الموجود الخارجي (موجود) في الخارج بالضرورة
(وقد قال بعضهم) يعني الكائني (ان اردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلان سلم ان التعين جزؤه
بل هو عارضه) ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان المعنى العارض
للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج (او المجموع) المركب من العارض والمعرض
(فلان سلم انه) اي المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه

لكن يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنس متساويين اما اذا كان احدهما اشد انهما كان
يكون اهم مطلقا فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور قال الشارح
في حواشي التجريد الاول ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة
لكان لها فصل محصل فيحصل كل منهما نوما على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون
الماهية نوما واحدا وماهية واحدة هذا خلف قيل وعلى هذا التقدير الاول منع ظاهر وهو اننا
لانسلم انه يحصل به كل منهما نوما على حدة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد
على ماهو المعروض ولا يخفى عليك انه قد اختلف بعد ما تحققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان
انكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة ر قوله والالكان النوع متحققا (الخ)
اي حاصلا بناء على ان الفصل عبارة من زوال ابهام الجنس وصيرورته مطابعا لتام الماهية التوعية
كاسر (قوله لم يمكن ان يكون له مدخل الخ) هذا مني على امرين احدهما ان الفصل علة فاعلية
تحصل الجنس وهو ظاهر والثاني ان اليهم علة للمحصل ولذا قيل ان عدم جزءه مالا يجوز
ان يكون علة لعدم الكل فان تتم والا فلا اذ يجوز حينئذ ان يكون كل واحد من الجنسين باعتبار نفسه
علة لتحصل الآخر فيكون تحصيلهما معا فلا دور قوله فيلزم الدور قيل لم لا يجوز ان يكون مفهومان
في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل
الآخر معا لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورمية وهو غير باطل على ما قيل في الحيوان والناطق وانت
خبر بأن هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك المفهومين عموم من وجه وفي جوازهم في الماهيات الحقيقية كلام
كاشاراليه فيما سبق الآن (قوله كالانسان) اشار بذلك الى ان المراد بالماهية الماهية النوعية بقرينة ذكر
التعين معها (قوله وحملها الخ) اشار بالعطف الى ان الاشتراك الذي هو صفة المعلوم معناه الحمل
لا المطابقة فانه صفة الصورة التي هي العلم (قوله دون التعين الخصوص) قيد بذلك لان المقصود
بيان مغايرة الماهية النوعية التعين العارض لها وتقرير الاستدلال ان كل ماهية نوعية تقبل الشركة
ولا شيء من التعين يقابل لها فلا شيء من الماهية تعين فثبت معياره لها بحسب الماهية سواء كان معيارها
في الوجود او لا قوله فهو غيرها) هذا لازم لتبعية القياس والنتيجة فهي غيره كما لا يخفى (قوله لانه
جزء المعين الموجود في الخارج) فيه بحث لانه ان جعل في الخارج ظرفا للتعين مع الصعوى وان جعل
ظرفا لوجود منع الكبرى لان الجزء الذهني للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج
قوله وجزء الموجود الخارجي موجود) فان قلت اذا كان التعين الخصوص موحودا خارجيا
لم يستقم عددهم مطلق التعين من المعقولات الثانية لوجود ما يطابقه في الخارج قلت اشرنا الى حواجه
في تحقيق ان الوجود من المعقولات فلينذكر (قوله معروض التعين) اي الذات الذي يصدق عليه
هذا المفهوم وكذا في الشق الثاني ادلا معنى للتزديد من هذين المفهومين اذ الدليل لا يستلزم قوله

(موجودان)

لا خصوصية فيه ولا تحقق فيه فكيف
يحصل الامتياز فيكون موجودا
ولاشك ان يكون مشارا اليه اشارة
حسية فيكون جسما او اجتماعيا
والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت
ان ما دام كل جسم جسم آخر لانه لا الى
نهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز
فيه جانب من جانب وان الحكم بهذا
التعريف لوهم للعقل فالتعريف هو محض
ليس ثبت فان الحكم بان التعريف
في الخارج كاذب فان مالا وجوده
اصلا لا امتياز فيه اصلا قال
الفصل الثاني في المفارقات وفيه
مباحث الاول في اقسامها الجواهر
القائمية اما ان تكون مؤثرة في الاجسام
او مدبرة ايها او لا مؤثرة ولا مدبرة
والاول وهم العقول والملاء الاعلى
والثاني ينقسم الى علوية وهي النفوس
الملكوتية والملائكة السماوية وسفلية
تدبر مالم العناصر وهي اما ان تكون
مدبرة للبسائط وانواع الكائنات
وهي يسمون ملائكة الارض واليه
اشار صاحب الوحي صلوات الله
عليه وقال جاني ملك البصار وملك
الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان تكون مدبرة للأشخاص
الجزئية وتسمى نفوسا ارضية
كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى
خير والذات وهم الملائكة الكروبيون
وشير بالذات وهم الشياطين
ومستعد للسير الشر وهم الجن
وظاهر كلام الحكماء ان الجن
والشياطين هم النفوس البشرية
الفاخرة عن الابدان واكثر المتكلمين
لما تكروا الجواهر الهردة قالوا
الملائكة والجن والشياطين اجسام
اطيفة قادرة على التشكل باشكل
مختلفة هذا ما استنبطته من فوائد الانبياء
والقطب من فوائد الحكماء واحاطة

موجودان بل الموجود عنده وهو المعروف وحده (والجواب ان المراد بالتعنين) الذي ادعيناه وجوده هو (الشخص مثل زيد ولا رتبة) لعقل (في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعاً والصدق على عروائه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذن هو الانسان مع شيء آخر فنجبه التعنين فيكون ذلك) لشيء (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركيب الشخص المعين من الماهية والتعنين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية الى الشخصات كنسبة الجنس الى القصول) فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بالضميمة فصل اليه وهما متحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج

والجواب ان المراد بالتعنين هو الشخص الخ) فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالشخص جزء عقلي كابدل عليه تحقيقه بقوله واعلم الخ لا خارجي والجزء العقلي للوجود الخارجي لا يجب ان يكون موجوداً في الخارج ولو سلم فذلك الشيء الذي جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف والابن ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه الشخص بل ما به الشخص اهم الان شال الشيء مادام لا يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عررض هذه العوارض يقتضي تعين العررض في الخارج يعلم ان قوله مع شيء آخر لا يليق ان يحصل على ما يخصه من العوارض المذكورة ثبت ان ذلك الشيء هو التعنين وفيه ما به ستره في آخر المقصد (قوله ان المراد بالتعنين هو الشخص الخ) تقريره انه لا شك في وجود الأشخاص الانسانية مثلاً في الخارج وان لها ماهيات هي بها هي وانها مشاركة في شيء مع قطع النظر عن العوارض وليست ماهياتها ذلك الامر المشترك لصدق بعضها على بعض فماهياتها مشتقة على امر وراء المشترك وهو غير العوارض والتقدير بالاشتغال ماهياتها عليه مع قطع النظر عن العوارض ولعدم تبدله بخلاف العوارض والتعنينها وهو المعنى من التعنين وبما حررنا لك ظهراً ان المراد من المفهوم في قوله وليس مفهومه مفهوم الانسان ان ليس ماهيته التي هو بها هو الامر المشترك بينه وبين غيره ومثلاً وان دفع ما اورده صاحب المقام من ان اسماً ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على زيد لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الخصوصية التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجوداً في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والابن ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثره من المحسوسات وهم لا يسمونه التعنين بل ما به التعنين يبقى هنا بحث وهو انه ان اراد بقوله انها مشاركة في شيء اشتراكها في الذهن فلا يبعدى لانه لا يلزم منه وجود التعنين في الخارج وان اراد اشتراكها في الخارج فممنوع فان من بني وحود الطابع يقول ان الأشخاص امور بسيطة والطابع والشخصات امور انتزاعية الا ان ما ينتزع عن نفس الأشخاص يسمى ذاتيات وما ينتزع عنها باعتبار اكنائها بالعوارض يسمى عرضيات وقد تصدى لدفعه المحقق الدواني فقال لو كان الامر كذلك لم يكن زيد في حد ذاته انساناً ولا حيواناً ولا ناطقاً لما علم ان الماهية من حيث هي ليست الا الماهية وذلك يستلزم ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللة معللة كاهو شأن الواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاءل يجعله ايضاً يحتاج الى جاءل يجعله انساناً بأن توسط الجعل به وبين الانسان اذ المفروض انه في ذاته امر آخر * اقول اذا كان الذاتيات منتزعة من نفس الشيء يكون كلها في مرتبة فكيف يمكن سلبها عنه وكيف يحتاج الى جاءل يجعله موصوفاً بتلك الذاتيات ولذا قالوا ان جعلها جعل الذات ووجوده ووجودها وقدر ذلك (قوله ثم انه الخ) مأمور من تركيب الشخص من الماهية والتعنين في الخارج مذهب الاوائل وقد بانغ الشيخ فيه وشنع على من نفى وجود الطابع وما يند المصنف بقوله واعلم الخ اختاره التأخرون قوله واعلم ان نسبة الماهية الى الشخصات الخ) هذا التحقيق يدل على ان الشخص محمول المواعاة على الماهية وقد بينا ان لافساد فيه وانهم نظروا الى الظاهر قوله وهما متحدان في الخارج

العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل الحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو * قال بما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرح في الفصل الثاني في الفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفة تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس * المبحث الاول في اقسام الجواهر الفارقة عن المادة التي ليست بحسب ولا جسماني الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اى الجواهر الغائبة المؤثرة في الاجسام هي العقول السماوية والملاء الا على في عرف حجة النسخ والثاني الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اى الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة للباطن الاربعة العنصرية السار والهواء والارض والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهام اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاء ملك البصر وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق وامان تكون مدبرة للأشخاص الجزئية ويسمى نفوساً ارضية كالنفوس الناطقة * والثالث الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكرويون وعدا اهل الشرع

ولا يتجزأ في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتل هويات متعددة ولا تبين لشيء منها إلا شخص ينضم إليها وهما متميزان في الخارج ذاتا وجسلا ووجودا وممايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو الشخص حتى يتركب منهما فرد منها والالم يصح جل الماهية على ارادها بل ليس هناك الوجود واحداً عن الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (يبداه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة لصورة الاخرى) الحاصلة من شخص آخر لان الشخصات امور جزئية لا ترسم صورها في ذات النفس بل في آلتها فكذلك صورة الماهية الشخصية انما ترسم في الآلة ولا تتساووا الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بهما من الانواع فانها امور كلية تحصل منها في العقل صور متغايرة وبالحيلة ما تفصل تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والشخصات تحصل هويات ترسم في الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لا بخصائصها كما تنادى اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والشخص ومن ههنا ظهر ان لوجود في الخارج الالات شخصاً واما الطبائع والمهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذاتها واخرى من الاعراض المكتشفة بها بحسب استمدادات مختلفة واعتبارات شتى من قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكانه متعددة متصفاً بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه

دائماً الخ اعترض عليه بأنه اذا كان الشخص متحداً مع الماهية كان شخصاً زبدياً متحداً مع شخص عرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعاً وحواله ما ذكره الشارح في حواشى المطول حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجى لا يستلزم اتحاد المهومين ولا تساويهما في الخارج ان يتحد احدهما بالآخر وبالشروط ان يكون مع كل واحد من الثلاثة حصه منه وبهذا يتدمج توهم لزوم انحصار كل ماهية في شخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع الشخص ذاتاً وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون مقتضى لتعين هوية الماهية ثم رد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية والشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية الشخصات لجواز ان يكون صدقه بأن لا يكون للشخصات هوية خارجية لكونها من العقولات الثانية على قياس ما حققه الشارح في بحث الوجود حيث قال وفيه بحث الخ وقد صحت ان دليل وجود الشخص لا يتم قائلاً (قوله والالم يصح الخ) فبداهه انما يلزم ذلك اولم يكونا موجودين بوجود واحد وقد صحت تحقه على ان القائلين بتعدد الوجود والموجود يكتفون في صحة الجمل بالاتحاد في الذات كما مر (قوله الى الفرق) اى بين الشخص والفصل بعد اشتراكهما في نسبة المذكورة (قوله لان الشخصات) اى الشخصات التي مدرتها امور جزئية مادية فلا يرد النقض بشخصات المجردات (قوله الا الاشارة الحسية) ان كانت من الصور المحسوسة والوهمية ان كانت من الماهى الجزئية المتعلقة بالحواس (قوله والاشخاص الخ) عطف على قوله نسبة الماهية الخ وليس داخل تحت الفرق على ما فهم يدل على ما قلنا قول الشارح قدس سره لا بخصائصها فانه لو كان داخل تحت الفرق لكان اللائق ان يقول لا بماهياتها (قوله بذواتها) اراد بالهوية الماهية الشخصية وهى نفس الشخص فلذا قال بذواتها (قوله اذ لا تمايز الخ) اذ لو كان بينهما تمايز في الخارج لزم وجود الماهية في الخارج قبل اتصاف التعيين اليه وما قيل انه اولا التمايز لصح جل عليه مواطأة مدعوع بأنه ليس كل ماهو غير متميز عنها في الخارج محمول عليها كوجوده ولو سلم قد صحت ان الشخص لا بشرط شيء محمول عليه (قوله مشتركة بين افرادها) اشتراكاً حقيقياً بأن يكون الانسانية الموجودة في زيد هي الموجودة في عمرو (قوله لزمه ان يكون الامر الخ) وما قيل هذا منقوض بهيول العناصر فانها مع كونها واحدة بالشخص حاصلة في امكانه متعددة متصفاً بصفات متضادة فوهم لان هياتها

والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت سريعة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فيتعلق ضرباً من التعلق بابدانها على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما تكبروا الجوهر المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكل مختلفة واثلاث المعزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شيء من الاصل وان يفسد تراكيبها باذى سبب وان كانت كثيفة وجب ان شاهد ها والا لا يمكن ان يكون بمحضرتنا جبال ولا نراها واجيب عنه بأنه لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا تسلم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ويختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الشرفهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشرفهم الجن ولذلك عد ابيليس تارة في الملائكة وتارة في الجن قال المص هذا التقسيم الذى ذكرته على الوجه المذكور بما استنبطته من فوائد الانبياء والنقطته من فرادى الحكماء واحاطة العقل بها عن طريق الاستدلال لعلها من قبل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو

قال الثاني في القول قال الحكماء هم اعظم الملازمة واول المبدعات كما روى عنه عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل واقرى ما استدلوا به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس البارى تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم آخر لانه احاط بها تقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاه فيكون الخلاه ممكنا لذاته وهو محال وان احاطت به لم يزم كون الخسيس حلة للشرىف ولان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهبولى ولا في الصورة اذ ليس له هبولى وضع قبل الصورة ولا هبولى قبل الهبولى فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالوجود لها جوهر مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر اولى حلة لما عداه من الممكنات ولا جمعا لانه لا يكون حلة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هبولى ولا صورة والاتقاسم احدثهما على الاخرى ولان الهبولى قابلة للصورة فلا تكون حلة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد عن الهبولى فلا يصدر الهبولى عنها ولا ما يتوقف فعله على جسم فهو عقل وله وجود من المبدأ الاول وجوب النظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك ويصدر الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخرونفسه وهم جرا الى العقل العاشر المسى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المورث في عالم العناصر الفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى القلم

في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدنه وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آتيا من ان الموجود الخارجى متعين في حد نفسه فلا تكون صورة المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وبمجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منزوعة منها فلا تراعى الا في العبارة واما ما يقال من ان المطابقة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثر بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكررة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المذمور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعيينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة

تبعثت ورود الصور النوعية لحصل كل بعض منها في مكان واتصف بصفة متضادة لصفات البعض الا انها لما يمكن في ذاتها متصلة ولا منفصلة لم يضر ذلك التبعض في وحدتها الشخصية كمشبهة واحدة ملونة بألوان متعددة قولهم كان متعينا في حد ذاته (تقص بالهبولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحادثة فيها لا تكون متعينة عندهم وقت ان تقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود تجزم بكونه متعينا في نفس الامر وان كان تعيينه حاصل من غيره كالفاعل والحال في الهبولى التي لا توجد الا مع مقارنة لصورة كذلك والحال ان الجمع بين القول باتحاد الهبولى العناصر شخصيا وامتناع وجود الكلى الطبيعي في الخارج واشترائه بين كثيرين محل تأمل سيما اذا كان الشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالشخص كالهبولى بالنسبة الى الصورة الا ان يؤول كلامهم في الهبولى بما ساند كره في المقصد الثاني عشر (قوله غير قابل للاشتراك بين يديه) دعوى اليد بيد في محل النزاع غير مبررة كيف وقد صرح الشارح قدس سره في حواشى المطالع بأن صاحب الكشف والمطالع متماثا في الشخص لعروض الاشتراك ثم يقول ان اراسبقوله مع قطع النظر عن غيره قطع النظر عن كل ما يغير نفسه حتى الوجود الخارجى ايضا فلا نسلم كونه متعينا في حد ذاته وان اراد قطع النظر عن كل ما يغيره سوى الوجود فاللازمة مسئلة لكن الطبيعة الموجودة متعددة بحسب تعدد اشخاصها فلا يلزم منه حصول شيء واحد بالشخص في امكنة متعددة ولا اتصافه بصفات متضادة وسيجيء تفصيله (قوله صورته العقلية) اى صورته المدركة بالعقل سواء كانت حاصلة في ذاته او في آتائه (قوله بمعنى المطابقة لكثيرين) معنى المطابقة لكثيرين ان لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر ممتدد (قوله لا بمعنى الاشتراك) اى الحقيقى فان الشراكة الحقيقية بمنفعة العروض لشيء في الخارج والذهن معا (قوله بالفعل) متعلق بقوله اتصف وانما قيد بذلك لان الصورة المذكورة تنصف بالمطابقة بالقوة بأن جردها العقل عن الشخصيات الخارجية (قوله فلا تراعى الا في العبارة) فان من ثنى وجودها اراد وجودها بالاصالة ومن اثبت وجودها اراد وجودها بتبع مبدأ انتزاعها هذا لكن مراد القائلين بوجودها هو المعنى الاول فانزاع معنى (قوله واما ما يقال الخ) حاصله ان تكثر الطبيعة النوعية مقدم بالذات على وجودها والحصول في المكان والاتصاف والوصاف متأخر عن وجودها فلا يلزم المذمور اعنى كون الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة انما يلزم ذلك لو كان وجودها مقدما على تكثرها (قوله قابلة في نفسها) اى مع قطع النظر عن وجودها وعدمها (قوله بتكثير الفاعل) بضمه اليها الامور التي يحصلها ويجعلها شخصا فيكون تلك الامور داخلية فيها من حيث انها متحصلة لا على انها محصلة لامر ثالث كما عرفت في الفصل بالقياس الى الجنس (قوله عين تلك الطبيعة) الانسانية المحصلة في الوجود (قوله على انها متكررة) اى بناء على انها متكررة لانه على انها واحدة (قوله فليس شيء منها الخ) قد عرفت ان القائل اراد بالعينية في الوجود لا في الفهم وهى لا تنافى اشتمال الكثرة على امر زائد ولا يلزم منها كون كل واحد من الكثرة عين الآخر كما ان كون الجنس

فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد والروح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فقال هو البحث الثاني في العقول اى الجواهر المجردة التى هى مؤثرة في الاجسام قال الحكماء العقول اعظم المسالك واول المبدعات وهى الموجودات الممكنة التى لم يسبق وجودها عدم زمانى كإروى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اول ما خلق الله العقل واكبر ما استدلل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب اى الذى لا يكون يده وبين المعول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون البارى تعالى لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخر ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحيط ووجوبه ووجود المحيط وعدم الخلاء فى ما بين المحيط متقاربان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يقارن باعتباره اعتبار وجود المحيط بحيث لا يتصور انفكاكه عند فيكون عدم الخلاء الذى هو مع المحيط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخيص المحيط العلة كان معه للمحيط الاول مكان وجود لان تشخيص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخيص

كيف ولو كان كذلك لكل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بدية (وقد اخرج الامام الرازى) على كون التعيين امرا وجوديا (بانه لو كان عدما لكان عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان) لان العدم المطلق لا يتميز فيه فكيف يميزه غيره واما عدما مضافا وحيث ان يكون عدما للتعين العدمى فيكون هو وجوديا (واما ان يكون) عدما لتعين آخر فذلك التعيين (الآخر ان كان عدما فهذا) التعيين (عدم العدم فهو وجود) والتعيين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان كان ذلك التعيين الآخر (وجودا وهذا) التعيين الذى نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت عين النوع في الوجود لا ينافى اشتغاله على الفصل ولا يلزم كون كل واحد من الانواع عين الآخر (قوله بانه لو كان الخ) اى كل واحد من افراد التعيين وجودى اذ لو كان فرد منه عدما لكان الخ قوله لان العدم المطلق لا يتميز فيه) وايضا لو كان التعيين عدما مطلقا لكان التعيين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه (قوله لان العدم المطلق الخ) ليس المراد به مالاضافة فيه فانه ممنوع التعقل اذ الاضافة مأخوذة في مفهوم العدم كايين في محله بل مالاضافة فيه الى شئ مخصوص بل الى مطلق الشئ بمعنى لا يتميز فيه لا تعدد فيه ولذا عداه بى فلا ينافى ذلك تتميزه في نفسه من الوجود (قوله واما عدما مضافا) اى الشئ مخصوص ولا شك انه يكون عدما لشيء ينافيه وهو اما اللاتعيين الذى هو نقيض ذات التعيين بخصوص او التعيين الآخر اذا سواهما من المفهومات يمكن اجتماعه معه فان اللاتعيين المطلق يصدق على كل تعيين مخصوص ضرورة سلب تعيين آخر عنه وكل مفهوم ماسوى التعيين يمكن عرض التعيين له قوله فيكون هو وجوديا) فيه منع سنده قضية الامتناع والامتناع (قوله فيكون هو وجوديا) اى يكون التعيين الذى هو عدم اللاتعيين وجوديا لان التعيين الذى اعتبر في مفهوم اللاتعيين وجودى لانه لو كان عدما لكان عدما للاتعيين لانه المفروض وهذا اللاتعيين ايضا مشتمل على التعيين الذى هو عدم اللاتعيين وهكذا فيلزم اشتغال اللاتعيين الذى فرض التعيين عدما له على اعدام غير متناهية فلا يكون التعيين الذى اعتبر في اللاتعيين عدما واذا كان هذا التعيين وجوديا كان التعيين الذى فرض انه عدم اللاتعيين وجوديا لانه عينه لما صفت من انه لو لم يكن عينه لم يكن اللاتعيين منافيا له قوله واما ان يكون عدما لتعين آخر) ان اريد بالتعيين واللاتعيين فهوما هما فلا حصر لجواز ان يكون العين عدما لمفهوم آخر وان اريد ماصدق عليه فلا نسلم ان ماصدق عليه اللاتعيين فهو عدمى فيكون نقيضه ثبويا كيف واللاتعيين صادق على ماسوى التعيين من الحقايق (قوله فذلك التعيين الآخر ان كان عدما) تقدير الكلام فذلك التعيين الآخر ان كان عدما كان عدما لشيء قوله فهذا عدم العدم فهو وجود (فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ماصدق هو عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدما وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالخبر منوع وسبوره المصنف على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ماصدق عليه نفس الوجود والعدم فذلك وان كان ماصدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فتختار ان ذلك التعيين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعيين وجودا لان عدم المعدوم ليس وجودا ولا موجودا كما شرنا اليه (قوله فهو وجود) فيكون وجوديا بناء على مساواة الوجود الوجودى مساواة العدمى بالعدم قوله والتعيين الآخر مثله) ان اراد بالثلية المشاركة في التسمية فلا يتوهم من وجودية احد الثلثين بهذا المعنى وجودية الآخر وان اراد الاتفاق في الساهية فلا نسلم للثلية لم لا يجوز ان يكون التعيينات متخالفة في الماهية متشاركة في عارض هو مفهوم التعيين وعلى تقدير تسليها ليلزم من وجود احد الثلثيات وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلا مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والآخر بالعدم (قوله والتعيين الآخر مثله) اى في كونه تعينا سواء كان ذاتيا لهما او عرضيا (قوله فيكون هو ايضا وجوديا) بناء على ما تقرر من ان اتصاف شئ بصفة من شأنها الوجود في الخارج فرع وجود الصفة والاجاز اتصاف الجسم بالحركة المدومة وهو سفسطة واعلم ان تقرير الاحتجاج المذكور على ما حررناه يدفع جميع الشكوك التى اوردها الناظر في هذا المقام سوى ما ذكره المصنف من منع الملازمة من ان العدمى

المعلول واما الوجود والوجوب
فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يتخلو
اما ان يكون عدم الخلاه واجبا مع
وجوب المحيط او غير واجب مع
وجوب المحيط لان عدم الخلاه
داخل المحيط يقارن باعتباره اعتبار
وجود الملا الحاط قدينا ان الملا
الحاط لا يكون واجبا مع وجوب
المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلاه
داخل المحيط ايضا غير واجب مع
وجوب المحيط فيكون عدم الخلاه
ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاه
ممكنا لذاته وهو محال لما تبين
ان الخلاه متمنع لذاته وان كان الجسم
الاخر الذي هو موجود قريب
للافلاك احاطت الافلاك به لم
كون الخسيس الضعيف الصغير
علة للشرى القوى العظيم وهو
محال فان الوهم لا يذهب الى ان
الاشرف والاقوى والاعظم معل
بالخسيس الضعيف الصغير ولان
الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة
لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا
بالآخر او لا وذلك لان الجسم انما
يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه
وذلك لان الجسم يشغل بصورته
لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث
هو موجود بالفعل فان مالا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون
فاعلا ولا يكون الجسم موجودا
بالفعل الا بصورته لان المادة انما
يكون الجسم موجودا بها بالقوة
والفعل الصادر عن صورة الجسم
انما يصدر عنها بمشاركة الوضع
لان الصورة انما تقوم بمادتها
فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة
الوضع ولذلك فان النار لا تمض
اي شئ اتفق بل ما كان ملاقيا

ان كون التعيين عدما يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لان سلم انه لو كان التعيين
(عدما لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم ومستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل
الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك (بل
المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) اي الوجودي مالا يستقل بنفسه بل يقوم
بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو
بوجوده (لان يكون ذلك) اي ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه)
كالجسمية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته له واتصافه
بها انما هو في الذهن (وهو) اي الوجودي بالمعنى المذكور (اعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه
(لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا) كالسواد المعدوم دائما فان لمخلص معنى الوجودي انه
مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بوجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد
واما صدق الوجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذ كان لم يكن الوجودي
مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذي ذكرناه في تفسير
الوجودي (ما قيل انه) اي الوجودي (عرض من شانه الوجود) الخارجى سواء وجد او لم يوجد
(وابالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر) اذا لفهومات المتغيرة

لا يلزم ان يكون عدما كما لا يخفى على من تأمل واجاد (قوله بمعنى العدم) وعلى هذا التقدير يكون الملازمة
بينهما بحسب التغير الاعتباري قوله او مستلزما له بحيث يحمل عليه موطنه والا فلزوم ذلك ممنوع حيث
(قوله مستلزما له) بحيث يصدق عليه قوله لكان الوجودي وجودا (قديم ذلك لجواز ان يتصف
المقابلان بشئ واحد كالامتناع والامتناع بالتصنيف بالعدم وجوابه ان ليس المراد بقوله فلو كان العدمي
اعدائه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان بمعنى العدم او مستلزما لجملة عليه موطنه فنع الملازمة على
هذا مأكبره فتأمل (قوله لكان الوجود وجود) اذ لو كان غير لم يصدق الوجود عليه فيصدق العدم عليه
مع عدم صدق العدمي عليه الصدق الوجودي عليه قوله بل المراد بالوجودي الخ) فسر له يعلم
مقابل الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي والاراد ان الوجودي من الصفات مذكورة بقرينة
قوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام في وجودية التعيين الذي هو من الامور الغير المستقلة
(قوله بل المراد الخ) تقدير الكلام بل اعم منه لان المراد بالوجودي الخ (قوله ما يكون ثبوته
لموصوفه بوجوده له) ان كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموصوف كما اختاره الحق
التفتاوي وصرح به الشيخ الرئيس ثبوت شئ لشيء اعم من وجوده فان الامور العدمية ثابتة
لموصوفها وليس لها وجود فيها وان كان مقابرا له كما اختاره الشارح قدس سره وسجى بيانه ثبوت
شئ لشيء هو وجوده فلا بد ان يجعل الجار والمجرور اعني له ظرفا مستقرا والمعنى بوجوده في نفسه
حال كونه حاصله (لا ان يكون الخ) هذا العطف لبيان الفرق بين الوجودي وبين الامور
الاعتبارية بأن اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل
(قوله اعم) اي من حيث التحقق كابدل عليه البيان قوله يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه
بوجود (قبل عنده القيام بوجوده) يجب عروض الوجود له لانه يصح واجيب بان ليس المراد
بالحكمة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع (قوله عند قيامه) ظرف ليعرض لايصح فلا يرد ان عند
قيامه بوجوده يجب له الوجود (قوله واما صدق الخ) اي تحققه بقرينة قوله ففي الموجودات حيث
لم يشغل فلي (قوله واذ كان كذلك) اي اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود
من حيث الحمل وهو ظاهر (قوله ويقرب) لانها متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم (قوله
مرض) بالمعنى القوى وانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود قوله وبالجملة فلو كان العدمي (هذا
مناقضة ومنع للازمة التي في قوله لو كان عدما لكان الخ) قوله وبالجملة الخ) هذا ابطال للازمة
المذكورة فهو معارضة في المقدمة يجعل البدهة التي ادماها استدلل بمنزله الدليل وانما عبر عنه بقوله

يخرجها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيئ على شيء بل ما كان مقابلا يجرهما فاذا الجسم انما يؤثر بصورته في قائل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لاوضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة لجزيء اي المادة والصورة او لا فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون او لا علة لجزيئه الهولي والصورة ولا يؤثر الجسم في الهولي ولا في الصورة اذ ليس للهولي وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهولي فان الهولي والصورة قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم ولا يكون الوجود القريب للانفلاك ما يتوقف عمله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الامراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهولي لا تكون موحدة للانفلاك فالوجود للانفلاك جوهر عقلي مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى ولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه ولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه ولا علة لما عده من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسمالا ان الصادر الاول علة لما عده من الممكنات والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هولي ولا صورة لانه

لفهوى الوجود غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما (او) كان الوجودى (ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودى والعدى قديبطقان بمعنى الوجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعنا قلت فيثبت بآب التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر (واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدى اوجهين الاول لو كان) التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامها اليها فيدور واجب عنه بان الماهية متميزة) من غيرها (بذاتها لا لانضمام التعين اليها وفيه) اى في هذا الجواب (فنظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لولا امتياز احدهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحدهما وانضمامها اليها اولى من العكس (وذلك) اى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لا بذات الماهية بالجملة الشايح استعمالها في التقص الاجال لما فيه من الاجال وترك تفصيل معنى الوجودى الذى كان في المناقضة قوله فلاحصر (وايضا اللازم حينئذ ان يثبت ان الشخص وجودا والمطلوب انه موجود كالا يثنى (قوله فلا يلزم الخ) اى فيبطل الملازمة المطلوبة في الاستدلال اعني قوله لو لم يكن التعين وجوديا لكان عدما (قوله او كان الخ) هذا التردد بناء على الاختلاف في ان نقيض سلب الشيء هو نفس ذلك الشيء او سلب السلب ونفس الشيء لازم مساو له اقيم مقامه لسهولة قوله ولا قائل به (وعلى تقدير القول به لا يثبت المطلوب فان وجودية الشخص بهذا المعنى ليست عدى في هذا المقام (قوله الوجودى والعدى الخ) هما يبطقان بمعنى ما يدخل في مفهومه السلب وما يدخل فيه وبمعنى الوجود والعدم وبمعنى الوجود والمعدوم فهذه اربعة معان ذكرها صاحب المقاصد ولما كان المتعين الاوليان غير مناسب للمقام تركهما الشارح قدس سره قوله وهو المناسب للمقام لظهور الانحصار حينئذ ولكونه اظهر دلالة على المطلوب الذى هو كون الشخص وجودا في الخارج وقديبطق الوجودى على ما ليس السلب داخلا في مفهومه والعدى على مقابله وهذا ايضا غير مناسب للمقام لان المدعى كون الشخص وجودا في الخارج لان السلب ليس داخلا في مفهومه (قوله وهو المناسب للمقام) لان النزاع في ان التعين موجود في الخارج او لا واما كونه صفة فغا لا نزاع فيه (قوله لم يلزم الخ) هذا الكلام على طبق ما دعاه المستدل حيث ادعى انه اذا كان عدما كان عدما للتعين او تعين آخر وعلى التقديرين يثبت المدعى يعنى اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما ولا ان يكون عدما لشيء آخر من اللاتعين والتعين فاندفع ما قيل ان قيد آخر زائدة فالاولى تركه (قوله لو كان التعين وجوديا الخ) بخلاف ما اذا كان عدما فانه يجوز ان يكون امرا انتزاعيا فلا انضمام في الخارج حتى يتوقف على تميزها والانضمام في الذهن وان توقف على تميزها وتصورها لكن تميزها الذهني لا يتوقف على انضمامها اليها بل على انتزاعها منها فاقبل انه جار على تقدير كونه عدما ايضا وهم (قوله واجب الخ) منع لقوله وتميزها موقوف على انضمامها اليها (قوله اذ مرادهم الخ) فيصير الحاصل ان انضمام التعين موقوف على امتياز حصة عن حصة اخرى بحيث يكون موجبا لاختصاص هذا التعين بها دون اخرى ولا امتياز للحصة الا بالتعين لان الحصة عبارة عن الماهية المعروضة للاضافة الى امر خارج عنها فيدور (قوله لا بذات الماهية) حتى يجبه ذلك الجواب قوله وذلك اى امتياز الحصة من الحصة انما يكون بالتعين) سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة من الحصة بحسب العقل لا في الوجود الخارجى اذ لا تمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بأن تمايز الاشخاص في الوجود الخارجى بهوياتها لا بخصائصها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات في الخارج بالتينات التى هي نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التينات ايضا بهوياتها الا ان هويات التينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التينات بسيطة عقلا وخارجا قدر قوله الانضمام مع الامتياز زمانا هذا بناء على ما هو الحق لا بمجازاة له مع المستدل فيما بيني الدليل عليه اعني كون التعين منضمما الى الماهية في الخارج وهو الظاهر على

لو كان الصادر الاول احديهما
لكان احديهما علة للآخرى او واسطة
مطلقة للآخرى واللازم باطل والا
يلزم تقدم احديهما على الاخرى
بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى
قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة
لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى
فيكون الهيولى متقدمة على تعيين
الصورة وقابلة للصورة موقوفة
على تعيينها فلا تصدر الهيولى
عن الصورة والا يلزم ان تقدم تعيين
الصورة على الهيولى المتقدمة عليه
ولا يجوز ان يكون الصادر الاول
ما يتوقف فله على الجسم احدى
النفس لان فعل النفس موقوف
على الجسم فلو كان الصادر الاول
النفس لكان سابقا على الجسم
في تأثيره لان الصادر الاول علة
لما بعده ولا يجوز ان تكون
سابقة في تأثيرها على الجسم ادل سابق
للشروط في تأثيره بما فرض لاحقا
اعنى الجسم فالصادر الاول هو
العقل لان الصادر الاول هو ممكن
والممكن اما عرض واما جوهر
والجوهر اما جسم او هيولى او صورة
او نفس او عقل واذا بطل ان يكون
الصادر الاول ماعدا العقل تعين ان
يكون هو العقل وهما ضعيفان اما
الاول فلانسل ان الخلاء يمنع لذاته
لانه لو كان الخلاء بمنع ذاته لكان
عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم
باطل فان كون عدم الخلاء واجبا
لذاته ينافي كون مامعه اعنى وجود
الحاط واجبا بغيره ولقائل ان
يقول ان اردتم بقولكم ان كون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي
كون مامعه اعنى الحاط واجبا
بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذى
هو الحاط فسل لكن لا يلزم من هذا

بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في
اختصاص الفصول بمحصى الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فتخصص
الماهية حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه (الثاني لو كان)
التعين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجي لابد ان يكون متعينا في نفسه
(فهو) اى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات) الآخر (في كونهما تعينا ويمتاز عنهما بتعين) آخر يخصه
(فيتسلسل) اذ نقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (واجب عنه بان كونه تعينا) اى مفهوم التعين
المشترك بين التعينات امر (مارض للتعينات) وهي متميزة بذواتها المخصوصة (والحجج الى التمايز بتعين
زائد هو الاشتراك في الماهية) دون الاشتراك في العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) اى
كل فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية في العقل ضرورة) لان كل موجود في الخارج كذلك
(سواء كان له ما يشترك في نوعه ام لا) بل انحصر نوعه في شخصه (وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشراكة)
بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسل ان كل تعين له ماهية كلية
ينزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة هنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل
موجود خارجي كذلك مقبوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه
بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد
عليها مانع من الشراكة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق ان) هذين (الدليلين) الخلفيين
للتكلمين على كون التعين عدما (مبينان على كون التعين امرا منضمنا الى الماهية في الخارج متمازا)

تقدير وجوده فيه وهذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير لان الظاهر انه يستدعى تميزها قبله (قوله
الانضمام الخ) اى انضمام التعين الى الماهية مع امتياز الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا لان الانضمام
علة الامتياز والاستحالة في ذلك لان اللازم ان يكون انضمام التعين الى الماهية موقوفا على تميز الماهية
وهي متميزة بذاتها وتميز الحصة موقوفا على انضمام التعين اليها ولا يلزم وجود الماهية على الاطلاق
في الخارج لان الانضمام مع التميز زمانا وخلاصته منع قوله انضمامه الى الماهية موقوف على تميزها
(قوله فيتمخصص) بالخاء المهملة اى يصير حصة (قوله لو كان التعين موجودا الخ) بخلاف ما اذا كان
عدما فانه لا تعين لعدميات والاشخاص ليست متعينة به حتى يقال انه اذا لم يكن متعينا كيف يعين غيره بل بذواتها
كأمر (قوله اى كل واحد الخ) ارجاع الضمير الى كل واحد لانه لو كان التعين او تعين التعين متعينا بنفسه لا يلزم
التسلسل (قوله فيتسلسل) قيل انما لم تعرض الدور ادم احتماله هنا لانه يلزم حينئذ كون الموجودين
متعينين بتعين واحد وهو محال والام تمنازا قطعنا على ان التسلسل تقدير ادبه عدم تنامي التوقفات فاما
في مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف (قوله هي مقارفة الخ) اى هي
جزئيات حقيقية بنفسها لا بانضمام التعين (قوله لان كل موجود الخ) وذلك لان كل ممكن داخل تحت
احدى المقولات العشرة التي هي اجناس طالية قوله منقوض عندهم بالواجب تعالى قالوا لو كان
لواجب تعالى ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان المتنع لذاته لانه لو كان
لواجب تعالى ماهية كلية ووجد منها جزئى واحد كانت الجزئيات الباقية بمنعها فامتناعها اما النفس
تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفسها امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواجب ايضا فيكون واجب الوجود
بمنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير ذلك الماهية تكون بالنظر الى نفس تلك الماهية
ممكنة فتكون تلك الجزئيات المتبعة لذاتها بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها
بخصوصياتها على معنى ان ماسوى هذا التعين الحاصل في الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية
لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما ولا محذور فيه والله اعلم (قوله منقوض عندهم بالواجب) فانه
متعين بذاته ضد الحكماء لدليل لاح لهم فلا يمكن لهم القول بتلك الكلية اللهم الا ان يجعل الجواب
الزاميا هذا لکن لا يفتي ان القاعدة المذكورة انما هي في الممكنات فالصواب الاكتفاء على المع والمفحص
في المقولات العشرة انواع الموجودات لاشخاصها لتصريحهم بخروج القطة والوحدة على تقدير

فيه (عنها) وقد علمت انه نفس الهوية (الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا) (وهذا) اى كون التعيين ممتازا عن الماهية في الخارج متضمنا اليها بحيث يفصل بينهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون نفيه) فان هذا النفي هو اللازم بما استدوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظى) فان الحكماء يدعون ان التعيين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج متضمنا اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى هو المقصد الثانى عشر قال الحكماء (اذا هبسون الى كون التعيين وجوديا (التعيين ان علل

وجودهما (قوله على قياس الخ) متعلق بالنفي لا بالنفي قوله وقد علمت انه نفس الهوية اذ لو تحقق الانضمام الخارجى لتحقيق الكلى الطبيعى في الخارج والمحققون لا يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هى معروض التعيين في الخارج على هذا التقدير ومقدمة بالوجود على انضمام التعيين واوبالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شئ لشيء في الخارج فرع ثبوت الثبوت له فيه بئى ان يقال عروض التعيين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض مابه التعيين اعنى الاعراض المكتشفة من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها لماهية الكلية او الشخص انما يتحقق معها لا قبلها يلزم لتحقيق الكلى الطبيعى في الخارج اللهم الا ان يقال عروض التعيين ومابه التعيين للتعين بهما التعيين للماهية الكلية وتقدم العروض الوجود ذاتا لا يقتضى تقدم تعيينه اصلا على ان تقدم التعيين على عروض هذه العوارض لا ينافى تأخره عن ذواتها الكافى في كونها مابه التعيين كما ستره قوله فاذن النزاع لفظى فان الحكماء الخ) هذا صلح من غير تراضى الخصمين كما نقل من الشارح لان المتكلمين لا يقولون بوجودية التعيين على انه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور قيل والحق ان النزاع في وجود التعيين فرع النزاع في الوجود الذهني اذ ليس في الخارج امر متميز عن الماهية منضم اليها في الخارج بل في الخارج انما هو الشخص والعقل يفصله الى مابه الاشتراك وهو الكلى الطبيعى والى مابه الامتياز وهو الشخص فان ثبت الوجود الذهني كان لها ثبوت والا فلا وانت خبير بأن الكلام في وجود التعيين في الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني فليتأمل قوله قال الحكماء الخ) فيه بحث لانه ان ارادوا بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه كونه علة موجودة له في الخارج فهو فاسد لاتحادهما في الوجود الخارجى عدمهم كما صرح به الآن فلا يقل كون الماهية موجودة لتعين نفسها وان ارادوا به العلية باعتبار الوجود الذهني ولا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية لشخصها الخارجى واللازم ان يوجد التعيين الخارجى في الذهن ولا يمكن تعدد افراد تلك الماهية في الذهن ايضا فان قلت هذا جار في وجود الواجب على رأى المتكلمين قلت لهم ان يخلصوا بامتناع العقل بالكونه اللهم الا ان هذا الشخص انما هو لبعض القائلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بأن التعيين يمتاز عن الماهية في الخارج لكن في العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث ظاهر لان العلية مشروطة بالوجود والشخص عندهم والشرط من تمتع العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطة العلية بالشخص وان اشترطت بالوجود نياته استلزام الوجود لثبوت الشخص واما ثبوته علية فلا حتى يلزم المحذور عليه وفيه نظر لان الشئ مالم يشخص لم يصير علة لشخص معين وبما ابطال الشارح في موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة لله بولى ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلى الطبيعى في الخارج والافعال يوجد علة لا يكون علة لوجود شئ آخر على ما زعم الحكماء من وجودية التعيين (قوله فان الحكماء الخ) كيف يمكن ان يقال ذلك والحال انهم استدوا على وجوديته بجزئية للوجود الخارجى وانهم فرعوا على ذلك بيان علة عدم زيادته في الواجب بانه يستلزم التركيب فهذا صلح من غير تراضى الخصمين قال الشيخ في الشفاء الحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعى والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب وهو الذى يخص وجوده بانه الوجود الالهى لان سبب وجوده بما هو حيوان منابة الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض هذا الشخص فهو وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة انتهى وقال المحقق الدواني ولقدكرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هى على الطبيعة

(بالماهية)

انتفاء الاول من المتناهين لجواز ان يكون صدق التنا في بانتفاء الثانى من المتناهين وهو ان يكون المحاط واجبا لغيره الذى هو المحاط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا لغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوده بالمحيط لا بانتفاء وجوده بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان ردتهم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون مامعه اعنى المحاط واجبا لغيره انه ينافى كون واجبا بغيره مما قلنا ان ذلك المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يفرض ارتفاع المحاط مطا مقابل انما يفرض ارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاه بأن يفرض محيطا لاحشوله لينفرض الابعاد التى هى الخلاء فان عدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات نائيا لوجوبه بالغير وقولنا خلاء متمنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا يقتضى امتناعه بل معناه ان تصور مقتضى امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بأن يفرض محيطا لاحشوله لينفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سبق فيموز ان يصدر عنه اكثر من واحد واما الثانى فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختارهم قالوا لا فاعل وجود من المبدأ الاول زائد على مابته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وعقل لمبدئه وتمثل لذاته فقيست جهات ماهية وامكان وجوده ووجوبه وتمثل للمبدأ وتمثل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشغل على مادة

بالمهية (بان تكون مقتضية لتعيينها اقتضاء تاما) اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها (في الشخص) الواحد الحاصل من المهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا تفك عنها التعين الاول فيختلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين المهية زائدا عليها واقتضته المهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت المهية متعينة بذاتها متمتعة في نفسها من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعددا صلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار المهية في شخص واحد (والا) اي واي لم يعلل التعين بالمهية (فلا يعلل بما يعمل فيها) اي في المهية (لانه) اي حصول الشيء في المهية (فرع تعيينها) لانها مالم تعين في نفسها لم يتصور الشخصية فالصواب ان يقال مراد المصنف ان النزاع بين المتكلمين وبين ماهو التحقيق لفظي يدل على ذلك قوله وقد علمت انه نفس الهوية اي كون التعين وجوديا بمعنى كونه موجودا في الخارج منضمنا الى المهية في الخارج على ما علمت من تحقيق مذهبهم لا بمعنى انه موجود على انه عين المهية في الخارج كما ذكره الشارح قدس سره فانه صلح من غير تراضى الخصمين كما مر (قوله ان علل بالمهية) بان كانت المهية فقط كافية في مضاهاة من البديا المفاخر ومعنى اقتضاءها انه لا يمكن وجودها بدونه كاقضاء الاربعة لزوجية لان تكون فاعلة حتى يرد ما توهم من ان العلة الفاعلية لا بد ان تقدم بالوجود والشخص على معلوله لان المعدوم والمبهم لا يكون علة للعين فلو كانت المهية علة للشخص يلزم تقدم الشخص على نفسه قوله اقتضاء تاما) الاقتضاء التام بمعنى ان المهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها وهذا التعين لا ينافي احتياجها في الوجود الخارجى الى فاعلها حتى ينافي الامكان والحاصل ان المهية بشرط الوجود الخارجى تقتضى التعين اما وجودها فالفاعل يبقى فيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع في الشخص اذا كان المهية بشرط الوجود الخارجى فلم لا يجوز ان يكون كل مهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات الهم الان يقال لا تعدد للعلل في نفس الامر واما الاستعدادات فانما تناقب على المادة ثبت الاحتياج اليها وليس حيثئذ في اسناد التعينات الى المهية باعتبار الوجودات كنسب نوع (قوله انحصار نوعها الخ) لم يسئل انحصرت في الشخص الواحد لان المهية القتضية للشخص هي المأخوذة بشرط لاى ان لا يكون التعين مأخوذا فيه ومنضمنا فيه بل خارجا عنه ومنضمنا اليه وهى غير محمولة والشخص انما يقال بالقياس الى ما يحمل عليه وهى المأخوذة لا بشرط شئ وهو النوع (قوله والا تفك عنها الخ) لا متناع اجتماع التعينين (قوله من علته المستلزمة اياه) اشار بقوله المستلزمة الى انه معلول من جنس ما لا ينفك عن العلة فانما توجد العلة لا بد ان يوجد المعلول فاندفع ما توهم من ان التخلف انما يلزم اذا وجدت العلة ولم يوجد المعلول لان توجد العلة ولم يوجد معها المعلول (قوله هذا اذا كان الخ) رد على شارح المقاصد حيث مثل لهذا القسم بالواجب تعالى (قوله على رأيهم) قالوا ان تعيينه تعالى عين مهية لاذ لو كان زائدا عليها لزم تركيب ذات الواجب تعالى (قوله بل هذا اقوى) لان فرض التعدد فيه محال كالفروض بخلاف صورة الانحصار فان الفرض فيه يمكن زوان كان المفروض محالا (قوله وان لم يعلل التعين الخ) اي لا يكتفى الفاعل مع المهية في اقتضاء التعين بل يكون نسبتها الى جميع التعينات على السواء فلا بد من امر آخر مخصص (قوله بما يعمل فيها) اي من حيث حلوله فيها بان يكون ذلك الامر باعتبار حواره في المهية مخصصا لقيضان التعين المخصوص وانما قد نال بالحيلة لانه بدون اعتبار الحلول داخل في الباي قولهم فرع تعيينها الخ) اي توقف عليه متأخر عنه ذاتا ولا يكتفى بالمقارنة الزمانية حتى يدفع الدور بها وقد يجاب بان حلول شئ في المهية وان توقف على تخصيصها لکن تخصيصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجد تجوزهم تخصيص الهيولى بالصورة الحالية فيها فان تلت تخصيص الحل حينئذ يتوقف على تخصيص الحل ادلا معنى لجعل الذات البهية علة للشخص وتخصص الحال انما هو من الحل فيدور قلت كون تخصيص الحال من الحل معنى على عدم جواز

وصورة جسمية وصورة نوصية
ويصدر من العقل الثانى على هذا
الوجد عقل ثالث وفلك ثان ونفس
ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال العبر عنه بالروح
في قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا والعقل الفعال
هو المؤثر في العالم العنصرى المفيض
لاروح البشر والقلم يشبه ان يكون
هو العقل الاول لقوله صلى الله عليه
وسلم اول ما خلق الله القلم فقال الله
تعالى اكتب فقال ما اكتب
فقال القدر ما كان وما هو
كاش الى الابد والروح هو الخلق
الثانى ويشبه ان يكون العرش
او متصلا بالعرش لقوله عليه السلام
ما من مخلوق الا صورته تحت
العرش قال في فرع لما كان العقول
بجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت
مختصرة انواعها واشخاصها جامعة
لكمالها بالفعل لما سبق من مذهبهم
ان مقابل هذه الامور لا يكون الا الله
مادة وكانت عاقلة لذواتها ولجميع
الكليات غير دركة للبريات لماسياتي
تقرر بها اقول في هذا فرع على
وجود العقل لما كانت العقول جواهر
بجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت
العقول مختصرة انواعها واشخاصها
جامعة لكمالها بالفعل لما سبق من
مذهب الحكماء ان مقابل هذه الامور
الاربعة اى الحدوث والفساد وبعد
الوجود وتعدد شخص النوع وعدم
حصول الكمالات بالفعل لا يكون
الا الله مادة فان مذهبهم ان الحادث
مادى وان ما يفسد بعد الوجود مادى
وان كل نوع له شخص كثير مادى وان
ما لا يكون كالاتها حاصلة بالفعل مادى
وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع
الكليات غير دركة للبريات كاسياتي

حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعيينها بما حل فيها والادار (ولا) يعلل ايضا (بما ليس حالا) في الماهية (ولا يحلها اذ) هو بيان عنها (نسيته الى الكل سواء) فلا يمكن ان يكون صلة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى (بل) يعلل (بمحلها) اي بمحل الماهية (فيجوز تعددها) اي تعدد افرادها (بتعدد القوابل) اي المحال (اما بالذات) كجولييات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالتلف القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض مكتشفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استمدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذ لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استمدادات متفوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية (وبما على هذا) الذى ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما تكون بتعدد قابلها اعنى مادتها على احد الوجوه (ان مالىس بمادى ويسمى مجردا ومقارفا فنوعه منحصر في الشخص) الواحد لان علة تعيينه ليست المحل اذ لا يحل لغير المادى ففى اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استمدادا * ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية)

كونه محال فيه لزوم الدور وهو اول المسئلة ثم يمكن ان يقال اذ لم يتوقف تشخص المحل على حلول المحل بل على ذاته يلزم منه تجوز استناده الى المنفصل وفيه تأمل (قوله لم يتصور الخ) على صيغة المعلوم اي لا يصير ذاصورة حلول شيء فيها اذ الحلول في الامر المهم محال بالبدية فيكون حلول شيء في الماهية موقوفا على تعيينها وتعيينها لكونه معلولا لذلك الشيء باعتبار الحلول موقوفا على الحلول فيدور وبهذا التحرير اندفع انه يجوز ان يكون شيء علة من حيث ذاته ويكون حلوله موقوفا على تشخصه على ان لا نسلم ان الحلول موقوف على تشخصها بل على وجودها ولا يلزم من توقفه على الوجود توقفها على التشخص الذى هو مع الوجود او ما أخرجه بالذات ثم يتم ذلك اذا كان التشخص مقدما على الوجود او عينه * ثم اعلم ان الامر الحال غير لوازم الماهية لانه من الموارض الخارجية فلا بد انه مناف لما تقدم من جواز كون علة التشخص من لوازم الماهية على ما فهم (قوله اذ هو بيان عنها) سواء كان مجردا او ماديا فلا يمكن ان يكون علة مخصصة لقيضان شخص شخص من الفاعل على ماهية دون اخرى (قوله بل يعلل بمحلها) اي بل يكون العلة المخصصة محلها اما بنفسه او بواسطة ما يحل فيه كايدي عليه قوله واما بسبب اعراض الخ فلا يرد ان ههنا قسما آخر وهو ان يعلل بما يحل في محلها (قوله تعدد اشخاصها) اي اشخاص العناصر الاربعة يعنى ان الهوى الواحدة للعناصر الاربعة عرضت لها استمدادات مختلفة بحسب القرب والبعد فتعدد افراد الصور النوعية المتخالفة بالماهية بسببها واستمدادات تلك الهوى لعدد اشخاص كل واحد من تلك العناصر وهذا انوجيه هو الموافق لما في شرح التبريد القديم وارجاع الضمير الى هوى العناصر غير صحيح * اما اولا فلان الهوى العنصرية ليس لها اشخاص بل هى بنصفه بالوحدة الشخصية لا تتمدد بحسب تعدد الصور * واما ثانيا فلانه مخالف للسياق لان الكلام في ان تعدد افراد الماهية يكون باعتبار تعدد القوابل وليس لهوى العناصر قابل اصلا * واما ثالثا فلانه لو كان تعدد اشخاص الهوى بالاعراض لكان تشخصها بما يحل فيها فيناقض ما تقدم من انه لا يكون مملا بما يحل في الماهية (قوله ان مالىس بمادى) اي جوهر كذلك بقية قوله اذ يسمى مجردا فصفا مجردا تشخصها بقوابلها المتعددة بالذات المتحصرة اتواها في اشخاصها (قوله اذ لا يحل لغير المادى) اي المجرد (قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) ولم يتم دليل على امتناع حلول الجوهر المجرد في الجوهر المجرد (قوله النفوس الناطقة الخ) بناء على ما ذهب اليه المشاؤون من كونها متفقة بحسب الماهية النوعية قوله والنفوس الانسانية انما تعددت الخ) تقييد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالوع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتل الانحصار

(اي)

تقريرها في البحث الرابع من هذا الفصل * قال الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بان حركات الافلاك غير طبيعية ولان كان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لان القمر انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطؤ ففى اذن ارادية فلها حركات مدركة اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرى لا يتبعه حركات دائمة ثابتة على نظام واحد ففى اذن عاقلة وكل عاقلة مجرد لما سذكره ثبت ان حركات الاملاك جوهر مجردة عاقلة وليست هى المبادئ القريبة للتحريك فان الحركات الجزيئية متبعة عن ارادة جزيئية تابعة لادراكات جزيئية لا تكون للمجردات بل لقوة وجسمانية قاتضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية القاتضة عن نفوسنا على ايدائنا ونسمى نفوسا جزيئية والمنهوراتها مارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب النافع ودفع المصاير وهما محالان عليها * اقول * البحث الثالث في النفوس الملكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم بطاقته يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما توجه اليه الحركة المستدرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون متحرك بمحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بمحركة واحدة وضعا ما يطلبه في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية

اي حالة في المادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهو في حكم الماديات فتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها مقتصرة في اشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية التحددة الا فرد معللا بالقابل (فالقابل ان كان تشخصه بماهية) اولوازمها (انحصار نوعه في تشخصه ولم بقولوا به) اي يكون تعينه معللا بماهية وانحصاره في شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورة) فان تشخص الهويولى

النوعى كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا بدح فيه لجواز ان يتعلق لكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتتمثل الاختلاف النوعى اذ يتعلق بالمواد يجوز للاختلاف الشخصى للماهية النوعية لامناف للاختلاف النوعى (قوله لتعلقها الخ) اي بالابدان تعلق التدبير ولما كانت الابدان متخالفة بحسب الامزجة لابد لكل واحد في تدبيره من مدبر خاص يدبره على نحو ما يليق به فبسبب ذلك الزاج الخاص اقتضى كل بدن نفسا مخصوصة فكانت في حكم الماديات فان تشخص افرادها بسبب استعدادات حصلت في ابدانها ومن هذا ظهر الفرق بينها وبين العقول فانها متقدمة بحسب الوجود والتشخص لكونها معللا مؤثرة قوله بخلاف العقول الخ) فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعى تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا معنى لامتداد تشخصه الى التأثير المتأخر واما تعلق التدبير والتصرف فلا يستدعى تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه على التدبير فلا محذور فيه فليتلأمل قوله اي يكون تعينه معللا بماهية وانحصاره في شخص واحد) اشارة الى ان مراده عدم القول بالمجموع كاهو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزيه الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه عندهم بصورة فلا يتأني ما اشهر منهم من القول باتحاد هويولى العناصر شخصا وقد يقال مرادهم باتحاد هويولى العناصر شخصا تشخصا تشخص واحد لا انفصال في ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير شخصا متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعى وزيادة التشخص تصرف من الناقل بمة قضى فهمه يدل عليه تصريحهم بتعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر آنفا (قوله اي يكون الخ) اي بشئ من المألوم واللازم اما الاول فلهو له بل تعينه الخ واما الثاني فلان مذهبهم ان الاشخاص العنصرية مشاركة في الهويولى وان اشخاص الافلاك الجزيئية من الخواارج المراكز والدوائر والكواكب متشاركة في هويولى الفلك الكلى وانما لم يرجع الضمير فيه الى اللازم فقط لانه الاضراب ٤٤ ولا الى المألوم فقط لازوم استدراك ذكر اللازم اذ يكتفى حينئذ ان يقال ان كان تشخصه بماهية فهم لا يقولون به فافهم فانه مازال فيه الاقدام قوله بل تعينه عندهم بصورة) فيه بحث لان هذا مخالف للشهور وسيأتى ايضا في موقف الجوهر وهو ان الهويولى محتاجة الى الصورة في بقائها والصورة محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب بأن لاتأني بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهويولى الى الصورة في القاء والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى ذات الاخرى في التشخص كما مرح به الامام في شرح الاشارات قبل والتعقيق ان تشخص الصورة يكون الهويولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهويولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها ونحن نقول سيثير الشارح الى بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال قلنا الواحد بالشخص لابد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك فحينئذ بشكل كلام المصنف ههنا لان علة تشخص الهويولى لا يجوز ان تكون صورة مطلقة فتعين ان تكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد الصور الشخصية لا يبطل تشخص الهويولى كيف وقد صرح الشيخ الرئيس بأن الوحدة الشخصية للمادة مستغفلة بالمادة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتأمل (قوله معلل بالصورة الحالية) قال المحقق في شرح الاشارات الهويولى انما تصير هذه الهويولى بعينها لاجل صورة تعينها لان حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما وتصلبه ما قاله الامام

بل ابدا تطلب لغيرها فان المتحرك الذى هو قار الذات لا يقتضى لذاته مالا قرار له في ذاته لان مقتضى الشئ لذاته يدوم بدوامه ومالا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرارا المتحرك القار انما يقتضى الحركة لالذات بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طاع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للحماط بالنسبة الى المحيط وحركة الحماط تخالف حركة الهيست في الجهة والسرعة والبطء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة مقتصرة في الماهية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللا فلاك محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والحركات اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجبرئ فهو التخيل وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل اي الادراك للامر الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فالذى لجذب الملائم هو الداعى الشهوانى والذى لدفع المنافر هو الداعى الغضبى والاهراض الجزيئية الحسية لاتخرج من هذين ولا يجوز ان تكون لداع شهوانى او غضبى لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذى يتعمل

ويغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تفرق ولا تنفك ولا تتبدل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تنفسد ولا تتسحق لما سبق فلا تغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا فاض فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضي فلا يكون غرضها امرأ حسيا تجليا فتعين ان يكون غرضها امرأ عقليا فلا يكون الحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست المحركات العاقلة هي المادى القرية لتحريك اى لا تكون المحركات العاقلة مباشرة لتحريك فان حركات الافلاك جزئية متعددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منقضية عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة من المواد بل تكون اقوى جسمانية قاضية من المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية القاضية على من نفوسها على ابداننا ويسمى تلك القوى الجسمانية القاضية على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للحركات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها طلب النافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان بالجسم الذى يفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة قال في الرابع في تجرد النفوس الناهقة وهو مذهب الحكماء وبهذا الاسلام منا وبدل عليه العقل والنقل اما العقل

معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخيص الماهية بمحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخيص القابل (بما حل فيه لم الدور) الذى ارجعوه (وان كان) تشخيصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانا نقل الكلام الى تشخيص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية الوعية انما يكون لقابلها لزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) من اعتراض بعض الفضلاء (بأن تعينه) اى تعين القوابل معللا (بما راض يحققه باستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا لاحق وهذه الاستعدادات ليست مجمعة معال متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يحدى) خبر لقوله والجواب وانما قلنا لا يحدى (نفعالانهم لما حوزوا تعينه) اى تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكرناه هو ان علة تشخيص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخيص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لانا انقول (فلا يجوز تعين الماهيات بصفة تعالها العارضة لها كذلك) اى على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى الله بل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للبيان نسبة مخصوصة بها تقتضى شخصامينا وادا تعدد الفاعل الماين تعدد افراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على

في المباحث المشرقية المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو وجود المفارق وهو شئ معين الذات مثل تعين ذات الهيولى المعينة واما الصورة فانها كما عرفت شرائط لوصول تأثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث هي تلك الصورة بل من حيث انها صورة ما والمعلوم لمعين الشخصى وان كان يستدعى علة معينة شخصية ولكن لا يستدعى ان يكون شرائط التأثير امورا بأعيانها اشئ وبما قلنا ظهر ان الصورة المطلقة شريكة فاعل الهيولى المعينة وانها معتبرة في جانب الفاعل وليست مخصصة للهيولى بتعين دون آخر لان الصورة المطلقة لا تدخل لها في التخصيص وكلامنا في العلة المخصصة بل مخصصا بتعين دون آخر ذاتها وان هيولى كل فلك وهيولى العناصر نوعها مخصص في فرد فاندفع ايراد بعض الفضلاء بالظر الى نفس الهيولى واما بالظر الى تعدد اشخاصها باعتبار بعضها وحصرها باعتبار اشخاص الاجسام العنصرية وباعتبار اشخاص خوارج المراكز والتداوير والكواكب فسمى انه باعتبار العوارض المكشوفة بها وكذا اندفع ما ذكره الشارح قدس سره بقوله ومن ههنا يظهر جواز الخ لان علية الصورة من حيث ذاتها لان حيث حلولها ولانها ليست مخصصة والكلام في التخصيص قوله ومن ههنا يظهر الخ) نقل عنه رحمه الله فيه اشارة الى ان ليس الدور في الواقع ولعل وجهه ما شربنا اليه سابقا (قوله لا ننقل الكلام الخ) بأن نقول ان كان تشخيصه بماهية لزم انحصاره وذلك يستلزم انحصار اية بل الاول وهو يستلزم انحصار الماهية في فرد واحد وان كان بما حل فيه لزم الدور وان كان لقابل آخر نقل لكلام وهكذا (قوله بأن تعينه الخ) تفصيل الجواب انه ان كان التردد المذكور في تشخيصه الفردي فختار ان علة تشخيصه نفس ماهيته وانه مخصص في شخص واحد كما عرفت تفصيله وان كان تشخيصه التخصصى الحاصل في ضمن اشخاص الاجسام العنصرية واشخاص الافلاك الجبرية فنقول ان مخصص ذلك التشخيص عوارض تحقق ذلك القابل اما من جانب الفاعل فقط كما في اشخاص الافلاك الجبرية كما سيجي في القدييات واما باعتبار عوارض سابقة عليها تكون معدة لتعق هذه العوارض كما في الاشخاص العنصرية فيكون تلك العوارض مقتضية لتخصص القابل وتخصص حصصه وتلك العوارض ليست مخصصة اذ القابل بل هو متشخص بذاته كما علمت وحينئذ اندفع جواب المصنف بأنه لما جوزتم تشخيص الهيولى بالعوارض الحالة فيها فليميز ذلك في الماهية لانه ليس ههنا تشخيص القابل بما حل فيه بل تشخيص ابعاضه بما حل في نفسه فتدبر فان هذا المقام من العوامض قوله واذا تعدد الفاعل المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على التزل وتسلم كون البارى تعالى موجبا بالذات لاتعدد الفاعل باعتبار نسبه

ان التعيين ليس وجوديا (فقال لو كان تعيين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلية ان كانت الماهية انحصرت نوعها في شخصها وان كانت القابلة فتعين القابل ان كان بماهيتها انحصرت نوعه في شخص وان كان يقابل آخر لازم التسلسل وان كان بالقبول لزوم الدور والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امرامينا فلا يكون التعيين امرا وجوديا (وقد يقال) في اثبات كون التعيين عديما (التعيين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له في الخارج (ومنع بأن هذا) السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعيين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عديما كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعنى التعيين شرح في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

﴿ المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع ﴾

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) ستة ﴿ المقصد الاول تصوراتها ﴾ وكذا تصورات ما يشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يتقدم على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفاهيم الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كائنا ويمتنع كونه سحرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه

الخصوصية كما ان فانه بعيد جدا قوله ومنهم من جعل الخ) فيه بحث لان التزديد مع المعاسد المذكورة جاري في علة الاتصاف على انه لو تم لدل على عدمية احد قسمي التعيين لا على عديته مطلقا فان المنحصر نوعه في شخص لا يجرى فيه ذلك الا ان يتسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا (قوله ولما فرغ الخ) دفع لما يترامى من ايراد هذه الامور في مرصد على حدة من كونها من الامور العامة مع انه ليس الوجوب والامتناع والقدم منها على ما عرفه المصنف كما مر بأنه من صوارض الماهية والبحث عنها بحث عن صوارض الماهية الا انه لم يذكرها في مرصد الماهية وافردها اعتناء بشأنها لكثرة مباحثها (قوله والقدم والحدوث) زادها اشارة الى انها داخلان في صوارض الماهية وليس البحث عنها بحثا عن الوجوب والامكان الا انه ترك ذكرهما في العنوان اختصارا (قوله وكذا تصورات الخ) لان النسبة المطلقة الى شئ ما معلومة فليس جهالة المشتقات الابعة اعتبار المشتق منه فاذا كان بديها كان المشتق بديها قوله الا ترى ان كان عاقل يعلم الخ) اورد عليه بعد تسليم افادة بديهة الكنه ان المذكور في هذه الامثلة جهات القضايا وسيجيء ان ما نحن فيه غير الجهات والجواب الذي سيجيء هو انها ليست عين جهات القضايا مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد لقضايا مخصوصة كما حققه الشارح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمولات لا بحسب نفس مفهوم هذه الجهات فبدايتها بدايتها (قوله الا ترى الخ) يعنى ان كل عاقل سواء كان قادرا على النظر او لا كالبله والصبيان يعلم ان بعض المفاهيم ضرورى الثبوت وبعضها ضرورى السلب وبعضها ليس ضرورى الثبوت والسلب فالوجوب الخاص والامتناع الخاص والامكان الخاص تعرض لبعض المفاهيم بالقياس الى بعض آخر حاصلة له من غير كسب فاذا جرد هذه الامور الجزئية عن خصوصياتها الحاصلة لها بالقياس الى الطرفين حصل المفاهيم الكلية لها بنفسها لا بامور صادقة عليها فيكون معلومة بالكنه الاجالى وهذه الامور التي هي كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع بعينها البحوث عنها ههنا لا فرق الابعة اعتبار خصوصية المحمول اعنى الوجود وبما حررنا لك اندفع ما اوردته الناظر من ان اللازم مدان يكون تصورها بوجه بديها ولو استلزم التصديق المذكور لتصورها بالكنه لاستلزم ان يكون تصور الانسان والحجر والحيوان والكتب ايضا بديها وان ما ذكره انما هي جهات القضايا التي يبحث عنها في المنطق وسيصرح المصنف بأن البحوث عنها في الكلام غير ماهو جهات القضايا قوله اذ لم يزد على ان يقول الخ) كان الانسب ان يذكر تعريفات المصادر كايدي عليه عنوان المرصد بمبادئ الاشتقاق وكان المصنف لم يحد نصريح تعريفات المصادر في كلام القوم وانما وجد تعريفات المشتقات فأوردها ليعلم الحال بالمقايسة (قوله ما لا يمكن عدمه) بالامكان

فمن وجوه الاول ان العلم بالله وبسائر البسائط لا يتقسم ولا يفجزؤ ان كان علمه كان الجزؤ مساويا لكلمه وهو محال وان لم يكن فالجميع ان لم يستلزم زائدا فكذلك وان استلزم فيعود الكلام عليه ويتسلسل فمحله غير منقسم فكل جسم وجسماني منقسم فمحله العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونوقض بالقطعة والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية ﴿ اقول ﴾ البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء ووجه الاسلام الغرالى من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اى على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والقل ﴿ اما العقل فن وجوده الاول ان العلم بالله تعالى وسائر البسائط كالقطعة والوحدة والبسائط التي يتألف منها المركبات لا يتقسم لانه لو انقسم العلم البسيط لجزؤ العلم البسيط ان كان علم بذلك البسيط كان الجزؤ مساويا لكلمه وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزؤ العلم البسيط علمه فجميع اجزاء العلم التي ليست يعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك اى يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك العلوم علمه هفه وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست يعلم بها امرا زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان علمه لم يكن جزؤ ذلك الزائد علمه وان لم يكن جزؤ ذلك الزائد علمه فجميع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك العلوم علمه هذا خلف وان استلزم امرا زائدا فنقتل الكلام

او مالا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال مالا يجب وجوده ولا عده او مالا يتمتع وجوده ولا عده
فياخذ مثلا من الثلاثة في تعريف الآخر (الا يرى انه عرف واجب الوجود تارة بالمتنع المنسوب
الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف تمتنع الوجود تارة بالواجب
المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب
المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب المتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر)
وقس على ذلك تعريفات ما شئت منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان
العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم اولا
امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله
(لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها متشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك
متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا
فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر
(لانه اقرب الى الوجود) الذي هو اظهر المفاهيم واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع
فهو منافي للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى
التصور كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص
وهي ثلاث (فالاولى استغناءه) في وجوده (عن الغير) وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه

العام فيكون معه ما يسلب عنه سلب ضرورة الوجود فلا يشمل المتنع على ما فهم وكذا فيما بعده
قوله (وانه دور ظاهر) فديناش بأن الامكان المأخوذ في تعريفه احد الامر من هو الامكان الخاص
والواحد في تعريفها هو الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان وامتداعها يظهرنا في الجهات
نم يمكن ان يائش بأن الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عده مثلا وعرف الواجب بما يتمتع
عدمه والمتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور في تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف بالجهول كالا يخفى
وجواب هذا ايضا ظاهر اذ المدهى لزور الدور مطلقا وقدرم وان لم يكن من المرف والمعرف الذي
هو الممكن فامل قوله (لانه اقرب الى الوجود) قديعارض بأن الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد
كاصرح به في بحث الوجود فينتج ان يكون الامتناع اظهرها متأمل (قوله حقيقة) اراد به ما يقابل
اللفظية اي لا يكون هذه التعريفات تحصيل ما ليس بحاصل لاستلزامها امتناع التحصيل ولا تعريفات
تنبيهية يقصد بها ازالة الخفاء عما هو حاصل لانه يستلزم ازالة خفاء الشيء بنفسه بل تعريفات
لفظية قصد بها التصديق بوضع هذه الالفاظ للمعانى العلوم فلا يضر كونها دورية (قوله فهو
مناف للوجود) وليس تقيضه حتى يكون تعقله بالقياس اليه فيكون جلاؤه مستلزما لجلاؤه كالعدم
فانه لكونه نقيض الوجود اجلى من سائر المفاهيم عند العقل (قوله وما هو اقرب الخ) لا ينبغي ان
ما ذكره الشارح قدس سره انما يدل على قرب الوجود في التحقق بالقياس الى الامتناع والامكان دون
القرب في التعقل فهذا مبني على ان ما هو اكثر تحققا في الخارج اكثر تحققا في الذهن بناء على ان العلوم
مأخوذة من الحسيات فان تمتم والا فلا والظاهر ان يقال الوجوب تأكد الوجوب في مفهومه النسبة
الى الوجود بلا واسطة فيكون اجلى بخلاف الامتناع فان مفهومه تأكد العدم ففيه النسبة الى الوجود
بواسطة ان العدم سلب الوجود وكذا الامكان فان مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم ففيه النسبة
بواسطة قولهم (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب) اي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى
واجب او ذو وجوب اي ذواستعانة في وجوده عن الغير وهكذا (قوله واعلم ان الوجوب الخ) يعني
ان الوجوب بالمعنى الضروري هو كيفية نسبة الوجود فهو وصفة نسبوية ولا يوصف به ذاته تعالى
والالكان وصفا بحال متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد المعاني الثلاثة التي تختص بذاته
تعالى لكون هذه المفاهيم لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة النسبة اما بطريق المجاز او بطريق
الاشتراك قوله الثالثة الشيء الذي الخ) قيل هذا اهم من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس

الى ان اتمو بس او انتهى الى ما ليس
بمقسم فثبت ان العلم باليسيط غير
مقسم لمحل ذلك العلم غير مقسم
والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير
المقسم فان انقسام المحل يستلزم
انقسام الحال فثبت ان محل العلم
غير مقسم وكل جسم وجسماني
مقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا
جسماني واعترض عليه بانا لانم
ان محل العلم باليسيط الذي لا ينقسم
اذا كان جسمانيا يلزم من انقسامه
انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله
لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فلان لا يتم فانه مقوض بالنقطة فان محلها
الخط الذي هو مقسم ولا يلزم من
انقسام الخط انقسام النقطة الحالة
فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم
من انقسام محلها انقسامها وان
سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام
العلم ولكن لم قسم انه لا يجوز انقسام
العلم قوله لو انقسم العلم لكان جرؤه
اما ان يكون علما بذلك الشيء اولا
يكون قلنا نختار ان جرء العلم علم
بذلك الشيء فوله يلزم ان يكون الجرء
مساويا لكله قلنا ان اردتم ان يلزم
ان يكون الجرء مساويا لكله في الماهية
او في جميع العوارض وانما في مجموع
الا ان يقيوا الدليل على ان جزء
العلم اذا كان متعلقا بكل ما يتعلق به
كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا
له في شيء من العوارض ولكنهم
ما فعلوا ذلك الى الانه والاول مسلم
ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط
كاملا وغيره من البسائط مقسم الى
يساويه في الماهية ولقد ان يقول
انقسام المحل انما يوجب انقسام
الحال اذا كان حلول الحال فيه
من حيث هو ذلك المحل لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان

لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام الحاصل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لامن حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة قائما تحل في الخط لامن حيث هو خطأ من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لامن حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج بل امر بمشعر العقل في الشيء من حيث هو غير مقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلا ينافي العرض وذلك لانه لا بد في العلم التقسيم من جزء غير مقسم بالفعل والالكان العلم مركبا من قومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول القومات عند حصول ما تقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تحقق بدون الاحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا يتقسم لمحل الذي هو ما قبله اعني النفس الساطقة لا يتقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير مقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال في الثاني العاقل في يدرك السواد والبياض فلو كان جسميا او جسمانيا لم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقلين لا تضاد بينهما ونقض بتصور هذا

على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشيء الذي يتميز به الذات عن الغير) اطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدأ لوجوب (وهي) اي هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم) اما تعابيرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مرتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان دته كائنا في اقتضاء وجوده لم يتحقق في وجوده الى غيره وبالعكس ومن وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس (فانهم هذا) الذي ذكرناه من معاني الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه يفعل (فيما يرد عليك من احكامه) اي احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات اوزاما عليها فاعني الاول عدمي والاخير ان وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يدل على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاول احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يتميز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواحد في المقصد الثاني ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج كما اما الامتناع

الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى الان يراد بالشيء الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح في القول بامتيازها بالصفة ايضا فكون الخاصة الثالثة عين الذات انما يسلم بمعنى الصدق عليه ولك ان تقول اطلاق الرحوب على المعنى لثالث اصطلاح الفلاسفة السابقين للصفات واما المعنيين الاولين للرحوب فمفروجهما اما يحمل الشيء على الموجود مجازا او يخصص سببية الامتياز في الشيء المستفاد من التقدم به مريدا بالامتياز الذي في فنأمل قوله الشيء الذي الخ اي هذا المفهوم ليصح كونه خاصة له تعالى ولذا زاد لفظ الشيء والمراد بالغير كل ما يغيره حتى صفاته وليس ذلك الشيء الاداة الشخصية فلا يصدق هذا المعنى على غيره اصلا فاقبل انه يصدق على صفاته تعالى فلا يكون بهذا المعنى عين الذات وهم وكذا الحال في الامكان (قوله ظاهر مشهور) ولا شبهة في وصف ذاته تعالى بالوجوب بهذين المعنيين اشقة لكونهما قائمين بذاته تعالى (قوله فاما بتأويل الواجب الخ) فليس الوجوب بذلك المعنى قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يشق منه بل هو محمول عليه موافقا فلا بد من تأويل الوجوب بالواحد على التسامح المشهور من ذكر المشتق منه و ارادة المشتق او يراد بالوجوب بدؤه على طريق ذكر السبب و ارادة السبب وعلى التقديرين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيء بحيث يتميز عن غيره فتدبر فانه مما زل فيه اقدام قوله لكنها متغايرة) فان قلت التلازم يقتضي التعاير بدون العكس فلا حاجة لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التعاير الاعتباري كما بين الحد والحدود ومراده هما التغاير الذاتي فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لو قال متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح في معاني الامكان لكان اظهر (قوله لكنها متغايرة في المفهوم) والتلازم لا يستلزم التعاير في المفهوم حتى لا يصح الاستدراك على ما فهم تحقق التلازم مع التعاير بالاعتبار كما في الحد والحدود (قوله فلانه الخ) فالتلازم بينهما باعتبار الصق (قوله فيما يرد عليك) سواء كان مذكورا في هذا الكتاب او لا فلا يرد ان الوجودي والعدمي بالمعنى الذي ذكره الشارح قدس سره ليس مذكورا في الكتاب انما المذكور بمعنى الوجود والمعدم وهو ليس متفرقا على اختلاف المعاني (قوله و الثالث عين الذات) اي صدقا بخلاف الاولين فانهما يباينان صدقا وان كانا عين الذات خارجا بمعنى انهما ليسا زائدين عليه في الخارج قوله وكذا الامكان قيل وكذا الامتناع يقال على المنع باعتبار ماله من الخواص فالاولى استغناؤه في العدم عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه ولثالثة ما به يتميز ذات الممكن عن غيره وانما لم يذكره اكتفاء (قوله وكذا الامكان الخ) وكذا الامتناع لانه لا كمال في معرفة احواله فلذا ترك بابه قوله امور اعتبارية) اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره بل غير الامكان

فلا تـه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا تصور لصفته وجود خارجي (واما الوجوب فلو جهين الاول انه لو وجد) الوجوب في الخارج لكن امانكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذلا لا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا (قولي ان يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب آخر) (وتسلسل وجوبه) انما يختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المر تب امرا

بالمعنى الثالث اذ لا تعين وجودية امكان بهذا المعنى على رأى الملاسفة وكذا التعيينات على ما سبق من الحق ق فتأمل (قوله ان هذه الامور اعتبارية) اى ما يصدق عليه هذه المفهومات الثلاثة الضرورية امور غير موجودة في الخارج فيكون هذه المفهومات تنسب الى كيفيات تنسب لا يكتفى في كون ما يصدق عليه هذه المفهومات اعتبارية لجواز صدق الامور الاعتبارية على الامور الموجودة وانما فسرنا كلمة هذه بالمفهوم الضرورية لان المعنى الاول من المعاني الثلاثة المذكورة لكونه سلبا والثاني لكونه مقدما على الوجود اعتباريهما بديهية والثالث موجوديته بديهية ولا يجوز جعل اعتباريهما بهذه المعاني مطلقا مشكلة من العلم والقربة على ما فسرنا به ما سبق في الدليل الثاني من قوله بل كيفية نسبة قوله اما الامتناع فلا تـه صفة الخ) هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فقدمية الامتناع الذى هو جهات سائر القضايا انما ثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعنى المحمولات كانهما هناك عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضى وجود جميع افراده وانبنى الكلام على مذهب المتكلمين من ان الكل كيفية للنسب المستحيل الوجود فالقدمية ظاهرة والتعليل بعدم البناء فتأمل (قوله اما الامتناع) اى امتناع الوجود لما سبق من قوله شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فاقبل من ان امتناع عدم صفة للواجب فلا يصح الحكم على الامتناع المطلق بأنه صفة للمستحيل وهم وانما لم يتعرض المصنف لذكر الامتناع لكون اعتباريه بديهية ولانه لا يتعلق بمعرفة كمال يعتد به (قوله والواجب الخ) بخلاف ما اذا كان اعتباريا فانه يجوز ان يكون الواجب واجبا بنفسه ويكون الواجب امرا انتزاعيا فلا يلزم احتياجه الى الوجوب (قوله انما يجب به) ان اراد السببية والاحتياج اليه فمنوع لان الوجوب معلول لذاته تعالى والمعلول لا يكون سببا ومحتاجا اليه للعلة وان اراد الملازمة فسلم لكنه لا يستلزم امكانه تعالى لعدم الاحتياج اليه (قوله فبالاولى ان يكون ممكنا) لاحتياجه الى الممكن فيكون ممكنا في نفسه وبالنظر الى علته بخلاف المحتاج الى الواجب فانه واجب بالنظر الى العلة (قوله وان كان واجبا الخ) ولا يلزم تعدد الواجب بالذات لان وجوده في نفسه هو وجوده في ذاته تعالى على ما هو التحقيق من ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها في المحل فيكون وجوده في ذاته تعالى يقتضى ذاته ولا يضر ذلك في انحصار الموجود في الواجب والممكن فتدبر قوله وجوبه انما يختار الشق الثاني الخ) هذا جواب جدلى والمقصود دفع ما اورده على هذا الشق والامكان الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لا يقل كيف وتعدد الواجب بذته مما لا قائل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجئ وبهذا يتدفع ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا يشك فيه ولا يكره احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم هنا بيان جواز انصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد في افراد كلى هذا الانصاف قط فتدبر (قوله وجوب الوجوب نفسه) بأن يكون الثمرة التى ترتب على الانصاف بالوجوب مترتبة على نفسه فلا يكون زائدا على ذاته على قياس ما قالوا في هيئة الصفات والوجود قوله ما بعده من المرتب امرا اعتباريا) ان جعل الاعتبارى على العدوم في الخارج فانه يكتفى سندا لمع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان جعل على الممتنع لم يستقم في افراد طبيعة نوعية الا عند المتكلمين وقدمت الاشارة اليه في المتن في اواخر المقاصد الحادى عشر من مقاصد الماهية حيث قلنا دال الحكما على انه ليس للواجب تعالى ماهية كلية (قوله امرا اعتباريا)

(اعتباريا)

السواد وهذا البياض * اقول * الوجه الثاني من لوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لابد وان يكون بعينه عالما بهما ولا تعنى بالعلم الاحصول صورة المعلوم في ذاته فالعالم بمضادتهما لابد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذى هو محل العلم بالسواد والبياض جميعا او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بأن صورة السواد وصورة البياض العقلين لانتضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وبين عين البياض فان الصورة العقلية لانتساوى ماله الصورة في الوازم بل تخالفه في كثير من الوازم ونوقض ايضا هذا الوجه بتصوره هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جبرئين هو الجسم والجسمانى دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسمانى وان كما مشتقين في الجسم او الجسمانى * قال * الثالث لو كان العاقل جميعا او حالا فيه لزم تعقله دائما ولا تعقله دائما لان الصورة الحادثة في مادة ذلك العضو ان كفت في تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين مماثلتين في مادة واحدة واللازم ما طبل فاللزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلانما سائل الجوهر وايضا هي حالة في القوة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة

اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والالم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه ورية يختار الشق الاول (ويحب عنه) اى من الوجه الاول (فانه قد يكون الوجوب) ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجوار ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قد امتنع لعدم التغير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجب والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس ثم علة) هي الوجوب (ولا معلول) هو الواجب نعم هذا لازم للقتال بالخال لان الواجب عند صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات او جب لها الواجب فان قلت لئان نقول اذا كان الوجوب اى زائدا على ذات الوجوب متصفاه كاتصاف زيد بالمسمى (قوله فان وجود الخ) هذا مسلم لكن الاتصاف بكل فرد منه يستلزم وجود ذلك الفرد لانه حينئذ يكون من الصفات العينية اى بمشائه الوجود الخارجى والاتصاف بها فرع وجودها كما انه فرع وجود الموصوف لتلايلهم السفسطة كما هو المذكور في شرح التجريد وحققه المحقق الدواني قوله ولعل هذا هو المراد (فمضى كون وجوب الوجوب نفسه انه ليس زائدا عليه في الخارج وبهذا يدفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حل للوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للواجب الاماله الوجوب على انما منع بطلان الحل بالمواطاة والحل بالاشتقاق لا ينافيه الا يرى ان الوجود اذا كان موجودا بوجوده هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب (قوله والالم يصح الخ) فيه بحث لانه انما يلزم عدم الصحة لو اريد العينية في المفهوم والموارد العينية فيما صدق عليه مع التغير في المفهوم كما حررناه فلا كالا يخفى (قوله ان يكون حصول الخ) فيكون الوجود ضروريا له فيكون واجبا (قوله ولا يكون حصول الخ) بل يكون حصوله له لذات الواجب تعالى فيكون ممكنا نعم يلزم حينئذ تقدم الواجب تعالى على وجوده ووجوبه وسيمى بيانه قوله قلنا منوع لعدم التغير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجود بسبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة (قوله فان الواجب الخ) سواء اريد بهما المعنى المصدري فيكون النسبة الى الحل اعنى حصوله له والاتصاف به مأخوذا في مفهومهما او اريد بهما الحاصل بالمصدر فيكون النسبة خارجة منهما وعلى التقديرين لا يصح القول بأنه لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا لاتحاد الشرط والجرا ثم يصح ذلك على تقدير ان يكون الوجوب صفة حقيقية فيكون النسبة خارجة عنه ويكون الواجب امرا اعتباريا مأخوذا في مفهومه النسبة لكنا نقول باتحادهما سواء كانا موجودين او اعتباريين فاندفع ما قيل ان الوجوب على تقدير كونه من الامور العينية لا يكون عين الواجب اى كون الشيء واجبا ضرورة مقارنة النسبة لكل من الطرفين بل يكون الوجوب علة وسببا لاتصاف الواجب بالوجوب لان النسبة معلولة لكل واحد من طرفيها فيلزم ان يكون الواجب في اتصافه بالوجوب مفتقرا الى امر يمكن هذا خلف (قوله هذا لازم للقتال الخ) يعنى انه يقول ان قيام الصفات الحقيقية بالذرات علة وسبب لاتصافها بالاحوال فيلزم ان يقول على تقدير كون الوجوب موحودا في الخارج ان يكون قيامه بذاته تعالى موحبا لاتصاف بالواجب لانه يقول بذلك لعدم قوله بكون الوجوب صفة حقيقية (قوله فان قلت الخ) استدلال آخر على امتناع كون الوجوب ممكنا قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض الخ) فان قلت لان لم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويحى فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر كون الواجب تعالى محلا للعوائد و ههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موحودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سياتى وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا

في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع * اقول * الوجه الثالث لو كان العاقل جسمًا مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما يلزم تغفل العاقل لعضو المذكور دائما ولزم لاتعقله دائما واللازم باطل لان تغفل العاقل لذلك العضو منقطع اى في بعض الاوقات * بيان الملازمة ان تغفل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته له فلا يخلو ما ان يكون الصورة الحالية في مادة الحالية في مادة ذلك العضو كافية في تعقله او لا فان كانت كافية لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنته له والقرض انها كافية في تعقله وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله له لحصول صورة اخرى بمثالة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى بمثالة لها محال لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل بمثالة لصورة ذلك العضو لكان تلك الصورة مقارنته للحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لحله لكن يمنع ان يقارن الحل صورة اخرى بمثالة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال المص وهذا الوجه ضعيف لانا لانم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة اخرى بمثالة لصورة ذلك العضو واما يلزم ذلك او كانت الصورة المقولة لشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل لعرض الجوهر وايضا

الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة
الحالة في العضو والصورة الخارجية
حالة في مادة ذلك العضو ولادليل على
امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل
ان يقول ماهية لشيء عبارة عما حصل
من ذلك الشيء في العقل دون واحقه
الخارجية منه ولاشك ان الصورة
المعقولة لشيء مساوية لماهية الشيء
بل عينها فلما باعتبار تجرد الصورة
المعقولة عن الواحق الذهنية
وتجرد الصورة الخارجية عن
الواحق الخارجية عنها وباعتبار
مقارنة الصورة المعقولة الواحق
الذهنية والصورة الخارجية الواحق
الخارجية مساوية لهما في تمام الماهية وان
اختلفتا في العوارض فان الاختلاف
في العوارض لا ينافي المساواة في تمام
الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها
صورة يعقلها الشيء لا تكون عرضا وان
الصورة الحادثة في العاقلة يجب ان تكون
حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية
وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية
كانت ذات فعل لمشاركة المحل لار كل
فعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة
الجسم فلم تحمل الصورة الحادثة في
العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة
المحل فلا تكون جسمانية هذا خلف
قال : الرابع القوة العاقلة تقوى
على معقولات غير متناهية لانها تقدر
على ادراك الاعداد والاشكال التي
لانهاية لهما ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك لما سنذكره في باب الحشر
واعترض بأن عدم تنامي المعقولات
ان حشمت به ان العاقلة لا تنهي الى
معقول الا وهي تقوى على تعقل
معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك
وان حشمت به انها تستحضر معقولات
لانهاية لهادفعة فهو ممنوع : قول :
الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على

ممكنا جاز زواله فادامرض وقوع هذا الجائر خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا
وهو محال قلت اذ كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظر الى ذاته لكنه يمنع نظرا الى ذات الواجب
فيسمح لخلوه منه فلا محذور في الوجه (الثاني وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فانفس
الماهية وبطله انه نسبة) بل كيفية ماضية للنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية
بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يصح كون نفسها (واما زائد) على الماهية
(وسبطله) حيث يتبين ان الوجوب صلى تقدير كونه موجودا لم يحز ان يكون زائدا على
على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه (ومن)
اجاب عن هذا الوجه الثاني بان (منع كونه نسبة) فقال بخلافه انه على تقدير وجوده عن الذات ولا يمكن
حيث كونه نسبة فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعني (ما يميز به الذات قائمته الى مميزات بذاته)
عن جميع ماعدا (لايصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء
الذات لوجود المانع اراد به ما يميز به الذات عن الغير وفي المخلص ان اراد بالوجوب عدم توقفه في وجوده
فلان لم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الذات بها فان الصفات قد تكون عديدة مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا
على ما سنذكره ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب احتياط الثاني فان الكلام على
تقدير كون الوجوب من الامور العينية لان الامور الاعتبارية ولاشك ان الامور لعينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جازنا ذلك لزمنا ان تجوز كون الجسم ايضا بالبياض المعدوم
وذلك سفسطة ظاهرة البطلان (قوله خلا الواجب الخ) بناء على ان الاتصاف بالصفات العينية فرع
وجودها فاذا كان وجودها ممكنا كان الاتصاف بها ايضا ممكنا فيجوز زوال الاتصاف بالوجوب
على تقدير كونه ممكنا قوله لكنه يمنع نظرا الى ذات الواجب الخ) تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضي
وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه الموجود فرضا لوجوب وان كان جائز لروال بالمر الى ذات
الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه يمنع لروال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم حوز خلو الذات عن
الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب (قوله نظرا الى ذات الواجب)
بناء على كونه حلة لوجود الوجوب (قوله وهو الاقوى) على تقدير فرض القوة في الوجه الاول
(قوله انه نسبة) اي يصدق عليه السبب لان الكلام فيما يصدق عليه الوجوب ولم يثبت كون حقيقة
النسبة فيما سياتي في الحكم الثالث للوجوب ان كونه نسبة ينافي كونه موجودا في الخارج لان النسبة
من الامور الاعتبارية عندنا وهذا الاستدلال لا يدل على جواز كونه موجودا على تقدير كونه نسبة
وليس بشيء لانه برهان الخلف مبني فرض كونه موجودا على تقدير كونه نسبة وذلك لا ينافي المناقاة
بينهما في نفس الامر قوله انه نسبة نظرا الى تفسيره باقتضاء الذات للوجود قوله وبطله انه نسبة)
فان قلت سيمى ان كونه نسبة ينافي فرض كونه موجودا لان النسب لا وجود لها صدنا قلت بعد
تسليم ان سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزلي على ان خصوص الوجوب الذي هو
نسبة بل كيفية قائمة بها لا يكون موجودا ولا يقدح فيه وجود دليل آخر دال على ان السبب مطلقا
من الاعتباريات (قوله بل كيفية ماضية) نظرا الى معناه البدهي التصور اعني ضرورة نسبة الوجود
الى الماهية (قوله بل بمرتبتين) وما قيل بل بمراتب نظرا الى تأخر كيفية النسبة عن النسبة المتأخرة عن
بمجموع الطرفين التأخر عن كل واحد منهما فساد ظاهر لان النسبة لا تعلق لها بمجموع الطرفين حتى
يتأخر عنه بل بكل واحد باقياس الى الآخر (قوله كونه نسبة ينافيه) لان النسبة متأخرة عن كل
واحد من الطرفين والجزء مقدم على الكل قوله لايصفة تسمى الوجوب) قد اشترنا فيما سبق الى ان
الاشياز بالذات لا ينافي الاشياز بالصفة ايضا قوله وفي المخلص الخ) كلام المخلص وكلام شرحه
بدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي فلا ينافيه على هذا اورد كلامها (قوله وفي
المخلص الخ) نقل كلامي المخلص وشرحه لبيان ان النزاع في وجوده على تقدير كونه نسبة فالنزع

معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة
تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التي لانهاية لها ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك اى القوى الجسمانية
لا تقدر على ادراك ما لانهاية له لما سذكره
في باب الحشران القوى الجسمانية
لا تقوى على تحريكات غير متناهية
واعترض عليه بان الايمان بالقوة العاقلة
تقدر على الفعل اصلا فضلا عن
ان يقال انها تقوى على افعال غير
متناهية لان التعقل عبارة عن قبول
النفس الصورة العقلية وهذا انفعال
لا فعل والانفعالات الغير المتناهية
جائزة على الجسمانية كما في النفوس
الفلكية المطبوعة وهى على الاجسام
العنصرية ولش سلقوتها على الفعل
لكن ما الذى تمنون بقولكم القوة
العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهى الى
معقول الا وهى تقوى على تعقل
معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا
كذلك فان القوة الخيلية لا تنتهى في تصور
الاشكال الى حد الا وهى تقوى على
تصور اشكال آخر بعد ذلك وان
عنيتم به ان القوة العاقلة تحتضر
معقولات لا لانهاية لها دفعة واحدة
فهو موع فانما نجد من انفسنا انه
يصعب علينا توجه الذهن نحو
معلومات كثيرة دفعة واحدة
قال الخالص الادراكات
الكلية ان حلت في جسم لا خنصت
بمقدار وشكل ووضع تبعاً لحملها
فلا تكون صوراً مجردة كلية واعترض
عليه بان كلية الصورة انطباقها على
كل واحد من الاشخاص اذا اخذت
ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية
ونجردتها صراؤها عن العوارض
الخارجية ولا يصدق في ذلك شيء
مما عرض لها بسبب المحل والا
لاشرك الاوام بأن تقول الادراك

على غيره فلا شك انه صدى وان اراد به استحقاؤه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون
امرا ثبويا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدوى بالضرورة والثاني
اختلاف العلماء في كونه ثبويا زائدا على ماهية معروضة (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه)
اشاره الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا
مع كونه صفة للممكن كان موصوفا اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان
ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل ويحتاج بأن امكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب
ولم يشربه الى وجهه الثاني كما توهمه العبارة اذ الدليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن
بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتى وقد يتكلف في اجراء الثاني
في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن اوجزها ويطل كلا منهما كونه
نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استنفادها
امكانها الذاتي من غيرها والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك

معنوى (قوله يطلق) اى اطلاقا مشهورا فلا ينافى اطلاقه على المعنى الثالث (قوله بعينه) ليس المراد
به انه بخصوصه جار فيه اذ لا يمكن اثبات مطلبين بدليل واحد بخصوصه من غير تغيير بوجه ما بل المراد
ان ملخصه جار فيه فان خلاصة الوجه الاول ترديد الوجوب بين كونه ممكنا وواجبا واستلزامه على
تقدير اتصافه بمقابلة الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بنفسه التسلسل ولا شك في جريانه في الامكان فانه
على تقدير اتصافه بالوجوب يلزم الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بالامكان يتسلسل فلا يرد ما توهم ان
اللازم في الوجه الاول على تقدير كون الوجوب ممكنا انقلاب الواجب ممكنا وعلى ما قرره الشارح
قدس سره يلزم على كون الامكان واجبا انقلاب الممكن واجبا فلا يكون الوجه الاول بعينه جاريا فيه
(قوله كان موصوفا اولى الخ) اما وجوبه فلانه لو كان ممكنا يلزم من امكانه امكان الصفة واما الاولوية
فلاستغنائها واحتياج الصفة اليه (قوله ويحتاج الخ) وتقريره على احد الوجهين كما مر في الوجوب (قوله
كانوهم العبارة) حيث اورد لفظ هذا الموضوع لتقريب قوله اذ الدليل على استحالة كونه صفة قائمة
بالممكن اى على استحالة نفس كونه صفة قائمة به فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الوجود
فاما واجب فهو باطل او يمكن فيتسلسل الا يرى انه حينئذ يرجع الى الوجه الاول (قوله اذ الدليل الخ) اى
لم يبق دليل على انه على تقدير كونه موجودا يمتنع زيادته على الماهية ولذا لم يجعلوا من احكامه ادعى تقدير
كونه موجودا يكون نفس الماهية بخلاف الوجوب فانه قام الدليل على عدم زيادته على تقدير وجوده كما
سيجيى في الحكم الثالث والدليل الآتى لا يجرى في الامكان لان الوجوب على تقدير كونه معلولا لغيره تعالى
يستلزم الانقلاب اعنى امكان الواجب واحتياج الممكن في امكانه الى غيره لا يستلزم الانقلاب نعم قام الدلائل
على عدميته والناظرين لم يطلعوا على الفرق فاعترض البعض بأن الادلة الآتية على عدمية الامكان يدك على
استحالة قيامه بالممكن على تقدير كونه موجودا فلا يصح قوله اذ الدليل الخ ولم يقبله ان اتفه المحمول في نفسه
لا يقتضى انتفاء قيامه بشيء فان الاتصاف بالامور العدمية واقع واعتراض البعض الآخر بأن الدليل قائم على تلك
الاستحالة وهوانه لو زاد الامكان الوجود فاما واجب وممكن الاول يستلزم وجوب الممكن والثاني
التسلسل ولم يدر ان التسلسل المذكور انما ينفى كونه موجودا لانه حينئذ يلزم التسلسل في الامور
الوجودية لا الزيادة على تقدير كونه موجودا قوله وقد يتكلف الخ (وجهه التكلف انه يحتاج
في اجزاء ذلك الى مقدمات زائدة ليست بصريحة في الوجه الثاني ولا هى مما يمكن اعتبارها باقتباس
الى الوجوب وهو ظاهر (قوله وقد يتكلف) وجهه التكلف احتياجه في ابطال الزيادة الى مقدمات
غير مذكورة فمما سيأتى في ابطال زيادة الوجوب فلا يلزم الخوالة المذكورة بقوله وسنبطله (قوله
والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها) لا يخفى ان هذا انما يقتضى ان يكون الماهية في نفسها مقتضية له بحيث
لا تصور انتفاكه عنها قائما وجدت كانت متصفقة به كما هو حكم لوازم الماهية وهذا لا ينافى في كونه
معلولا لغيرها لجواز ان يكون الماهية مع لوازمها معلولة له بحيث لا تصور الانفكاك بينهما اصلا

الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير فالوجوب بالغير مرجح الامكان الذي للممكن قبل امكانه امكان آخر (روجه آخر وهو انه) اي الامكان (سابق على لوجود) لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اي عن ارجوحه فان قيام الصفة الموجودة بوصفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موحودة (وربما يهمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سببا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستلزم وجوده عقلا) ولذلك صح ان يقال انقضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سببا ذاتيا (وبكيفية) في الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عديما (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا اننا لانسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحيد نقول لانسبة في ان الامكان او الوجوب يمنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره في ضابطه كما يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب النلوحيات احدهما اساس الوجود الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اي يتصف بأي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري) اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا من أي فرد كان موجودا يجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقة ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج (والازم التسلسل) في الامور الخارجية المترتبة لوجوده معا (نحو القدم فانه لو وجد فرد منه (لقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك

كما قالوا ان جعل الماهية جعل للارادة لا يمكن استمدادها الامكان من غيرها بأن يكون آخرها عنها حاصل لاندما فانه يستلزم الانقلاب قوله والملة مقدمة على المعلوم بالوجوب (اي بوجوب الوجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى الملة لا كيفية نسبة الوجوب الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاولى (قوله يمكن وجوده في نفسه) فالامكان مقدم على الوجود بالذات بمراتب لتقدمه على الاحتياج المتقدم على الاتحاد المتقدم على الوجود وقد تقدم زمانا ايضا كما في الممكنات الحادثة وظهور التقدم في الامكان قال وربما يستعمل في الوجوب (قوله سبقا ذاتيا) قيد ههنا بالذات لامتناع المسق الزماني (قوله يمنع تأخره) والامكان الانقلاب (قوله بل يجب الخ) قال اولا لا يمنع لتحقيق شرط انتاج الشكل الثاني اعني اختلاف المقدمتين بالانجاب والسلب ثم اضرب عنه لبيان ان ذلك السلب متحقق في ضمن الوجوب (قوله ويكون الخ) عطف على قوله لا يحتاج الخ يعني ان امتناع التأخر يسقط عنا مؤنة بيان التقدم وبفقد هوم الدليل (قوله اي كل نوع الخ) لعل اعتبار النوع مجرد للتصور والافكل مفهوم يكون تلك الحقيقة يجب ان يكون اعتباريا نوما كان او غيره وأشار الشارح قدس سره بهذا التفسير الى فوائد احداها ان المراد بتكرار النوع تكرر من حيث الوجود والثانية ان المراد بقوله يفرض منه فرضه موجودا هو الثانية ان لفظ المفهوم مقسم والمراد بتصفه به « والرابعة ان ضمير هو راجع الى قوله نوعه لا الى ما كان مسبقا الى الوهم (قوله اذا فرض الخ) اما اذا لم يفرض وجوده فلا يجب ان تصانفه بذلك النوع كالامكان والوجوب فانهما اذا فرضا عديمين يكونان يمنع الوجود في الخارج واثنا مبدأ المحمول لا يستلزم الحمل كما ينبغي (قوله مرة على انه حقيقة) اي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه موافاة ومرة على انه صفة اي قائم به اي محمول عليه اشتقاقا (قوله اعتباريا لا وجود له في الخارج) صفة كاشفة يفيد ان ليس الاعتباري ههنا بمعنى الفرضي قوله والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك الخ فيه بحث

(موصوفها)

الكلى ايضا حال في نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **اقول** الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعها لمحلها واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلا كل جسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاي لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاي المعين يوجب اختصاص الحال فيها واما بطلان اللازم فلان كل مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون ملائما لليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صور مجردة كلية واعتراض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها امرؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الارام بأن نقول الادراك الكلية ايضا حال في نفس جزئية يكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلى بسبب المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **قال** « واما العقل فنوجوده الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم الابية ولا شك ان البدن ميت فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس الثاني

قوله انه الى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعرض ليس البدن الميت فان تعذيب الجهاد بحاله الثالث قوله ته الى يايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لمساكين كيفية تكوين البدن وذكر ما يغنوه من الاموار قال ثم انشأناه خلقا آخر وعنى به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام ادا حل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه ويقول يا هلى ويا ولدى لاتعابن بكم الدنيا كما لعبت بجمت المال من حلة ومن غير حلة ثم تركته لغيري والتبعة على فاحذروا مثل ما حل بي فالترفف غير المترفف فوجه واهل ان هذه الصوص تدل على المغاربة بينهما لاعلى تجردها واختلاف المنكرون فقال ابن الراوندى انه جزؤ لا يتجزى في القلب وقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في الدماغ وهى النفس الساطقة الحكيمة والناية في القلب وهى النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهى النفس النباتية والشهوانية وقبل الاخلاط وقيل المزاج اقول لا فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النسل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من فرف الطائر اذا حرك جناحيه حول الشئ يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الآيات والحديث داله على ان النفس مغبرة للبدن ولا يدل على تجردها وهى غنية عن الشرح اختلاف المنكرون تجرد النفس فقال ابن الراوندى

موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقه بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالوصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبق) والاتصف بالبقاء واذا كان البقاء قائما لم يكن الباقي باقيا (والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفة اخرى (والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة) والالكانت كثيرة فتقسم الوحدة (والتعين فانه لو وجد لكان له تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والنعم ما ذكرنا) من ان وجود الوجوب نفسه وتخصيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا لا بوجوب يقوم به واما الذى حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زه

لانه انما يتم في قدم الواجب المتعالى عن ان يكون محلا للحوادث واما في مثل الفلك فلا يجوز سق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ما ذكر في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك الخ مما لا يحتاج اليه لان مجرد كونه تعالى محلا للحوادث باطل الان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر اللهم الا ان يقال القدم عدم المسبوقية بالعدم اصلا ولا يتصور فيه بالقياس الى ذات واحدة تعدد الافراد كسائى نظيرها في الوجوب وفي عدم تصوره بالنسبة الى زمانين منع (قوله كان الموصوف ايضا كذلك) بناء على امتناع الاتصاف بالصفة الموجودة قبل وجودها فلا يرد انه يجوز ان يكون الموصوف قديما ومتصافها في الازل وان لم تكن موجودة اذا لانصاف فرع الموصوف دون وجود الصفة لكن يبقى بحث وهو انه يجوز ان يكون قبل هذا القدم الحادث قدم آخر حادث وهكذا الى غير النهاية في جانب الماضي فلا يكون الموصوف حادثا مع حدوث صفة القدم اللهم الا ان يبنى الكلام على بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة على ما ذهب اليه المليون وهذا القدر يكفي للبال (قوله اولى بالقدم) بناء على ان قدم الصفة فرع قدم الموصوف قوله والبقاء فانه لو وجد الخ) هذه لا يجرى في بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور في فناء الباقي في الزمان الثالث قوله لكانت الماهية موصوفة بها (اي لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يكرر النوع بالمعى المذكور (قوله فيكون هناك موصوفية اخرى) هى صفة للموصوفية لاتصافها بأن الماهية موصوفة بها فلا يرد ان اللازم ههنا موصوفية اخرى لماهية للموصوفية والمستفاد من القاعدة المذكورة ان تصف الفرد بذلك النوع والظاهر ان يقال ان ذكر الاتصاف ايضا بطريق التمثيل فان التسلسل المحال انما يلزم من وجود فرد آخر من ذلك النوع سواء كان قائما بالفرد الاول اولا (قوله لكان له تعين آخر) لان كل ماهو موجود في الخارج تعين (قوله ذلك التسلسل الباطل) اى التسلسل في الامور المرتبة الموجودة بمختلف ما اذا لم تكن موجودة فانه اما ان لا يوجد الاحاد اصلا كما في الوجوب والامكن والتعين فانها على تقدير كونها بمنزلة الوجود في الخارج لا يكون للوجوب وجوب ولا لا مكانا ولا تعين زمن او يوجد لاحاد اعتبارية وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في الموصوفية والزوم فان العقل اذا لاحظ الموصوفية والزوم من حيث انه آلة للاحظة الطرفين رابطة بينهما لا يكون هناك موصوفية اخرى ولزوم آخر واذا لاحظهما قصدا اى من حيث انهما مفهومان من المفهومات حكم بموصوفية الطرفين بهما ولزوم الزوم لهما وحصل عند العقل موصوفية ثانية ولزوم ثان هما اللتان بملاحظة حال الموصوفية الاولى واللزوم الاول بالقياس الى الطرفين ثم اذا لاحظهما قصدا وبالذات اعتبر موصوفية ثالثة ولزوم ثالثة وهكذا الحال واذا انقطع الاعتبار انقطع التسلسل قوله والنعم ما ذكرنا من ان وجود الوجوب نفسه (وهذا يظهر ان ما ذكره الشارح في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء البقاء على تقدس وجوده نفسه ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ليس كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاء كما ظهر من كلام المصنف ههنا قوله وتخصيصه ان ما حقيقته الخ) هذا التخصيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الاخر كما ذكره في اول هذا القصد واما مع لزوم جواز الحمل بالمواطاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه (قوله وتخصيصه الخ) هذا متخصيص بنافى ما سبق من قوله ولعل هذا هو المراد الخ (قوله فانه واجب بذاته) يعنى ترتب على ذاته من غير

على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا يقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله (وكذلك) اي وكذا اعتباري ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اي وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون نسبته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محل بالضرورة (فهذا) الذي اتصافه بالوجوب ما يترتب على غيره باعتبار اتصافه بالوجوب فهذا النوع منع لدخول الوجوب وامثاله في القاعدة المذكورة لعدم تكرار النوع مرة على انه حقيقة ومرة على انه صفة وبما ذكرنا اندفع ما اورده المحقق التتازي من انه اذا كان وجوب الوجوب مثلا عينه كان محمولا عليه مواطاة لاشتقاق فلا يمكن الوجوب واجبا بل وجوبا اذ لا معنى للواجب الاماله الوجوب لان ذلك معناه لغة واما اصطلاحا فمعناه ما يترتب عليه آثار الوجوب سواء ترتب عليه باعتبار اتصافه بالوجوب او باعتبار ذاته كما ان معنى الوجود ما يترتب عليه آثار الوجود اما باعتبار ذاته او باعتبار قيام الوجود به * بقي ههنا بحث وهو انهم قالوا الضوء مثلا ان كان قائما بغيره كان ضوئيا بغيره والغير مضيئا به واذا كان قائما بنفسه كان ضوئا لنفسه وكان مضيئا بذاته وقس عليه الوجود وسائر الصفات فالوجوب اذا كان قائما بذات الواجب لم يصح ان يكون واجبا بذاته حتى يكون وجوب الوجوب لنفسه بل كان الذات واجبة به فلو فرض الوجوب واجبا يلزم ان يكون واجبا بوجوب غير ذاته قائم به فيسلسل هذا لكن ما قالوا مجرد دعوى لادليل عليه (قوله كل ما لا يجب الخ) اشار به الى ان المراد بالمتأخر في الوجه الثاني ما يقابل الوجوب فيشمل ما يكون جائز التأخر كما انه شامل لما يكون واجب التقدم فانه يكون كلا القسمين اعتباريا فالوجود لا يكون الاماهو واجب التأخر (قوله كالوجود) اي الخارجى وان كان الوجود المطلق ايضا كذلك لقوله على تقدير كونه زائدا فان الاختلاف في زيادة الوجود الخارجى دون المطلق (قوله من المعقولات الدائية) التي هي امور اعتبارية فان الامر الاعتباري اذا كان عروضا لشيء في الذهن كان معقولا دائيا (قوله اذ لا يجب الخ) فلا يكون من العوارض الخارجية ومعلوم انه ليس من لوازم الماهية اذ لا يعرض للماهية حال كونها في الذهن فيكون من المعقولات الثانية قوله اذ لا يجب ان يكون الخ) لتعليل لما يمتنع وجوب كون الوجود من المعقولات الثانية من مطلق العدمية اذ لا يكفي ماد كره في كونه منها والا كان لوازم الماهيات منها مع انه جعلها في سادس مقاصد الماهية قسمية لها (قوله بل يمتنع الخ) لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه او وجود الشيء مرتين قوله (والحدوث) هذا على تقدير ان يفرض الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود (قوله والحدوث) فان قيل هو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو المراد من قولهم هو الخروج من العدم الى الوجود على ما صرح به في شرح المقاصد فيكون صفة للوجود واجبة التأخر عنه قلت المسبوقية الزمانية انما تعرض اولا بالذات لاجزاء الزمان ولما عداها باعتبار مقارنته لها فهي ليست صفة له حقيقة حتى يتأخر بل مقارنة معه انما المتأخر الزمان الذي حصل فيه الوجود فتدبر فانه قد خفي على الناظرين (قوله والذاتية والعرضية) وسائر المعقولات الثانية فانها لكونها عوارض ذهنية ليست متأخرة عن وجود معروضاتها في الخارج ولا متقدمة عليه بل معه معية ذاتية قوله لجاز اتصاف الماهية حال عدمها الخ) فيه بحث ظاهر اذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجب بان ان اشترط في القيام الوجود والمقارنة للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ حيثئذ يكون الصفات بما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزوم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظرا الى

انها حزو لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخر لا تتصل ولا تتسدد فادامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ للحياة في البدن وقيل النفس ثلاث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس العصبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذية والنمو والتواليد وسماها المص بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملازم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المراج واعتسبال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخطيطه وتأليف اجزائه وقيل هي الحياة * قال الخامس في حدوث النفس المليون لما ثبتوا ان ماسوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتسقا على حدوثها لان قوامها جوارز حدوثها قبل حدوث البدن لما روى في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالنبي مام ومنعه الآخرون لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر وخالف ارسطو من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بان النفوس متعددة بالنوع والالكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا فكانت جمعما لان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة

لأن تعدد افراد النوع بالسادة
ومادتها البدن فلا تعدد قبله ثم
إذا تعلق ان بقيت واحدة لزم
ان يعلم كل احد ماحله الاخرون
لم يبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم
فقبل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه
مدبرا وهو مرضى لا يلزم التركيب
من الشركة فيه وان سلم فلا تسلم
ان كل مركب جسم كيف والمجردات
بأسرها مشاركة في الجوهر ومخالفة
بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم
لا يجوز ان تعدد قبل هذه الابدان بتعدد
ابدان اخرى وعدتكم الوثيق في بطلان
التناسخ متى على حدوث النفس
وهي ان البدن اذا استكمل قاض
عليه نفس لمعوم القيص ووجود
الشرط فلا يتصل به اخرى لان
كل واحد يحد نفسه واحدا لاثنين
قائبات الحدوث به دور عاقل
المبحث الخامس في حدوث النفس
المليون لما بينوا ان ما سوى الله تعالى
الذي هو الواحد الواجب لذاته
محدث اتفقوا على حدوث النفس
فان النفس مما سوى الله تعالى الا
ان قوما من المليون جوزوا حدوث
النفس قبل حدوث البدن لما رى
في الاخبار ان الله تعالى خلق
الا رواح قبل الاجساد بالثاني طام
ومنع آخرون حدوث النفس قبل
حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه
خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق
الانسان حيث قال لقد خلقنا الانسان
من سلا لة من طين ثم جعلناه
نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا
المضغة عظاما فكسونا لحما قال ثم
انشأناه خلقا آخر ارا دبقوله خلقنا
اخر الروح ولقطة ثم تفيد القواخي
فدل الاية على ان انشاء الروح وخلقته

ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واسهل كل شئ شامل لوارد متعددة (اصطيناكه) ههنا (حذا لمونة
التكرار هنا فاحفظ به) واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه ليكتشف عندك حال
الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب
والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في المتعل والذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك
لان المبعوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وان كان الوجود والعدم فهي جهات
ومواد في قضايا مخصوصة بمحولاتها وجود الشئ في نفسه فتكون اخص من جهات القضايا
وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشئ في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحيد
اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيدا اسود واما ان يعتبر مجرد
اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعلمي في قولنا زيد اعلم
والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب
ان يكون اسود او اعلم او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير
هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا الواجب الحيواني او السوادية
او غيرها وكذا الحال في الممتنع والممكن (والا) اي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت
عينا (لكننا لوزام الماهيات واجبة لذواتها) اي كانت تلك الوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه
وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلا (الروحية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل) اي حل الزوجية على
الاربعة (وامتناع الانفكاك) اي انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية (وهذا) اي وجوب الحمل الذي بين الاربعة

ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان المصيب
ان اوجب في الشرط تقدمه على المشروط متعنا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف المساهية
بها حال عدم وان لم يوجب سنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تأخرها
عن وجود الموصوف بقى ههنا بحث اخر وهو ان الشارح ذكر في حواشي التبريد من ان سبق
الوجوب على الوجود ذاتي فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان القدم
فلا يلزم اجتماع المتأخرين في الوجوب والامتناع في زمان واحد ثم قال وانفع بهذا ما يقال من ان
الوجوب امر ثبوتي فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وكلامه ههنا ينافي ما ذكره في حواشي
التبريد لان المفهوم بما ذكره ههنا انه لو كان الوجوب صفة ثبوتية لجاز اتصاف الماهية به حال
عدمها والمفهوم بما ذكره هناك ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا يتصف الماهية به الاحال وجودها
وقد يجب بان معنى كلامه ههنا ان الصفة التي لا يجب تأخرها عن موصوفها لو كانت موجودة
في الخارج لجاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه اي لم يحكم
العقل بديهته بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم مع ان العقل حاكم به بمجرد النظر
الى وجود الصفة وعدم الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة
بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة وجود الصفة وعدم الموصوف جوازه في نفس الامر لجواز
الامتناع لما عاين في حكم العقل به نظرا الى دليل آخر فليتأمل (قوله لجاز اتصاف الخ) بناء على عدم
توقف الاتصاف بها على الوجود سواء كانت متقدمة عليه او معدة فيموز العقل اتصاف الماهية بها
حال عدمها في الخارج وان فرض تلازمها بالوجود فان التلازم انما يقتضي امتناع الانفكاك في
الخارج لا في العقل (قوله واعلم الخ) واعلم ان في هذه الامور ان نظر الى ذاتها فهي جهات القضايا
وموادها لانها كفيات نسبة المحمول الى الموضوع وان نظر اليها من حيث انها اعتبار فيها خصوصية
المحمول كانت اخص منها فلا ينافي الحكم بالغيرية ههنا لما تقدم في بيان كون تصورهما ضرورية
من انها هي جهات القضايا (قوله فان المحمول) اي بالاشتقاق (قوله وجود ذلك الخ) بأن يكون
عارضه قائما به (قوله مجرد اتصاف الخ) بأن يتزع العقل منه من غير قيامه به (قوله جارية الخ)
افاد بذلك ان تلك الوجوه ليست لا ثبات وجوديتها بطريق التوزيع كما يوهم اقامة الوجوهين على

بعد تكوين البدن وخالف أرسطا طاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدوم النفس وقال أرسطا طاليس النفس حادثه وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج أرسطا طاليس بأن النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متمدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة ثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة واداة النفس البدن فيمنع تعدد النفس قبل البدن ثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة بالنوع ثم اذا تعلق النفس بالبدن ان بقيت واحدة لم يعلم ان يعلم كل واحد ما عمله الاخر هذا خالف وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت متمدة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا يتقسم لان قبول اقسامه من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل بأن المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا الفرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بنام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب

والزوجية (غير الوجوب الذاتي) الذي بين الشيء ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الجمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ماصورته لك فلا تغفل عنه (وقد زعم بعض المجادلين انها) اي هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا (امور وجودية لوحده) ثلاثة جارية في كمال واحد من الوجوب والامكان (الاول الوجوب لو كان امرا عديما لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا يتحقق لعدميات في انفسها انما يتحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوده (والثاني باطل فان الواجب واجب في نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا) يوجد فرض اصله بل (ولو فرض عدم العقول كلها) وحيث لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعاً لم يقدح ذلك في وجوب الواجب و (لم يخرج) به (الواجب عن كونه واجبا) وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب النقض بالامتناع والعدم) اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحال ان يقال ان تصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان زيدا اعنى في الخارج وليس العلم موجودا فيه

وجودية الوجوب والثالث على وجودية الامكان (قوله اذ لا يتحقق لعدميات) اي الصفات المعدومة في انفسها اذ لو كانت متحققة في انفسها كانت امراضا موجودة في الخارج لصفات معدومة (قوله فيلزم الخ) لان ما لا يتحقق له الا باعتبار العقل لا يقع صفة لشيء الا باعتبارها (قوله مع قطع النظر عن غيره) اي غير كان تفسير لقوله في نفسه وانما هم التفسير ولم يفسره بقطع النظر عن اعتبار العقل ليصح التعميم المستفاد من قوله سواء وجد فرض من عقل ام لا قوله بل لو فرض عدم العقول) سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يصف بالامكان على تقدير انتفاء القوى المدركة بأسرها فيثبت بشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الماهية له اذ لا ثبوت الموصوف ههنا في الخارج لان الموصوف يتصف بالامكان حال عدمه ولا في لذهن لان المفروض عدم وجود ذهن ما والحق ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد ثبت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليذكر * فان قلت لو ادرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادئ العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعاً وان لم يندرج لم يتجه هذا الكلام اذ لا يلزم من عدميته ان لا يتحقق الا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادئ العالية قلت يندرج في هذا الفرض عدم ماسوى الواجب تعالى من المبادئ العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب حيث لا يتصور باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوده على فرضه دار فتأمل (قوله ولو فرض عدم العقول) اي من حيث انها عقول اي فرض انتفاء صفة العقل عن جميع المدارك حتى الواجب ايضا فان فرض خلوها من العلم ممكن وان كان المفروض محالا (قوله لا يتصور الخ) لان فرض الوجوب فرع اعتبار العقل معها (قوله لم يقدح الخ) لان وجوده تعالى مقدم على ادراك جميع المبادئ العالية حتى علمه ايضا وبما حررنا اندفع ما يصير فيه الناظرون من انه ان اراد بالعقول القوى القاصرة فلا يقيد لجواز ان يكون اتصافه بالوجوب في القوى العالية وان اراد بها اهم من القاصرة والعالية بحيث يشمل الواجب تعالى ايضا فلا نسلم الملازمة لانه اذا اتى الواجب لم يكن متصفا بالوجوب ولان انتفاءها محال فيجوز ان يستلزم الحال (قوله والحال الخ) منع اللزوم المستفاد من قوله فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الخ لما ان انتفاء مبدأ الموصوف في الخارج او في نفس الامر لا يستلزم انتفاء صحة الجمل والاتصاف لتحقيق الانصاف بالصفات العدمية وجعلها على موصوفاتها ثم ان فرع تحقق الموصوف في ظرف الانصاف قوله لا تقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الخ) فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولتمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء (وذلك)

(وذلك)

وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لانتصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالأجوب والامكان مثلا امرا عديميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر * الوجه (الثاني ان نقيضه اللاجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لا واجب (فهو وجودي واللازم ارتفاع القبيضين) وكذا نقول الامكان نقيضه الامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فلا يمكن وجودي (والجواب النقص بالامتناع لان نقيضه) وهو الامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن (فيكون الامتناع وجوديا) وتحقيقه (اي تحقيق الجواب بطريق الحل) ان ارتفاع القبيضين بمعنى الخلو عنهما محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على (١) مثله واجب ولانه ليس بواجب اول يصدق عليه انه ممنوع ولانه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عديميا مع نقيضه الذي هو رفعه يقتضيان جميع ماعد هما فلا يجتمعان في شيء بان يصدق عليهما معا ولا يرتفعان عنه معا بان لا يصدق عليهما شيئا (واما) ارتفاعهما (بمعنى

وانتصافه في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان انتصاف امر في نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لا مبرية فيه * الا ترى ان اذا تصورنا المعدوم مثلا انتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بوجوده في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اذ لم تصور وجوده قطعا لكن قاعدتهم تقتضي انتفاء ذلك الانتصاف وان صرحوا بخلافه فتدبر اللهم ان يقال المتمايزين في الجملة لا يستلزم الثبوت اصلا كما يشير اليه الشارح في بحث العلم من موقف الاراض فتدبر (قوله موصوفا بها) انتصافا تاسيما بمعنى انه في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل بالقياس الى الوجود انتزع عنه الوجوب ووصفه به فاندفع ما قيل ان انتصافه بالوجوب ليس في الخارج واللازم تقدم وجوده على وجوبه فهو عقلي فاذا فرض انتفاء القول يلزم ان لا يكون الواجب واجبا لان انتفاء ظرف الانتصاف لان الانتصاف فرع تحقق الوجوب حتى يتم الجواب المذكور واندفع ايضا ما قيل انه حيث لا يشك في ثبوت شيء اثنى فرع ثبوت الميثله اذ لا ثبوت لموصوف الامكان في الخارج الانتصاف به حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم الازدهان كاهما وكذا ما قيل ان انتصاف الشيء بالنسبة لا يتصور تحققة الابن شيئين متمايزين ولا تمايز الاعم بوث بل من التمايزين في الجملة فلا يتصور انتصاف شيء بشيء في الخارج وفي نفس الامر الابد لا تحقق كل من الصفة والموصوف فان منشأ الاعتراضات عدم الفرق بين الانتصاف الحقيقي والانتزاعي قوله لصدقه على الممتنع) فيه بحث اشرنا اليه في انتفاء شبه القادحين في الالهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الاعلى الممتنع والمعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو والافضل كلى طبيعي كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجائر ان يكون فرد القائم بالمعدوم مفردا وانما يلزم بالوجود موجودا (قوله لصدقه على الممتنع) وصدق الصفة التي من شأنها الوجود في الخارج على المعدوم محال لما عرفت من ان الانتصاف بها فرع وجودها كيلا يلزم السفسطة فاندفع ما قيل ان الصدق على الممتنع لا يقتضي ان يكون اللاوجوب مطلقا معدما لجواز كون بعض افراده موجودا وبعضه معدوما كاللائسان الصادق على الفرس والذئب نعم لو ثبت انه لا يصدق الاعلى الممتنع لثبت عدميته لكنه باطل لصدقه على الممكن الموجود (قوله اي تحقيق الجواب الخ) لتحقيق الجواب المذكور لان الحل ليس بتحقيقا للنقص بل هو جواب برأسه سمي الحل تحقيقا لكونه محققا لفساد مقدمة معينه (قوله ان ارتفاع القبيضين الخ) اي في المتردات اذ ارتفاع القبيضين في الفضايا ان لا يصدق في نفسها اي لا يثبت مدلولاتها في نفس الامر (قوله بان لا يصدق شيء منهما عليه الخ) لان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار الصدق فسلب صدق احدهما على شيء نقيض صدق الآخر واما اذا اعتبر مفهوم في نفسه ولم يلاحظ معه نسبة الى شيء وادخل حرف السلب لم يكن نقيضه حقيقا وانما سمي نقيضين بمعنى متباعدان غاية التباعد بحيث لا يجتمعان في شيء واحد كما سمي في بحث القابل (قوله جميع ماعد هما) سواء كان

وهو موجه كلية والموجبة الكلية لا تنعكس بنفسها وكيف يكون كل مركب جمعا والمجردات باسرها متشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد القوس الناطقة الانسانية النوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان آخر كات متعلقة بها فانه غفلت منها الى هذا على سبيل التناسخ قوله وعدتكم الوثيق اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل انه لا يلزم ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان وعدتكم الوثيق في بطلان التناسخ متى على حدوث النفس وذلك لان وعدتكم في بطلان التناسخ ان الابدان اذا استكمل فاض علمه من البدن نفس له يوم القيض ووجود الشرط ان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من البدن واذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ ولا يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجددانه واحدا لاثنين فيمتنع التناسخ ثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس ثابت حدوث النفس باطل التناسخ دورا ولما قل ان يقول ان كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت مختلفة كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالوادع امتنع تعلق بالامور المختلفة بها وهي متساوية في ذاتها من غير اولوية وترجح

خلوها من الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا شئ كان نقيضه رفع ثبوته فلا يمتنع ولا يرتفعان واداعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يمتنع ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه (الثالث وهو لا ينسب ان امكانه لا اى امكانه امر عدى (ولا امكان له) اى ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان (فلو كان الامكان عدما لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له (وهو) اى هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محموله ما له لو كان الامكان والوجوب امرا عدما لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك بينت بان المدعى لتحقيقه لا باعتبار العقل وهما بان الاعداد لا تمايز بينهما (والنقض هو النقض) نقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدما لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لامعناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لاامكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عند و كان فرقا بين اتصاف الشئ بصفته ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الانصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التي تصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب

فأما بالذات او بالاعتبار وامانفس احد القضين فواسطة بينهما اذ لا يمكن ثبوت الشئ لنفسه ولا سلبه عنه لان النسبة تقتضى الطرفين المتغايرين بالذات او بالاعتبار ولا مغايرة بين الشئ ونفسه (قوله والسرفه الخ) خلاصته ان نقيض كل شئ رفعه عن شئ اورفعه في نفسه اى رفع وجوده وليس نقيض وجود شئ وجود سلب ذلك الشئ فان ما كهما الى الموجبة المحصلة والمعدولة وهما لا يتناقضان قوله لعدم التمايز بين المعدومات (قوله ولعدم التمايز بين العدميات) اى المعدومات التي من جملتها العدميات ليصح ترتيب قوله فلا يكون فرق الخ فان احدهما معدوم والاخر عدم (قوله والنقض هو النقض) اى النقض بسائر العدميات التي تصف بها الاشياء (قوله هي الامكان) اى امكان وجوده او كونه بحيث يمكن وجوده على الاختلاف بين الشارح قدس سره والمحقق التفاضل في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ قوله معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان (فيه بحث) وهو ان الشارح ذكر في اول البيان من حواشي المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مساهمة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بأن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان كان الفهم وحده صفة لفهم فاسد وحقيقته بتفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ما ذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم او سلب ضرورة احدهما فالتصاف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجوده او عدمه او ههما معا او تصاف زيدا بتفاه ضرورة وجوده او عدمه او ههما معا هو اتصاف مجازى من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه الهم الان يضر الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا التصاف بالعدم وهو سلب البصر هو بصر زبده لا زيد ثم قد يتصف الشئ الموجود في الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتبارى لم يدخل في مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا في ذهن فالقول يجوز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم محل اشكال لعلم اليقيني بان الوجود الخارجى لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شئ آخر كما حرفت (قوله كذلك ايضا فرق الخ) فاللزام ان يكون الامكان العدمي ممثرا عن عدم الاتصاف به في الذهن والاستحالة

(والامكان)

في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون مقسمة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكررة لا يكون مقسمة بالنوع واللازم باطل لان الفرض انها مقسمة بالنوع فاللزوم مثله قال السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كمالها ولذاتها الحسبتين والعقليتين عليه عليه وهى تعلق اول بالروح النابت من القلب المتكون من الطيف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسرى بسرائره الى اجزاء البدن وامامه كثير في كل عضو قوى تليق به ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم وهى بسرائره تقسم الى مدركة ومحركة الى ظاهرة وباطنة فهى المشاعر الخمسة الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدة وانطباعها في جزء منها يكون زوايا محروطة مفروضة فاعدمته سطح المرئى ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد وقيل باتصال شعاع محروط يخرج منها الى المرئى ومنع بأنه لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا ترى المقابل وترى غيره اقول المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتمتلك الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتمتلك السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتمتلك الانسان بداره وثوبه

والامكان وبعضها على عديميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال (ولو شئت نفي شيء فقل هو اما وجودي او عدمي) اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان له وجوب فاما ان يكون وجوديا وعدميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبديل كونه عدميا اولانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على ذات الواجب (اولا) يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته ولا يكون زائدا عليه (ويبطل كلا) من الزيادة وعدمها (بديل فافيه واما كونه عدميا فبديل كونه وجوديا وكذلك كل امر مشترك بين قسمين او اقسام (يمكنك نصبه بنى قسميه) او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بأمر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او غشار والكل محال (او) بنى (مذهبين متقابلين فيه) كائن يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بديل نافية (وكثير من شبه القوم) في الاشياء التي يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذي نهناك عليه على وجه كلي (فقر كما) اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها (لانه) اي لان ذلك الكثير من الشبه فأنه اولانظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام) يعني

في كون المدومات الخارجية متمايزة في الذهن انما المحال ان يكون المدومات المطلقة متمايزة او المدومات الخارجية متمايزة في الخارج او الذهنية في الذهن قوله فبديل كونه عدميا اولانه او وجد الخ) في المقابلة حزا لان قوله اولانه من جملة ادلة كونه عدميا ويمكن ان يقال اراد بديل كونه عدميا الدليل المهود السابق فلا تساع في المقابلة لكنه انما يستند اذا حل قول المصنف لكان اما زائدا الخ على الوجه الثاني الذي اشار اليه الشارح بقوله اولانه لو وجد الخ اذ لو حل على الوجه الاول لكان هو الوجه الثاني الذي استدلل به المصنف على عديميته وبهذا يظهر ان لوجه وجبها لوجه الاول فتأمل (قوله اولانه لو وجد الوجوب الخ) لايحني انه معطوف على قوله فبديل كونه عدميا والضمير فيه راجع الى شيء المذكور في قوله ولو شئت نفي شيء قالوا يجب ان يرجع ضمير وجد الى شيء وضمير لكان الى الوجود المستفاد من وجد ويكون حاصل كلامه اذا شئت نفي شيء من الاشياء فقل هو موجود او معدوم وكلا الامرين باطلان اما كونه موجودا فبديل يخص بكونه عدميا او بديل تام يشمله وغيره وهوانه لو كان موجودا لكان وجوده زائدا أولا وكلا الامرين باطلان واما راجع ضمير وجد الى الوجوب فريد عليه انه يقتضي ان يكون ضمير كونه ايضا راجعا الى الوجوب وضمير كلاهما راجع الى وجودية الوجوب وعديميته وتقدير كالوجوب مثلا بعد قوله شيء لا يصح المقابلة لان الدليل المذكور دليل على كونه عدميا كما مر سابقا (قوله كذلك كل مشترك الخ) ما مر كان بيانا لنفي الشيء بنى كونه موجودا او معدوما وهذا بيان لنفي كل امر مشترك بين القسمين او بين المذهبين المتقابلين (قوله بين قسمين الخ) لايحني ان قوله او بنى مذهبين معطوف على قوله بنى قسميه قالوا يجب ان يقال بين قسمين او مذهبين فان المذهبين ليسا قسمين للامر المشترك او يترك على اطلاقه قوله او بنى مذهبين متقابلين (قبل جعله قسميا لما سبق باعتبار ان القديم والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند الحقيقين قديم عند المبطلين وهذا ظاهر الا ان عطف قوله او بنى على قوله بنى قسميه مع ان الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين او اقسام يشعر باطلاق القسمين في المعطوف ايضا ولو مساحمة فالتقابل حينئذ باعتبار ان ههنا مذهبين بخلاف ما سبق وان كانا مشاركين في ان كل واحد منهما نفي قسمين قوله ايرادا وابطالا) فيه شيء وهو انه لم يحصل الوقوف على المأخذ العام ابطالا بل ايرادا فقط وانت خير بان المأخذ العام للابطال هو القسح في دليل احد الطرفين او دليل كل منهما كما سيأتي في الالهيات وقد سبق منه القسح في دليل وجودية الوجوب ودليل عديميته ايضا وبذلك حصل الوقوف على ذلك المأخذ لن لم يكن متناهي في البلادة

الذي يراقبه تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتسكن العاشق لسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبه ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه فان النفس مبدأ الفطرة حاربة عن العلوم قابلة لها ممكنة من تحصيلها بالالتقوى وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ماتشكرون والنفس تعلق اول بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب التكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تمسرى بمرىان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتشرب تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة النارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تقسم الى مدركة والى محركة وتقسم القوة المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول اى البصر وهو قوة مودعة في العصبين الجوفيين اللتين تتلاقيان وتتأديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان ولا بالذات وتوسطهما سائر البصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقيح وادراك البصر البصرات بالانعكاس صورة من الرقى الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروطية مفروضة قاعدته

قد ثبتناك على مأخذ إرادها وإبطالها على وجه كلى قانونى فهمي بعد وقوفك على ذلك المأخذ
يسهل عليك إرادها وإبطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني في قولهم
هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام ثبت ضعيف بسببه خصاص
البيوت من القصب اى فرجها يقال انه يثبت على قدر قامة المرء ^{في} المقصد الثالث في ابجاث
الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه ^{في} اى الواجب لذاته (لا يكون واجبا لغيره والا لزم من ارتفاع
الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فليكن) الواجب لذاته (واجبا لذاته) هذا
خلف واعتراض عليه باننا لازلزم ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية
لوجوده اقتضاء ناهيا وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد
الذى ارتمع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جازان
يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك
الثبوت معللا بغيره الا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل
بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن
في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعاً وربما تغير الدليل فيجاب بأن الواجب بذاته لا يحتاج

واليه اشار الشارح بقوله يعنى قد ثبتناك فتأمل في توجهه (قوله قد ثبتناك على مأخذ الخ) ادق دعلم
بما ذكره ان مأخذها الادلة الثاقبة النافذة لجميع الاحتمالات ومعلوم انه لا يمكن ابطالها الا بالقدح
في تلك الادلة اذلا احتمال وراها حتى يجاب باختياره فقد حصل التنبيه بذكر المأخذ العام للإيراد
على المأخذ العام للإبطال ايضا لمن له فطانة قوله والثمام ثبت ضعيف (قيل فلا يحتاج في اخذ شيء
من طريقه الى كلفة وقيل لا يحتاج في قلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب للقيام هو الوجه الاول (قوله
والثمام بضم التاء والخصاص بفتح الخاء والفرج بضم الفاء وقبح الراء والجيم جمع فرجة (قوله
في ابجاث الواجب) اى اثبات احواله (قوله اى الواجب لذاته) بمعنى ما يكون ثبوت الواجب
ضروريا لذاته لا بمعنى ما يكون وجوده مقتضى ذاته ولا بمعنى ما يستغنى في الوجود عن الغير وما به
يتماز الواجب فانه حينئذ يكون الحكم المذكور بديها فلا يصح جملة مسئلة (قوله اذا لم يكن مقتضية
الخ) واما اذا كانت مقتضية له كان ضرورة الوجود ناشئة عن ذاته ايضا فلا يلزم ارتفاعه (قوله
ايضا الخ) منع لبطلان التالى يعنى ان المحال ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته في نفس الامر
لان لا يكون واجبا لذاته على تقدير محال فان ارتفاع العقل الاول يستلزم ارتفاع الواجب لذاته
لكونه محالا قوله لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره الخ (فيه انه يلزم استدراك سائر المقدمات
لكن المصنف ذكر في موقف الجوهر في ثالث تعريفات الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق الذى
هو اخصر ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور (قوله لم يتصور الخ) واما ان يكون هناك
ثبوت آخر معلل بالغير فيستلزم تعدد الوجود للواجب (قوله وهو محال) اى على سبيل الاجتماع
واما تواردهما على سبيل البدل بأن يجوز العقل حصوله لذاته لكل واحد منهما فلانه اذا فرض
انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته لامتناع الاجتماع بل بذلك الغير فقط قد علمنا ان قوله اذا فرض
الخ ليس بمستدرك على ما فهم قوله الذى هو ممكن في نفسه (اشارة الى دفع الاعتراض الثانى الذى
اشار اليه بقوله وايضا ربما كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم
ارتفاع الواجب كإمارة في الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجوب الواجب هناك
هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه في نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب
بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشيء على الفرض معلولا له وذابطل
قطعا فافرق بين المادتين ظاهر (قوله هو ممكن في نفسه) اشار بذلك الى دفع الاعتراض الثانى بأن
خاصة الممكن ان يكون ارتفاعه بالنظر الى نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال وههنا يستلزم قوله
لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا لغيره لزم الدور لان

اى قاعدة المخروط سطح المرئى وزاوية
عند الحدقة ولاجل ادراك البصر
بانكاس صورة المرئى الى الحدقة
وانطباعها في جزء منها يكون زاوية
مخروط مفروض قاعدته سطح
المرئى يرى القريب اعظم من البعيد
فانه اذا كان المرئى اقرب الى البصر
يكون الزاوية اوسع فيرى البصر
اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك
الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر
وقيل ادراك البصر باقصال شعاع
مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى
وتنحيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئى
بتوهم خطوط تخرج من سطح
المخروط الشعاعى الذى قاعدته عند
المرئى ورأسه عند الحدقة فيكون
الابصار زاوية تحدث من ثلاث الخطوط
عند رأس المخروط وليس المراد
بمخروج الشعاع من الحدقة الخروج
الحقيق بل يقال له خروج بالجاركا
يفال الضوء يخرج من الشمس ومنع
هذا القول بانه لو كان الابصار بالاتصال
شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى
المرئى لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا
يرى المقابل ويرى غير المقابل
الذى اتصل به الشعاع ولقائل
ان يقول بتشوش الابصار بهبوب
الرياح ولكن لا يلزم من هذا عدم
رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء
التكيف بهبوب الرياح لا بد ان يخرج
في موضعه هواء آخر يتكيف بذلك
الشعاع لامتناع الخلط فلا يرى غير
المقابل بل يرى المقابل بعينه * قال *
الثانى السمع وسبب ادراكه وصول
الهواء المتوج الى الصماخ وهو
قوة مسودة في مقعره * اقول *
الثانى من المشاعر الخمسة الظاهرة
السمع وسبب ادراكه وصول الهواء
المتوج المنضغط من قاع ومقرو

في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يحتاج الى اثباتي لازميها (وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته (مر كبالا) من اجزاء متمايزة (في الخارج ولا) من اجزاء متمايزة (في الذهن والاحتياج) الواجب لذاته في ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزء الشيء غيره والاحتياج في نفس الامر) الى الغير يمكن لا يقال (كون المحتاج الى الغير مطلقا بمكان) ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن (ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هي ذاته)

وجود الممكنات ووجوبها مسبوقان بوجوب الواجب قوله وربما يغير الدليل الخ (هذا الجواب للابهرى وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعترف بقصوره لكنه مقبول في صناعة المناظرة شائع في الكلام كما مر الاشارة اليه (قوله وربما يغير الدليل) بأن يترك ذلك الدليل وفيه اشارة الى ان الجواب الاول ليس فيه تغير الدليل بل اثبات لمنع الملازمة بضم مقدمة وهو لزوم توارد العلتين على سبيل الاجتماع (قوله لامن اجزاء متمايزة الخ) لما كان ظاهر المتن يفيد انه لا يجوز تركيب الواجب في الخارج وفي الذهن ويشمل ذلك ان يكون التركيب من الاجزاء الذهنية المترعة من امر بسيط لا تعدد فيه اصلا وهو ليس بمشنع لانه انما يستلزم ان يكون وجوده العقلي محتاجا الى تلك الاجزاء لانفسه ولا استحالة فيه فان الواجب تعالى محتاج الى العقل في تعقله مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه ولا يلزم منه امكانه تعالى جعل الشارح قدس سره قوله في الخارج وفي الذهن طرفا لتمايز الاجزاء اخراجا لذلك التركيب وتخصيصا للدعي بنفي تركيبه من الاجزاء الخارجية ومن الاجزاء الذهنية المتمايزة في الذهن المتحدة الوجود في الخارج فان ذلك محال لاستلزامه احتياجه في تقويمه الى الاجزاء بحسب نفس الامر لان الاجزاء الذهنية على هذا التقدير اجزاء له تعالى متقومه في نفسه الا انها متقدمة به في الوجود فتدبر فانه مما خفي على اقرام قوله والاحتياج الى جزئه الخ) فيه بحث وهو ان مناقاة الواجب للاحتياج الى الجزء الخارجي باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية ليس معدوم والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقدبرهن على بطلانه فحين امكانه ولا بد له من علة لان ما اشتهر من ان الذاتي لا يعمل معناه ان ثبوت ذاتي شيء له لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه تصور ذلك الشيء بالكنه لانه لا يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس علة نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود الكل ذاتا ولو علل به تأخر عنه فحين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشيء علة له في الجملة فيلزم امكان الواجب واما مناقاته للاحتياج الى الجزء العقلي فليس بديهي ولا مبرهن عليه فان المحتاج في الحقيقة حينئذ تصوره لا وجوده في الخارج ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا مأخوذة من اجزاء الخارجية فيلزم المحذور لا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجوار في الجملة فالخصر الذي توقف عليه المدعي ممنوع والقول بأن العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجي (قوله كون المحتاج الخ) حل الشارح قدس سره كلام المتن على اعتراضين اولهما منع الكبرى قدس سره لقرنها في الذكر وثانيهما منع الصغرى ردا على الشارح التكرمان حيث حله على اعتراض واحد اعني منع الصغرى وايداه اكتفي بالجواب عنه ثم اعترض بأن قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن زائد لانه يتم الكلام بدونه وبأن ما يحتاج اليه الشيء هي العلة فلا فرق بين قولنا ما يحتاج الى الغير وما يحتاج الى العلة (قوله مطلقا) اي سواء كان علة او لا قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن (قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يقضي الى الاحتياج الى العلة (قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن) سيجي في بحث العلة والمعلول ان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فحاصل المنع ان المحتاج الى ما يحتاج اليه الشيء في وجوده هو الممكن لا الى المحتاج اليه مطلقا سواء كان في التقويم او في الوجود ولما كان جواب هذا المدع ظاهرا لما ان الاحتياج

مقاوم له والجميع قوة مستودعة في العصب الفروش في مقعر الصماخ قال في الثالث الشم وهو في الزائدين هما في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اليه وقبل بوصول الهواء المختلط يميزه يتحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة اقول في الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ الشبهتين يتحلل في القدر اليسير ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذي الرائحة الى الخيشوم وقبل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط يميزه يتحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحالة ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة قال في الرابع الذوق وهو منبث في العصب الفروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالذوق ووصوله الى العصب اقول في الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب الفروش على جرم اللسان وادراكه الذوق بمخالطة الرطوبة العائسة المنبثثة من الالة المسماة بالعلبة بالذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم الذوق اوضده وبالجمله ينبغي ان يكون الرطوبة مادية الطعم في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات وبؤدى طعمه فيحصل الاحساس به

لاخيره (فلا يخرج الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها من كونه بحيث يجب (وجوده لذاته لانا نقول) جميع اجرائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من اجرائه ليس ذاته) له و غيره فاذا كان مركبا (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجرائه (كايضا في وجوده) بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) اى موجودا في الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية (لكان) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية ادلا بدان يكون مارضالها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستقدا الى علة (ويعمل بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تقليله بغيرها) والاحتياج الواجب في وجوده

في التقوم يستلزم الاحتياج في الوجود كما اشار اليه الشارح قدس سره بقوله في نفسه ووجوده لم يتعرض له المصنف واما ما قيل من ان المراد بالعلة العلة الفاعلية لانا المتبادر منها فقيه على تقدير تسليم التبادر ان القول بان المحتاج الى الفاعلية هو الممكن بما لاشاهدله في كلام القوم وانه لما كان مدار المنع على هذه الارادة وجب على الشارح قدس سره التصريح بها (قوله اى الى الاجزاء كلها) اشار بذلك الى ان المحتاج جميع الاجزاء او المحتاج الاجزاء والمحتاج اليه الاجزاء المجتمعة فينبهنا على فرق بالاعتبار كما في الحد والمحدود فادفع ما قيل من انه اذا كان جميع الاجزاء نفسه فلا يتحقق المحتاج والمحتاج اليه فلا معنى لقوله فلا يخرج الاحتياج اليها لانه نسبة تقتضى الطرفين (قوله بحيث يجب الخ) زاد لفظ بحيث ليصح كونه صفة للواجب على ماهو مختاره في وصف الشيء بحال متعلقه قوله لانا نقول الخ) ظاهره انه تعرض لتسليم و المنع بحاله اذ قوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الخ لا يدفع المنع كما لا يخفى ولو قيل نحن نصطليح على ان الواجب ما يكفي ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير داخلها او خارجها لم يلزم منه ان لا يكون للبدأ الاول عرشانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى (قوله فلا يكون ذاته الخ) فيه بحث لان اعتبار ذاته من دون ملاحظة الغير الذى هو جزؤه محال فيموز ان يستلزم الحال الذى هو عدم الكفاية على ان الواجب ما يكون ذاته من دون الغير لا من دون ملاحظته كايضا فالواجب ترك لفظ الملاحظة ولعل الشارح قدس سره لاجل هذا اضرب عنه وقال بل يكون ذاته في نفسه الخ قوله وثالثها لو كان وجوديا الخ) فان قلت الدليل منقوض بجهريته على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان علة الانصاف موجودة وما لم يجب الشيء لم يوجب على ما مر في ان الوجود عين الماهية في الواجب قلت اشار الشارح في حواشى التبريد الى الجواب بأن الوجوب على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا يقتضى سق عليه بالوجود والوجوب حيث قال قيل الحكم بتقديم العلة بالوجود والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجودها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج وحيث يتوقف كونه لارما للماهية والا لكانت الماهية متصفة بوجود خارجي وهو محال فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور في ذلك لان اللازم ان يقتضى الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجى اليها على تقدير الانصاف به مكيفا بكمية مخصوصة فالوجود هو هذا الاقتضاء العددي الذى يصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود الخارجى فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلى وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والذى يترهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص وليكن هذا على ذكر منك قائم بنفسك في مواضع (قوله لكان الوجوب الموجود محتاجا الخ) بخلاف ما اذا كان عديميا فانه يجوز ان يكون انتزاعيا محضا من نفس ذاته فلا احتياج اصلا (قوله فيكون ممكنا) الاستدلال من الاحتياج في الوجود على الامكان استدلال من العلول على العلة فلا يرد ان الامكان ليس الا الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يصح بل يجب اسقاط احدهما (قوله في وجوبه) اى اتصافه بالوجوب بناء على

(الى)

قال الخامس اللس وهو مثبت في جميع جلد البدن وادراكه بالماسة والاتصال بالملوس اقول اى الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللس وهو قوة مثبتة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والنعومة واللين من الملوسات كالصلابة واللين والزوجة وادراك اللس بالماسة والاتصال بالملوس ولا يشعر بما كفيته مشابهة بكيفية العضو الذى يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن افعال الشيء والشيء لا يفعل عن شبهه وفي تعدد قوة اللس ووحدتها نظر قائم بحيث ان تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك قال اما الباطنة فخمسة الاول الحس المشترك وهو قوة ندرك صور الحسوسات بأسرها فانا نحكم على هذا بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحامك لا محالة يحضر الحكم به وعليه فلا بد من قوة ندركها جميعا ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهى ايضا خمس لانا اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للعانى وهى ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ والتصرف والمعينة بالحفظ اما معينة للمدركة للصور واما معينة للمدركة للعانى فهذه خمس قوى

الى علة مغايرة لماهية فلان يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد)
لاستعرفه من الممكن الوجود لا بدله من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (وما لم يجب
العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها
متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته اول غيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر
عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية
قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه) اى الوجوب (نسبة) والنسبة (متأخرة
عن المتسبين قطعا) فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها
(لا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا (كونه نسبة ينافي
الفرض) المذكور (وهو كونه موجودا) لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلالكم

ان الاتصاف به على تقدير كونه موجودا فرع وجوده في نفسه اوعينه (قوله وما لم يجب المعلول الخ)
هذه المقدمة والثالية لها بيان للواقع وان اللازم تقدمه على نفسه بمراتب والافيقى ان يقال فيلزم تقدم
وجود ماهية الواجب على وجوبه مع تأخره عنه قوله لاستعرفه من ان الممكن لا بدله من وجوب سابق
على وجوده) فيه بحث وهو ان الواجب صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف خارجا وذهنا فالعلل الاول
لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لا يحتاج الاتصاف به الى وجوده في الجملة مع اتفائه
اذ ليس في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اما بالنسبة الى البارى تعالى مروجل فلان علمه تعالى حضوري
عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى
ما بعده فلا روم الدور لان وجود نفسه وما بعده في الخارج بثوق حيث على وجوده الذهني وبالعكس
كما لا يخفى قوله فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب) اى ثلاث مراتب كما دل عليه السياق
وصرح به في حاشية التبريد فان قلت وجوب المعلول متأخر عن ايحاب العلة المتأخر عن وجودها
التأخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون
وجوده الخ اذ السوق يقتضى الحصر قلت هذه المراتب الثلاث هي المراتب المتغيرة بالذات وقد اشتهر
بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان الذات متغايران بالاعتبار كما ان اليجاد والوجود كذلك فلذا لم
يعتبرها قوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها هذا خلف (تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب
على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجوده كإلزام من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب
للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور العينية حيث كإلزام تحقيقه لزم الحاصل المذكور لان
الكلام في الوجوب الثاني كالكلام في الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية وجوبات بغير نهاية مرتبة
من طرف البدأ الاول واستحالتها ظاهرة فان قلت يجوز ان يكون الوجوب الثاني وما بعده نفس
الماهية او اعتباريا زائدا فلا تسلسل قلت الجواب عن الاول تحكم لا وجه للصير اليه على انه اذا حوز
عينية الوجوب في مرتبة من المراتب فلا وجه لاثبات تعدده وعن الثاني ان الكلام فيما اذا كان مطلقا
وجوديا قوله والنسبة متأخرة عن المتسبين قطعا الخ) فيه بحث لان مجموع النسب نسبة الى كل
واحدة من التسب وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل منهما ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب
فالاولى ان يكتفى بوجوب تغاير النسبة للمتسبين والجواب ما ذكره الشارح في بعض مصنفاته وهو ان
مجموع النسب من حيث هو امر اعتباري لا يوجد الا في الذهن فلا يعرض له نسبة الى واحدة الاقيه ولا خفا
في ان العقل ما لم يلاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة الى شيء فهذه النسبة من حيث انها متعلقة بالمتسبين
المخصوصين متأخرة عنهما في الذهن ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المتسبين
داخلة في المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع فقد لاحظ افراده من حيث انها نسب لامن حيث
خصوصيات المتسببات بل لا يمكنه ذلك واذا عرفت هذا معنى الكلية ان كل نسبة فهمى من حيث انها
متعلقة بالمتسبين المخصوصين متأخرة عنهما وذلك لا ينافي تقدمهما على احدهما بوجه آخر
(قوله لان النسب عندنا) اى القائلين بالحكم الثالث لا المتكلمين خاصة على ما فهم لان الحكماء

الاولى الحس المشترك وهي قوة
تدرك صور المحسوسات وهي
خيالات المحسوسات الظاهرة
واشباحها بالتأدية اليها والذي يدل
على وجود هذه القوة انا نحكم
على الجسم الابيض الطيب الرائحة
الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو
والحامك لرائحة يحضر المحكوم
به والمحكوم عليه ولا يكون
حصول هذه الامور في النفس
لما علمت ان النفس مجرد لا يرسم
فيها صور المحسوسات ولا ترسم
في الحس الظاهر فان الحس الظاهر
لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات
فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس
الظاهر يدرك بها جميعا اى اللون
الجزئى والرائحة الجزئية والطعم
الجزئى وغيره ومحل الحس المشترك
مقدم البطن الاول من الدماغ
قال * الثانية الخيال وهي قوة
تحفظ تلك الصورة لان الادراك غير
الحفظ ومحل هذا البطن
اقول * الثانية من القوى المدركة
الباطنة الخيال وهي الماهية الحس
المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس
المشترك فيجتمع فيها امور المحسوسات
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة
تحفظ تلك الصور والذي يدل على
وجود هذه القوة ان النفس
كما لا تقدر على الحكم كما لا تقدر
على الحكم بان هذا اللون لصاحب
هذا الطعم لا بقوة حافظه الجميع
والا ليعدم صورة كل واحد من الامرين
عند ادراك الاخر والاثبات
اليه وهذه القوة مغايرة للحس
المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي
بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفرقان
فلو كانا بقوة واحدة لا افتراقا الى هذا

معارضاً لكلنا (ورابعاً أنه لا يكون) الوجوب (مشاركاً بين اثنين لأنه نفس الماهية) فلو كان مشتركاً بينهما كان نفس ماهيتهما (والمشارك في الماهية لابد أن يتأثر بتأثيرين فيلزم) حيث (تركبهما) من الماهية والتعين (وأنه محال) لما من امتناع تركب الواجب (لا يقال لأنفس الماهية) لجواز أن يكون عارضاً لها فلا يلزم تركب الواجب (لأننا نقول المدعى) هو (أنه لا يكون) الوجوب (وجودياً مشتركاً وقديماً أنه لو كان وجودياً كان نفس الماهية) والظاهر إن محال هذا الحكم على برهان التوحيد يظهر امتناع الاشتراك مطلقاً المقصد الرابع في إيجاب الممكن لذاته وهي (أيضاً) أربعة أحدها قال الحكماء الامكان محجج للممكن (إلى السبب) أي الامكان علة احتياج الممكن إلى المؤثر (وفي إثباته منهجنا الأول دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه) أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته (ومعنى كونه) أي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محججاً للممكن

أيضاً قائلون بالعينية على تقدير وجوده فقوله النسب أمور اعتبارية قضية مهمة ليصح من الفريقين وهي كافية لنا في سند منع المناقاة (قوله فيلزم تركبهما) على تقدير حزية التعين ووجوده كما هو مذهب الحكماء وأما عند المتكلمين القائلين بأنه عدوى خارج عن الماهية فلا قوله ولا ظاهر أن محال هذا (الخ) لبعض المتأخرين هنا أشكال قوى وهو أنه كيف يحمله على برهان التوحيد ولم يذكر منه الأدليلين على نفى تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما منى على كون الوجوب ثبوتياً ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين أيضاً على طريقة المتكلمين على نفى تعدد الإله لا تعرض فيهما للوجوب ونفى تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم أن ليس المراد بالبرهان المذكور في غير هذا الكتاب أن الوجوب الذاتي أخص أوصاف الباري تعالى وأن الاشتراك في أخص الأوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن لكل كمال وبعد من كل نقصان كما صرحوا به فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الإله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجودياً وعدمياً لأن الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية المقضية للالوهية والحاصل أن الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الإله والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (قوله مطلقاً) أي سواء كان عارضاً أو نفس الماهية (قوله أي الامكان الخ) الامكان المحجج أعم من أن يكون علة أو جزءاً وشرطاً لها والسبب أعم من أن يكون مؤثراً أو لا فسرهما بما هو مراد الحكماء منهما قوله فإن الممكن ما يتساوى طرفاه) فيه بحث لمساجم في الخاتمة أن الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده ولا عدمه اقتضاء تاماً وعدم جواز الأولوية لأحد طرفيه بالنظر إلى ذاته من غير وصول إلى حد الوجوب يحتاج إلى البرهان ثم إن ذلك البرهان أنما يدل على نفى الأولوية الكافية في الوقوع لاهل نفيها مطلقاً كما ستطلع عليه فالحكم بأن الامكان مطلقاً علة الاحتياج لا يكون ضرورياً بل متوقفاً على ذلك البرهان نعم الحكم بأن التساوي محجج بديهى ولكنه ليس بمتفيد لأن الامكان ليس عبارة عن ذلك التساوى بل هو سلب ضرورة الطرفين القابلية للوجود والعدم وليس ثبوته للممكنات بديهياً ولا برهاناً عليه فقوله ههنا فإن الممكن ما يتساوى طرفاه) إنما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله أي كون الامكان الذي هو ذلك التساوى وإن كان محججاً على المبالغة إذا لم يشهور أن الامكان سلب ضرورة الطرفين والتساوى بما ثبت له بالبرهان لأنه نفس الامكان (قوله فإن الممكن الخ) لما كان الحكم بأن الدعوى ضرورية نظرياً استدلال عليه وحاصله أن من تصور الممكن بالوجه الذي هو مناط الحكم اعنى التساوى والاحتياج إلى المؤثر والنسبة بينهما حصل له الحكم من غير توقف على شيء فهو أولى وإن كان تصور طرفيه نظرياً وبما ذكرنا اندفع ما قيل أن معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاماً وهو لا يستلزم تساوى الطرفين عنده الأبعد نفى أن لا يكون أحد طرفيه أولى بالنظر إلى ذاته أولوية كافية في الوقوع فيكون ثبوت الاحتياج للممكن المعروف بالتعريف المذكور نظرياً لأن غاية ما ذكر أن يكون تصور الموضوع بالوجه الذي هو مناط الحكم نظرياً وذلك لا يضر بدهيته على أن التحقيق أن التساوى المذكور لازم بين الامكان لأن معناه عدم كفاية الذات في الوجود والعدم وإذا لم يكن الذات كافية في أحدهما كان الطرفان

أشار بقوله فإن الإدراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الأول من الدماغ قال في الثالث الواهية وهي قوة ترك المعاني الجزئية كصدافة زيد وعداوة عمرو ومحلها قدم البطن الأخير أقول في القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهية وهي قوة يدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصدافة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وإدراك الكبش في النجدة معنى غير محسوس وهو الصدافة وهذه المعاني لا تدرك بالحواس الظاهر وهذه القوة تحكم النفس أحكاماً جزئية قال المص ومحل الوهم مقدم البطن الأخير وقبل محله مؤخر البطن الأوسط قال في الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدرك الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن أقول في القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة لوهو لما عرفت أن القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لأن الحافظ قصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الأخير من الدماغ قال المص ومحلها مؤخر البطن الأخير من الدماغ قال في الخامس المتصرة التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة أن استعمالها العقل ومقتيلة أن استعمالها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بمحلها فالمدرك للجزئيات أولاهذه والنفس إنما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا

(الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه) على الآخر (الا لمر) مغاير للممكن (يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما) اي تصور الموضوع الذي هو معنى المكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محجوجا الى السبب (ضروري) يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك (يحرم به الصبيان) الذين لهم ادنى تميز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احدهما على الاخرى بلامرجح من خارج لم يقبله صبي مميز علم بطلانه بديهة فالحكم بأن احد المتساويين لا يترجح على الآخر لا يرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محجوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح (مركز في طباع البهائم) ايضا (ولذلك) تراها (تنفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجح رجحه عليه فقهرت وهربت منه (قلنا ذلك) اي نفورها (لحدوثه لالا مكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخلت البهائم ان لا بدله من محدث لانها تخلت تساوى طرفي الصوت وان لا بد هناك من مرجح (فان قيل لو كان) الحكم بان الامكان محجوج الى السبب المؤثر (ضروريا) اوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) ادلتاوت بين الاوليات (ولم تختلف) فيه ايضا (المتلاء) لان بدهة عقولهم حاكمة به حيثئذ (قلنا قدم جوابه) وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال القبض بل هو لتفاوت في تجريد الطرفين اولالاف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا (وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لامن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي (فالسلون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (في تخصيص الله العالم بوقته) الذي اوجده فيه بلامرجح محض مع ان سائر الاوقات تساويه في صحة اليجاد فيها (والنافون للفرض) من افعاله تعالى يعني الاشاعة قالوا بخلافه (في تخصيص كل فعل) من افعال العباد

متساويين عنده بمعنى ان لا يكون احدهما اولي به اولوية كافية في الوقوع (قوله لا يترجح احد طرفيه) بحيث يقع (قوله يرجح احدهما الخ) والترجح المذكور هو التأخير والايصاد حيث الاحتياج الى المؤثر فاندفع ما قبل من ان اللازم الاحتياج الى الغير واما كونه مؤثرا فكلوا ما ما قبل من ان اللازم من الاستدلال المذكور ان يكون الامكان علة للجزم والتصديق بالاحتياج لاعلة ثبوت الاحتياج له في نفس الامر فدفع بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالعلول المعين دون العكس والعلم باحد معلولى علة واحدة لا يستلزم العلم بالعلول الآخر مالم يلاحظ معه وجود العلة والتلازم منحصرفى الاقسام الثلاثة واذا انتفى الاخيران ههنا تعين الاول (قوله فالحكم بأن الخ) لا يخفى ان بدهة الجرح المعين عنده لا يستلزم بدهة الحكم الكلى الا انه لما كان تأييد الاستدلال المذكور لا يضره المؤاخذه المذكورة قوله تخلت البهائم الخ) فيه بحث لجواز ان يكون تفرها لا تخلل ان هناك مرجحا ومحدثا بل بمجرد عدم ملازمة نفس الحصول هذا فان قلت قد ذكرت ان تساوى الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تخيل البهائم لتحقيق المرجح ونفرتها لذلك يدل على ان الادراك في ذلك التساوى الموقوف عليه لهما بديهي قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم اليقيني بتساوى طرفي الممكن الخارج من القسمة برهاني وتخلل التساوى بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فليتأمل (قوله فقهرت وهربت منه) اي من المرجح خوفا من توهم ايذائه لامن نفس الصوت لانها تنفر بعد تحققه (قوله قلنا الخ) مناقشة في التأييد وقد صرحت انها لا يضر الاستدلال (قوله بل المليون) اي المتعبدون بدين سماوى كاليهود والنصارى فان كل من له دين سماوى يقول محدوت العالم لا اعتقاده باليوم الآخر والقول بان المراد بالسلن اهل السنة والمليين من عداهم بعيد

لوتصورنا مربعا مجحفا بمرعين وتصورت النفس به يلزم تغير محل الجناحين وانقسام النفس وهو محل القول القوة الخامسة من القوى المدركة البساطة المتصرفة وهى القوة التى تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن الصورة وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعمالها الوهم دون تصرف عقلى والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوى التى بها القول او الحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها لخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورت الافة فى فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة ماطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لانهم الايجمعيها وبالحقيقة المدركة للكميات ولهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها للكميات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تترك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترسم فى النفس لافى القوى الجماعية لتي هي الآتيا والمراد بقولنا ان النفس تترك الجزئيات بالآتيا ان الصورة المحسوسة والحيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترسم وتنطبع فى آتيا لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وافطبا حيا فيها لالا لتصورنا مربعا مجحفا بمرعين

(بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في جهة تعلق تلك الاحكام بها (والمعتلة) خالفوه (في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين) اي الى ذلك الشيء وضده (سواء و) في (اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها) في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم (والحكما) خالفوه ايضا (في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كالفرب او الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او ببطء معين مع تساوي نسبة حركته اليها (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية لمواضع الاخر (و) في اختصاص (طرفي النجم بمقدارهما) من الغاظ والرقعة (قلنا) لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يرجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها (و) لكنهم (لا يلتزمون) ولا يقولون به (بل يحالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فركوز في عقولهم بطلانه) والا لما احتسأوا في دفعه بامرهم ولا اجتأ بعضهم على التزامه (وسنقلها) اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها بما سيرد عليك في الكتاب المنهج (الثنائي) في اثباته (الا استدلال عليه وفيه طرق) الاول الماهية (الممكنة) مقتضية للتساوي (اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها) فلو وقع احدهما للرجح (من خارج) كان ذلك الطرف الواقع (راجحا) اولى بهما من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) اي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا يقتضي هذا ولذلك فنقيضه اقتضاء

لانه خلاف الظاهر قوله مع ان تلك الاعمال متساوية عندهم الخ) خلافا للمعتلة فان في ذوات الافعال عندهم شيئا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال (قوله مع ان تلك الافعال الخ) ادلا حـن ولا قبح الا بالخطاب عندهم قوله وعلى قطبين) ذكر الحركة الى جهة لا يغني عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة الشرق مثلا لا تستدعي اتحاد المناطق قوله الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي) هذا الطريق وان شارك المنهج الاول في الابتداء على ان الممكن ما يتساوى طرفاه لكن القدح الذي ذكره فيها ليس يمنع ذلك التساوي حتى يكون قدحنا في المنهج الاول ايضا بل يبنى التناقض هذا فان قلت لانسلم اقتضاء الممكن للتساوي لجواز اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيطله ذلك و لو سلم قلنا الاولوية اذا لم تصل الى حد الوجوب فبها قديقع الطرف الاول وقد لا يقع فيتحقق تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى وقتي الاولوية وسيمضى تحقيقه في ثالث ابحاث الخاتمة وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضي ذات الممكن بانفرادها اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب وبواسطة تلك الاولوية والرجحان يقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وهذا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي قلت الذات مع الاولوية المستندة اليه اذا كان مقتضيا للوجوب الوجود كان مبدءا لاسمحالة انفسك الوجود عنه قطعاً ولا نغني بالوجوب الا هذا واعتبار الوسطة انما يقدح في الوجوب لو لم تكن مستندة اليه كما لا يخفى (وقوله الماهية الممكنة مقتضية الخ) اي لامكانه بناء على ان تعليق الحكم بالمشق يدل على كلية المأخذ وقد عرفت فيما سبق انه لازم الامكان غير بين عند القوم بين عند التحقيق (قوله بالقياس اليها) اي الى الماهية الممكنة قيد بذلك لانها لو كانت مقتضية مطلقا لامتنع وجودها وعدمها (قوله اولى بها) اي بالقياس اليها لغرض عدم المرجح لا بسببها قوله قلنا انما يناقضه الخ) لا يقال المعلن لم يدع التناقض بل خلاف المفروض لا تقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه ومناقض له على ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه (قوله لان معنى تساوي الخ) فيه بحث لان ما ذكره معنى الامكان ومقتضاء التساوي بمعنى

(الذات)

وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين لا ما يغري الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد ان يرسم احد الجناحين في محل غير محل ارسم فيه الجناح الاخر والا لامتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لان اتفاق الجناحين فيما فلا بد وان يرسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلها فلا يرسم في النفس والازم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالالات وقول المص المدرك للجزئيات اولا هي هذه ينبغي ان يحصل على انها ترسم فيها وترسمها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يستدل الفعل الى الالات التي صدر الفعل عن الفاعل بتوسطها * قال * واما الحركة فتقسم الى اختيارية وطبيعية فالاولى باعثة تحت على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية او على دفع الضرر وتسمى القوة الغضبية والى فاعلة تسمى بحركة تحريك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارتخائها وهي المبدأ القريب للحركة * اقول * لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المدركة وهي تنقسم الى الحركة اختيارية والى حركة طبيعية اما الحركة الاختيارية فتقسم الى باعثة تحت على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى حركة تحريك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارتخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان الحركات الاختيارية اربعة مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئي لشيء الملائم او المناظر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي

الذات احدهما (لا حصوله) اى لا حصول احده (لالة) كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلاعلة اصلا هو الطريق الثانى واختاره الامام الرازى في المحصل والاربعين (لا بد) للممكن (قبل الوجود ان يترجح طرف) اى يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سأتى (و) ذلك (الترجيح) الواصل الى حد الوجوب (صفه وجودية) لانه حصل بعدمه لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعدمه وجوديين واذا كان الترجيح امرا وجوديا (وله محل) موجود لا متنازع قيامه بذاته او بعدمه اخر (وليس) ذلك المحل (هو الاثر) اى الممكن (والاكاذيب) الاثر (موجودا قبله) اى قبل الترجيح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هناك من شئ آخر موجود يقوم به الترجيح (فهو المؤثر فلا لا نسلم) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سأتى من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى حلة وهو المانع (بل يترجح مع الوجود) وحينئذ جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم كون الترجيح سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بشيء) لا متنازع

ان لا يكون احد الطرفين اولى به اولوية كافية في الوقوع فاذا فرض وقوع احد الطرفين لا لمرجح من خارج كان احد الطرفين اولى بالقياس الى ذاته بلا شبهة فيكون متناظرا لتساوى بالمعنى المذكور فتدبر قوله كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق) اى بوقوع احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير حلة والمراد بالخصم هو المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجب كدى مقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولم شبه سأتى (قوله القائل بالاتفاق) اى بوقوع الممكن كيف ما تقع وهو ديمقراطيس على ما سيجئ فقوله وان احد المتساويين عطف تفسيرى له (قوله لا بد للممكن الخ) لامكانه وحاصله ان الممكن لامكانه محتاج الى الترجيح المحتاج الى المؤثر فيكون لامكانه محتاجا الى المؤثر قوله الطريق الثانى (فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن محتاج الى المؤثر واما حلة الاحتياج هو الامكان فلا غلط بل غير لازم ولا لازم غير مطلوب قوله لانه حصل بعد ما لم يكن الخ) فان قلت هذا انما يتم في ترجيح الحادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون الخ فلا يصحى الدليل في الصفات القديمة الممكنة على رأى الاشارة مع ان المدعى تام قلت لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان في الحادث يستلزم العلية في غيره بطريق الاول وفيه ما فيه (قوله لانه حصل بعدمه لم يكن) اى في الممكنات الحادثة فيكون وجودية في الممكنات القديمة لما مر من ان الاتصاف بالصفة التى من شأنها الوجود في الخارج فرع وجودها قوله فهو المؤثر) فيه بحث اذا وصح هذا الدليل لم يزل كون البارى تعالى محلا للحوادث وهى ترجعات للحوادث الحادثة ولو بنى على رأى الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لهم مع انهم لا يقولون به ايضا (قوله فهو المؤثر) اى المحل هو المؤثر فان كان الترجيح حادثا كان المؤثر حادثا ولو باعتبار بعض اجزائه او شروطه وان كان قديما يكون مؤثرا قديما فلا يلزم كون المؤثر القديم محلا للحوادث قوله وهو المتنازع فيه) ان قلت بل المتنازع فيه ههنا اخص بما ذكره لان النزاع ههنا في ان حلة الاحتياج هى الامكان او غيره لان الممكن هل يحتاج الى حلة ام لا قلت من جهة الخصوم في كون الامكان حلة للاحتياج هم القائلون بالاتفاق كما سبق الآن وسأتى فالنزع معهم في نفس الاحتياج الى العلة ما لا قوله بل يترجح مع الوجود) فيه بحث لانه قدم في القاعدة الثانية التى ذكرها صاحب التلويحات ان الموجودات لا تقوم الا بعمل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تأخر الترجيح عن وجود الممكن يكفى في ابطال قيامه على تدبر وجوده بالممكن فالصواب في الجواب منع وجوديته كاذكره الشارح (قوله بل يترجح مع الوجود) وما قيل من ان الترجيح اذا كان موجودا لا يكون مع الوجود اذ قد قرر ان الصفة الوجودية يجب تأخرها عن وجود الموصوف فليس بشئ لان فيه اعتراضا بطلان الاستدلال لانه حينئذ يكون قديما بالآثر متأخرا عن وجوده قوله فالترجح السابق صفة الوجود) فان قلت بعد تسليم سبق الترجيح كيف يكون صفة الوجود والصفة متأخرة عن

ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلى يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص والايكزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لا متنازع حصول الامور الغير المتساوية « الثانى شوق ينبعث من ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا او ناعما يقينا او ظنيا ويسمى شهوة واما نحو دفع وظلة ان كان ذلك الشئ مكروها او صار يقينا او ظنيا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهة وهى العزم الذى يتجزم بعد التردد فى العمل والتروك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مردها تناول ما لا يشتهي وكرها تناول ما يشتهي وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل او التروك الذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما * الرابع حركة من القوة الميثة في العضلة وبدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم * قال * واما القوى الطبيعية فهى اما تحفظ الشخص او تحفظ النوع * والاولى قسمان * الاول الغاذية وهى التى تحيل الغذاء الى مشابة المعنوى ليحلب بدل ما يتحلل * والثانى النامية وهى التى تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعى الى غاية النشو * والثانية قسمان * الاول المولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر * الثانى المصورة وهى التى تحيل تلك المادة فى الرحم وتقيس الصور والقوى وتخدم القوى الاربع اربع اخر الاول الجاذبة وهى التى تجلب

قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان المعدى قد يتجدد بل هو امر اعتبارى يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعى محلا آخر موجودا في الخارج الطريق (١) الثالث له (٢) اى الامام الرازى ذكره في الاربعين (وقد بناء على قول الفلاس انه يمنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اى يمنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لاعدمه مطلقا والكنان واجبا لذاته (والا) اى وان لم يمنع كون عدمه قبل وجوده او بعده (فزمان) اى فيكون تقدم عدمه على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجتمع المتأخر كان التقدم زمانيا (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اى الزمان لا يمنع عدمه كذلك (واجب) مستمر وجوده دائما (وانه يمكن لذاته تركبه من آتات متقضية) فلا يكون وجوبه لذاته لما من استحالته تركيب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متقضية متعاقبة (فوجوبه بالغير) فيكون الامكان حلة الحاجة الى الغير دون الحدوث ادلا حدوث ههنا (ولا يفتنى انه) اى هذا

الموصوف اللهم الان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت مراده ان كون الترجيح صفة للوجود بديهى لان المرجح هو الوجود ضرورة فيعذر فرض سبقه وان كان باطلا في نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهته كونه صفة له وجه آخر في الرد على الخصم فان قلت الترجيح وان كان صفة للوجود الان ترجيح الشئ صفة لذلك الشئ قلت قد بينا فيما مر على ان الشارح ردا مثل هذا في اول البيان من حواشى المطول نعم كون الشئ بحيث يترجح وجوده صفة له (قوله) فالترجح السابق (الخ) اى الترجيح الذى سلم سبقته فاقبل ان السابقة ينافى كونه صفة للوجود فيه اعتراف بطلان الاستدلال (قوله والحق الخ) ما مر كان جوابا جدليا مبني على تسليم كونه وجوديا كما اثبتنا لخصم وهذا الجواب لتحقيق فلدا قال والحق (قوله قد يتجدد) كالمسمى بعد البصر (قوله اعتبارى) ادلو كان موجودا في الخارج يلزم ترتب الترجمات الموجودة في الخارج وكون الحركة بعد السكون والعلم بعد الجهل موحودين ليس دائر على تجددهما ولظهوره ترك ذكره (قوله يتصف به) اى الانصاف به انترجى ومصادقه الاثر الموجود في الخارج (قوله لاعدمه مطاقا) فيجوز عليه العدم المستمر بل هو متصف به عند التحقيق (قوله كان التقدم زمانيا) الا انه لاجزاء الزمان لذاتها ولما سواه بواسطة مقارنته اياه (قوله واجب مستمر وجوده) اشار بقوله مستمر وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتى لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الموجود او بعده (قوله تركبه من آتات متقضية) فيه بحث لان عدم تركيب الزمان من الآتات وعدم ثنائها من مسلمات الحكمة وكأنه اراد من قول الفلاسفة الذى جعله معنى للدليل بمجرد ان الزمان موجود يمنع عدمه المقيد لان كل مقدماته قول الفلاسفة او اراد بالآتات الاجزاء الغير المقسمة خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضى والخارجى ههنا ان تركيب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك الآتات اجزائه لا افراد حتى يدعى قدمه بالوع معنى ان فردا من افراد موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن السيل وهو امر بسيط لا تركيب فيه كاسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب في بيان انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحالة عدمه المقيد كما اشترنا اليه آتيا (قوله تركبه من آتات الخ) لا يفتنى ان هذه المقدمة باطلة عند الحكماء لاستلزامه الجزء فبناء هذا الاستدلال على قول الفلاسفة هو ما استعمله مقدمة مسلمة عندهم فيمالان جميع مقدماته مسلمة عندهم هكذا قيل وليس بشئ لان الاستدلال حينئذ لا يكون الزاميا لبطان هذه المقدمة عندهم ولا تحقيقيا لعدم حقيقة المقدمة الاولى في الواقع عند الاستدلال فالصواب ان يقال المراد بالآتات اجزاء الزمان الغير المتقسمة فعلا ومعنى تركبه منها تحصيله اليها وكونها حاصلة فيه بالقوة (قوله فيكون الخ) اللازم مما ذكر ان يكون الممكن الغير الحادث محتاجا الى الغير ولا يلزم منه ان يكون الامكان حلة الان يبنى على عدم القول عليه ما سوى الامكان والحدوث (قوله دون الحدوث) اى لا يكون له مدخل اصلا (قوله ولا يفتنى انه الخ) ولا يفتنى ايضا انه لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق بصفاته

(الطريق)

المتاح اليه الثانى الهاضمة وهى التى يصير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جراً من المفستلى بالفعل ولها رابع مراتب الاول عند المضغ والثانى فى المعدة وهوان يصير الغذاء كما الكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثالث فى الكبد وهوان يصير الكيلوس اخلاطا وهو الدم والصفراء والسوداء والبلغم والرابع فى الاعضاء والماسكة تمسك المجذوب رتيا الى ان يفعل فيه الهاضمة والدافعة وهى التى تدفع الفضل والمهيا لعضو آخر اليه * اقول * لما فرغ من بيان القوى المدركة والحركة الاختيارية التى يشاركها الانسان الحيوان فى القوى الطبيعية التى يشاركها الحيوان والنبات واصولها ثلاثة اثنين لاجل حفظ الشخص وهما الغذائية والنامية وواحد لاجل حفظ النوع وهى المولدة للثفل فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغذائية فهى التى تحيل الغذاء الى مشابهة المعتدى لتختلف بدل ما يتحصل ففعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المعتدى ومحل فعلها هو الغذاء واثباته اخلاف بدل ما يتحصل واما النامية فهى قوة توجب زيادة فى اقطار بدن المعتدى على تناسب طبيعى محفوظ فى اجزاء المعتدى ليطم بها امر النشو قوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن الجبرى الطبيعى كالورم وقوله محفوظ فى اجزاء المعتدى فى الاقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد فى الطول نقص حينئذ من العرض والعرض وبالعكس وقوله ليطم به النشو خرج به السمن والنامية والغاذية متشاركان فى الفعل فان كلا منهما فله تحصيل الغذاء والصاقد وتشبهه فان كانت هذه الاتصال على

قدر ما يتخلل فهو الاحتذاء وان كانت زائدة فهو اغواء اما الولادة فحسبان الاول مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام وتعدده مادة ومدأ لشخص آخر الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتنفيها الصور والقوى والاهراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر وانما احتياج الى هذه القوى الثلاث لان النفوس انما تفيض من مبدأها على الابدان المركبة بحسب قرب امرجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس ايضا كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلهها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة القرزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب ليعنفها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتخلل منه لفسد المراج بسرعة وبطل اعتماد المركب لتعقل النفس به فعمكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تفقد ما يشابهه بدنه بالقوة وتحيله الى ان تشبه بالفعل مضيفة اليه لتخلف بدلا ما يتخلل ولما كانت العناصر متداخلة الى الاقتراف ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الاتياف دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانا يشاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يكن ابتقاء شخص ابدا قد ربقها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الفسادية

الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها و (لا تثبت الدعوى الكلية) التي هي مطلوبة فان المثال الجزئي اضنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصح المساعدة الثالثة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتان ايضا (فالانم المبتاء) اي الطريق الواضح المعبد (هو) المنهج (الاول) بمعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور (وشبه المنكرين) لكون الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اي متعددة كثيرة الشبهة (الاولى) ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول اذ (التأثير) في الوجود مثلا (اما حال الوجود) اي وجود الاثر (وهو) محال لانه (ايجاد الوجود) وتخصيل الحاصل (واما حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جيع للقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع اليجاد ولما فرض ان التأثير في الوجود اضنى اليجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اي الاثر حال عدمه (نفي محض فلا يصلح) هو في هذه الحالة ان يكون (اثرا) له وجود واذ لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد منه حيث (ولانه) اضنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير ويجاد

تعالى عند من يثبتها زائدة على الذات لانها ليست واجبة بالغير بل بذاته تعالى وسجي تحقيقه قوله بعد تسليم مقدماته (اشار الى النوع التي سبذكرها في موضعه من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتأخر وجودان يقتضيان وجود المعروض على ما زعموا في اثبات الوجود للزمان كما سيجي فعدم الزمان لا يصلح لمعروضية التقدم والتأخر فلا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز كونه امرا معدوما مستمرا عدمه الى غير ذلك قوله يبطل كون الحدوث الخ) اي يبطله ههنا لا مطلقا ويناه الكلام على انه لا قائل بالفصل غير مسموع في المقليات لانه لا يتاني الجواز العقلي ثم يتم دليلا الزاميا قوله فالانم المبتاء (الامم الطرق الواسطة بين القريب والبعيد والميتا بالثناء المشاة من فوق مفعول من الاثيان اي الطريق المسلك المأني فيه كذا صححه الكرمان والسماع من الامة ذ بالثناء المثلثة ولا صرف له وجه صححه والمعبد المذلل (قوله فالانم المبتاء) في القاموس الامم محرركة البين من الامر والميتاء الارض السهلة وهي على وزن جراء ميمها اصلية واليه يشير كلام الشارح قدس سره ومن لم يتبع الفقه قال ما قال (قوله المعبد) المذلل من التعبد (قوله لكون الممكن الخ) اي من حيث انه يمكن لامكانه محتاجا الى المؤثر فيم جميع الشبه الآتية التي بعضها بنى الاحتياج مطلقا وبعضها بنى الاحتياج للامكان (قوله كثيرة) جل تنوين عدة على الكثرة ليكون الحكم بعده على الشبهة مقيدا (قوله اذا امكن تأثير الخ) اي جوزه العقل بقرينة قوله لكنه غير معقول فان معناه لا يجوز العقل لانه يتصوره والاما امكن ابطاله واذا لم يجوز العقل التأثير لا يمكن الاحتياج الى المؤثر من حيث انه مؤثر (قوله في الوجود) والقرينة على هذا التخصيص قوله لانه ايجاد الوجود وقوله لانه جمع النقيضين فانه اذا كان التأثير في العدم كان الامر بالعكس (قوله اي الاثر الخ) يعني ان الضمير راجع الى الاثر المفهوم بما تقدم دون العدم لان الكلام في التأثير في الوجود حال عدم الاثر وكون العدم غير صالح لكونه اثرا لا يقدح في ذلك فلا يتم التقريب (قوله نفي محض) لا تميز له اصلا (قوله فلا يصلح الخ) اذ الصلاحية فرع الاعتبار لانه يلزم جمع النقيضين لان ذلك في كونه اثرا لا في صلاحيته فلا يكون هذا الوجود راجعا الى الاول كما وهم قوله ولانه اضنى الاثر حال عدمه الخ) ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التأثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الكلام في التأثير بمعنى اليجاد والاصح ان التأثير حال الوجود ايجاد للوجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بان العدم نفي صرف لا يصلح اثرا ليس كما ينبغي لكن لا ينبغي ان هذا الوجه حيثئذ كان قبل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه ادما له الى اجتماع النقيضين ولو

(فلايتند) هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الایحاد (الى مؤثر الوجود) قد بطل كون التأثير في الوجود حال عدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفى التأثير في عدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع بين القیضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا لعدمه وايضا هو حيثئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعداد فلا يستند الى مؤثر عدم (والجواب ان الحال ايحاد ماهو موجود بوجود قبل) اى قبل الایحاد فانه تحصيل لما كان حاصله قبل هذا التحصيل وهو محال بذاته (والا فلا يحد للوجود) بوجود مقارن للایحاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه (ولوضح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة) في نفسها اصلا (كهذه المصنوعة وهذا الصوت) لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع القیضين اعنى الوجود وعدم الوجود واما حال وجودها وهو حصول الحاصل او نقول لزم ان لا يحدث صفة في شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها وایجادها اما حال الوجود او لعدم كلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستادها الى امر يحدثها امر بدیهى فانقضى دليلكم قطعاً (والحل ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود او حال عدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود

ذكر هذا الوجه في نفي التأثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذا العدم نفي محض لا يصلح لتأثير المؤثر مطلقا قوله على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايحاد في هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بأن الوجه الثالث ليس بتمام لان العدم ربما كان حادثا لاستمرار وجوده الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثار ايحاد وان لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما توهم المعتز قولة اما حل كون الاثر معدوما المراد من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كان المراد بالاثار سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يراد ان معدومية الاثر الذي هو العدم يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل حينئذ كان (قوله حينئذ) ظرف لنفي الاثر والتأثير على التنازع (قوله مستمر على ما كان عليه) لان المفروض ان التأثير في الوجود حال العدم السابق على الوجود وليس المراد بالمستمر العدم الذي لا ابتداء له اذ لا يتعلق فرضنا بكونه ازليا ولا يتوقف نفي الایحاد حال العدم عليه (قوله لا يصح اثرا للمعدم) لانه موجود واثرا للمعدم يكون معدوما (قوله ان الحال الخ) اي الحال مقصور على هذا الایحاد (قوله وهو محال بدیهة) اذ لا يكون التحصيل حينئذ تحصيل (قوله والا الخ) اي وان لا يكون الحال مقصورا على هذا الایحاد بل يصح القول باستحالة ایحاد الموجود وان ایحاد الموجود بوجود مقارن للایحاد لاستحالة فيه بناء على ان حصول الاثر مع التأثير زمانا كما يشاهد ذلك في حركة البدو وحركة القناص واذا قرر ذلك فنقول ان اراد المستدل من ایحاد الموجود النوع الاول منعنا الملازمة لكونه ایحاد الموجود بهذا الوجود وان اراد الثاني والاعم بمنع بطلان التالي لان الحال هو النوع الاول ولما كان سند المعين المذكورين مستفادا من تلك المقدمة تعرض الجيب لبیانها واكتفى بها لانسياق الذهن الى المعين المذكور منها بلا كلفة فتدبر قائمه قد تشير في حل هذه العبارة الناظرون قوله والحل ان ذلك الخ) ظاهره يدل على ان ما سبق ليس حالا مع ان قوله ان الحال ایحاد ما هو موجود بوجود قليل منع تفصيلي الا ان يقال ان في هذا تفصيلا قويا فلدا صنونه بالحل (قوله بدیهة) وان اختلف في تعيين ذلك الموتر الحداث (قوله فانتقض الخ) لاستلزامه الحال وهو الحكم بخلاف ما يشهد به البدیهة (قوله والحل) لا يخفى ان الجواب الاول ايضا حل لان حاصله منع الملازمة او منع بطلان التالي لانه انما يتم اذا ريد الترديد في زمان الوجود او زمان العدم واما اذا اريد الترديد بشرط الوجود والعدم فلا يتم لانه حينئذ يلزم ایحاد الموجود بوجود قبل هذا الایحاد فلا بد حينئذ من منع الحصرين الشقين كما جوزه الشارح قدس سره فلذا قال المصنف والحل اي الحل الكامل الذي يقطع مادة الشبهة قوله فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم الخ) قال بعض الافاضل تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور وموافق للاصطلاح لان القضية الضرورية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتباً زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون

مؤتمدة مادته ^{التي} ~~تلك~~ آخرها لو كانت
المادة المتصلة الى من المقدار
الواجب لشخص كامل جسم الله
النفس ذات قوة تضيف من المادة التي
تحصلها الغازية شيئاً فشيئاً الى المادة
المفصوله فيزيد بها مقدارها في الاقطار
على تناسب يليق بالشخص ذلك
السوء الى ان يتم الشخص قادا
النفس النباتية التامة انما تكون
ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص
اذا كان كالا ونكمله لذا كان ناقصاً
وبستبقى النوع بتوليد مثله ويخدم
القوى الاربع الغازية والتامسة
والمواحدة والمصورة اربع قوى
اخرى الجاذبية والهاضمة والماسكة
والداعية اما الجاذبية فهي التي تجذب
العذاء المحتاج اليه وهي موجودة
في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان
العذاء يتحرك من الفم اليها وتلك
الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس
حروانا ولا طبيعية لان الغداء يزدد
عند الاتكاك فتكون قسرية
اما بدفع دافع من فوق او يجذب
يحاذب من المعدة والاول باطل لان
الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير
ان تدفع اليها فتعين الثاني ولهذا
تجذب الرى والمعدة الغذاء من فوق
عند شدة الحاجة من غير ارادة
المفتدى ولان المعدة تجذب اللذيذ
الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقيء
بعد غيره وان تناول الفتدى اولاً
~~هو~~ واما في الرحم فانها اذا كانت خالية
من القصور قريبة العهد بانقطاع
الطمث فيها يحس الانسان عنها
وقت الجماع ان احليله يجذب الى
داخل واما في سائر الاعضاء فلان
الاخلاق الاربعة اي الصفراء والدم
والبنغم والسوداء مختلطة في الكبد
ويتميز كل واحد منها وينصب الى

او بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الازر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشروط المحمول (وهو) اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول (لا ينافي الامكان الذاتي) لان الملاحقة فيه الذات دون مالها من الصفات فاشاع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالظن الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما ونحريره ان يقال قولكم التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالخصر ممنوع فال التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر * ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا * الشبهة الثانية * وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به (لانه اذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستتمة بما فرض مؤثرا بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقل تأثير او الموصوفية عديمة فلا تكون اثر (والجواب انه) اي التأثير (في الوجود) الخاص (اي في الهويات كما مر) من ان المجموع هو الوجود الخاص ل ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر في اي شيء هو بما لا مزيد عليه (وايضا فيني)

كاتبنا فقد قلنا التأثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول بخلاف الاصطلاح فالاولى ان يقال المصنف نظر الى المال وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود فلا تأثير حيث هو معدوم من حيث هو معدوم فلا تأثير ايضا وهما قضيتان ضرورتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق الاصطلاح (قوله ومثل ذلك الخ) اشار بذلك الى ان اطلاق الضرورة بشرط المحمول عليها بطريق التوسع لكونها مثلها فان كلتا الضرورتين ناشدتان من اعتبار قيد زائد على ذات الموضوع ومفهومة الان ذلك القيد في الضرورة للمحمولية هو مفهوم المحمول وهما امر مغاير له حيث قلتم ان التأثير بشرط الوجود او العدم محال قوله ومنهم من اجاب الخ) اسار الى ضعفه لان الكلام في التأثير المطلق سواء كان في الذوات او في الصفات ولا يقل زمان الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلقا (قوله بل زمان الواسطة بينهما) بناء على توهمهم من الخروج بعنايه الحقيقي فان الخارج من بيت الى بيت ليس حال الخروج في الاول ولا في الثاني وذلك باطل والتصديق ان الشيء اما موجود او معدوم من اول الاوائل كما مر ومعنى الخروج هو مسوقة الوجود بالعدم كما مر جوابه (قوله وليس في ذلك الخ) لتماقبيهما ولا تخلف العلول عن الهلة لان معناه ان لا يعقبها العلول ويتراخي عن وجودها نعم رد عليه انه لا يعقل التأثير الحقيقي بدون الاثر كما سيجئ في تحرير الشبهة السابقة قوله الشبهة الثانية الخ) يمكن اجراؤها في العدم ايضا بأن يقال التأثير في الماهية او في العدم او في الموصوفية بالعدم والكل باطل على قياس ما ذكر في الوجود ثم لا يجرى فيه قوله وايضا هو حال (قوله انه اي التأثير في الوجود الخاص) اي التأثير في الوجودات الخاصة التي هي الهويات اعني الماهيات الشخصية بناء على رأى الشيخ الاشعري ومعنى التأثير الاستيعاب لا في جعل الماهية ماهية حتى يقال انه لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه ولا في الموصوفية التي هي اعتبارية ولا في الوجود المطلق الذي زعمتموه انه حال (قوله وقد سبق منا الخ) التحقيق السابق مبنى على كون الوجود زائدا على الماهية كما مر قوله اي في الهويات ان جعل في الشبهة مبنى عدم التأثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات بمجولة كما سبق في بحث ان الماهية بمجولة ام لا فلا اشكال في الجواب وان جعل كون الوجود حالا فعبه بحث لان الحالية قائمة في الوجودات

ما ذكرتموه (الحدوث) أى حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لأن تأثيره إما في ماهيتها أو وجودها أو موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم تعيينه في الشبهة في الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدنا في الخارج (تسلسل) أى زعم التسلسل وذلك لأن الحاجة لو وجدت لاحتاجت إلى الموصوف بها إذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة أخرى فتتوالى الكلام إلى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت إلى مؤثرية أخرى إذ يستحيل كونها واجبة بذاتها وإذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة إلى سبب لا مكانه ولا لغيره لم يكن شئ متصفا بالمؤثرية في الممكن أصلا وهو المطلوب (والجواب أنه لا يلزم من كونهما) امرين عدمين (اعتباريين اثنين وهما) عن غيرهما (بمعنى أن لا يكون الشئ) في نفس الأمر (محتاجا ومؤثرا) أى متصفا بالحاجة والمؤثرية فإن الأمور العارضة العدمية تنصف بها الأشياء في نفسها (كالامتناع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع أن المتع والعدم متصفان بهما قطعاً (فإن قيل لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشيء وانصف ذلك الشيء بهما) فاما وجوديتان واما عدميتان (اذلا يخرج عنهما (ويطلب كل) أى كل واحد من كونهما وجوديتين أو عدميتين (بما عرفت) اما انطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الأنواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم واما العدمية فبأن يقال

الخامسة إلا أن يقال الوجود الخاص عين الهوية إذ يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويجعل الوجود بمعنى الوجود فيه دفع لما يقال قول السائل والوجود لا يتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالحالية فاجواب لا بد منه وخلاصة الدفع أن التأثير في الوجود لا بأن يجعله وجودا بل بأن يحصل له الأهلية واليه أشار بقوله وقد سبق منا تحقيق الخ قوله عن محدثها قيل حل الحدوث على الحدوث من الفاعل نظر إلى ظهوره في التقصيص اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال أن يدعى الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث عن المحدث فمحسوس لا ينكر وفيه ما فيه (قوله عن محدثها) اعتبر هذا التقييد ليكون الدليل المذكور جاريا في صورة التقصيص ولو لا اعتباره لا يمكن اجزاؤه أدلرقل محدث ماهاياتها لا يمكن انطاله بأن جعل الماهية مادية محال ادلاجعل (قوله لاحتاجت الخ) ولك أن تقول لاحتاجت إلى مؤثر إذ يستحيل كونها واجبة لذاتها إلا أن الطريق المذكور لما كان أظهر أكتفى به (قوله إذ يستحيل الخ) لامتناع تعدد الواجب وقيامها بالغير (قوله وإذا لم تكونا الخ) بناء على عدم الفرق بين قولنا لاحتاجت له وحاجته لا وكذا بين قولنا لا مؤثرية له ومؤثرية لا كما مر قوله والجواب أنه لا يلزم الخ) فإن قلت الحاجة والمؤثرية إذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الأمر يكون لكل منهما مكان نظرا إلى محلها فللحاجة حاجة أخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية أخرى ولا يخلص عن لزوم التسلسل في الأمور الثابتة في محلها في نفس الأمر ورها أن التطبيق يدل على استحالة أيضا قلت لأن سلم جريان البرهان على أمر تحققة لئلا أن اردت بالمكان الذي ادعيت ثبوته للحاجة إمكان الوجود وأوفي محلها فحين الطلان لأنها من الاعتبارات فيستحيل وجودها فلا يتصف بالمكان الخاص الذي جعل له للاحتياج وإن اردت إمكان انصاف المحل بها فباطل أيضا لأن انصاف الممكن بها واجب لا يمكن خاص (قوله فإن الأمور العارضة العدمية) أى المدومة في الخارج إذا لم يكن السلب داخلا في مفهومها تنصف الأشياء بها في انصافها أى مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض ولو في الذهن اتصافا حقيقيا فلا يرد أن الانسليم الاتصاف بالأمور العدمية فإنه مجرد اعتبار وحقيقته سلب الاتصاف بالأمور الوجودية لأن ذلك انما يجري في الأمور العدمية التي السلب داخل في مفهومها دون النبوتية وبما ذكرنا ظهر أن المناسب أن يقول كالإمكان والوجود (قوله فإن قيل الخ) حاصله ترك المقدمة المنوعة اهني قوله وإذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن الخ وضم مقدمة أخرى مكانها وهو ابطال عدميتهما بما مر ومن هذا ظهر كونه من جهة الأول وإن كان ظاهر التقرير يقتضي كونه شبهة برأسها حيث أثبت في الاتصاف بهما ارتفاعهما في نفسهما لانهما ليستا وجوديتين ولا عدميتين قوله لانهما من الأنواع المتكررة (جعل المؤثرية من الأنواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لأن المؤثرية لا تنصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل تنصف

لبعض الأعضاء كالعدة فإن فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة إلى غذاء جميع البدن وفيها أيضا هذه القوى بالنسبة إلى ما تقتضى به خاصة قال السامع في بقاء النفس النفس لا تقتضى بقاء البدن لما سبق من النصوص اخرج الحكماء بأن النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتيه تقريراً واعتراضاً ثم قالوا لها بقاء البدن سعادة وشقاوة لأنها إن كانت طامنة بالله تعالى ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقديس ذاته عن القايص وكانت قوية عن الهشاشات البدنية معرضة عن الهذات الجسمانية التذت بوجدانها تنفسها كالملة شريفة مخرطة في سلك المجرذات المقدسة والملائكة المكرمة وإن كانت جاهلة معتقدة للباطل الزائفة تأملت ما دراك جهلها واشتباها إلى المعارف الحقيقية وياسها عن حصولها خالدة ومخلدة وتمت العود إلى الدنيا واكتساب العالم وإن اكتسبت من البدن هيئات ذميمة عدت ليلانها إليها وتعذر حصولها لها مبدء بحسب رسوخها ودوامها منها حتى يزول جهلنا الله من السعادة الأبرار وبعثنا في زمرة الأخيار والسلام على من اتبع الهدى أقول في البحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تقتضى بقاء البدن أما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم أما الضعري فلباسق من أن النفس الناطقة في ذاتها وكالاتها غير متطبعة في جسم تقوم به واما الكبرى فلأنها لو كانت قابلة للمنا لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وقاسدة بالقوة ولا شك أن فعل البقاء غير قوة الفساد

والا لكان كل باق ممكن الفساد
وكل ممكن الفساد بقيا ولا يجوز
ان يكون محل قوة الفساد هو محل
البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد
هو الماثل للفساد قبولاً يكون بعينه
موصوفاً بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى
عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفاً به
فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد
بالقوة فاذا في النفس امران مختلفان
فيلزم تركيبها من امرين احدهما محل
الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل
فكل من الجزئين جوهر ضرورة
كون جزء الجوهر جوهر اقلزم تركيبها
من الهولي والصورة فلا يكون النفس
بجردة هدف واعترض على هذا بان
قوة الفساد هو مكان العدم وهو غير
ثبوتى فلا يستدعي محلا وايضا لم يجوز
ان تكون النفس مركبة من هولي
وصورة مختلفتين لهولي الاجسام
وصورها فلا يلزم ان تكون جسما
وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة
بامكان الوجود واما المكان السابق للم
يوجب كون النفس مادة كذلك
لم يوجب اسكان الفساد ان تكون
مادية اجيب عن الاول بان هذا
الامكان هو الامكان الاستعدادى وهو
عرض وجودى يستدعي محلا ثابتا
واجيب عن الثانى بان الهولي التى هى
مخالفة لهولي الاجسام يجب ان تكون
باقية بعده وقوع الفساد بالفعل
لأمر وحيد لا يتخلو امان تكون
ذات وضع او لا والاول محال ولا يلزم
ان تكون جسما وان تكون ذات وضع
جزأ لما لاوضع له ولاهما محالان
والثانى لايج امان تكون موجودة
بأفراها او لم يكن موجودة
بأفراها فان كان الاول كانت ماقلة
بذاتها لما ستعرف فكانت هى النفس
وقد فرضناها جزأ منها ههنا ومع هذا
المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر

هما نقضا الحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر في الوجوب (وقد عرفت الجواب
من ذلك فيما اشرنا اليه في مامر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل
العدمية لما عرفت فيه من الخلل (والقصد بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما
اعتباريين وماتوسط بينهما اعنى قوله فان قيل من تمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولين مقوضة
بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لا تحدث هذه الصفات لانها لم بالبدية انها على تقدير
حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها * الشبهة * الرابعة * وهى مخصوصة
ببقي كون لا مكان محجبا ان يقال (لواحوج) الامكان (في الوجود) الى المؤثر (لا حوج في العدم)
ايضا الى المؤثر (لاستواء نسبتهم الى) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة
الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نقي محض لا يصلح اثرا)
لشئ سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصل مائع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه تحصل للمحصل
فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر لشيء (والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم) بطلان
انتفاء اللازم حيثئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) اى لانسلانه لواحوج في الوجود لاحوج
في العدم (للفرق بين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم) فيصكون الامكان محجبا
في الجانب الذى يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محجبا في الجانب الذى لا يصلح لذلك قطعا
محلهما مؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى
الذكر لكن السياق يرد (قوله لانهما من الانواع المتكررة) اى يقتضى وجود فرد منهما
لوجود فرد آخر سواء كان ذلك الفرد موصوفا بهذا او لا كما في المؤثرية لما عرفت من لزوم التسلسل
المحال متفرع على وجود الاراء ولا مدخل للانصاف فيها وانما ذكره بطريق التصوير والتخيل
فلا يرد ان المؤثرية ليست بموصوفة بالمؤثرية فلا يكون داخل في الضابطه المذكورة قوله هذا متعلق
بقوله والجواب الخ (قيل هذا يدل على ان النقص يتعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا
تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقض عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع
ليس من الانواع المتكررة ادلا يصح انه على تقدير وجوده يتصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان
الامتناع موجبا لكان متمنع العدم ادلو عدم لم يكن المتمنع متمنا بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة
بموصوفها موقوف على وجودها والحق ان التعبير اليسير لا يقدح في النقض كما صرح به الشارح
في حواشى التجريد فيجوز في اجراء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو
المتمنع (قوله هذا متعلق الخ) وان كان القرب يقتضى ان يتعلق بقوله فقد عرفت الجواب قوله اعنى
قوله فان قيل من تمة الاول (اى مع جوابه من تمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان
لان مراده ان المتوسط ليس احتيسا وهو المجموع والا نفس قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف
يكون من تمة الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب
ليس من تمة الشبهة بل منافيا وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع انه المجموع لا يلتفت اليه
(قوله من تمة الاول) اى اول الشبهة اعنى قوله الحاجة والمؤثرية لوجودنا الخ حيث ضم اليه نفي عدميتهما
دون آخر الشبهة اعنى قوله واذا لم تكونا موجودتين الخ حيث تركه واذا كان تمة لم يكن الفصل بين الحل
اعنى قوله والجواب الخ وبين النقض فصلا بالاجنى ويكون النقض نفضالهما بخلاف ما لو كان متعلقا
بقوله فقد عرفت الجواب فانه يهيم كون النقض مختصا بالتمة ومن لم يفهم وقع في ورطة الخيرة فقال ما قال
(قوله منعا الملازمة) لا يمنع صدق التالى اعنى لاحوج في العدم مستندا بالفرق المذكور حتى يرد ان
صدق الملازمة لا يقتضى صدق التالى فان الشرطية الصادقة تتركب من كاذبتين بل يمنع دليل الملازمة
اعنى قوله لاستواء نسبتهم بالفرق المذكور قد برهانه قد دل فيه الاقدام (قوله فيكون الامكان الخ) اشار
بذلك الى ان الامكان علة تامة للاحتياج لان صلاحية الاثر مأخوذة في جانبه لا في جانب العلة قوله ولما
ان نقول ابتداء الخ) انما قال ابتداء دفعا لما توهم في كلام المصنف من التناقض لان منع الملازمة على تقدير

(و) لنسا ان نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلمنا) ان الملازمة المذكورة في دليلكم (فلانسلم ان العدم لا يصلح اثرا) لشيء اى لانسلم بطلان اللازم (فان عدم العلول عندنا لعدم العلة) فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن العلول معدوما (لا يقال لوجاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم العلول الى عدم علته (لجاز) ايضا (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه) اى جواز استناد الوجود الى العدم (بنى الحاجة الى وجود المؤثر) في العالم فيفسد باب اثبات وجود الصانع (لانقول) هذا كلام صلى السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ (الضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم (ولا تصح) تلك (الملازمة) اصلا ^{في} الشهية ^{في} الخامسة ^{في} وهي ايضا مخصوصة بنى كون الامكان محتوجا (لو كان المحتوج) الى المؤثر (هو الامكان لاحوج) اليه ايضا (حال البقاء لشئونه حينئذ) اى ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضية ذاتها من حيث هي هي فلا يمتنع عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلولة الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والتالى باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لم يحصل الحاصل وان كان)

ان لا يصلح العدم اثرا لوقوعه بعد قوله والاى وان لم يصلح اثرا فالظاهر ان تسليمها على ذلك التقدير فيؤول المعنى الى اننا سلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا فلانسلم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه بأن حل التسليم على الابتداء من غير ترديد (قوله ولما ان نقول الخ) الظاهر ان قوله وان سلمنا معطوف على قوله منعنا الملازمة فيصير الكلام هكذا والاى وان لم يصلح اثرا ان سلمنا الملازمة فلانسلم ان العدم لا يصلح اثرا لشيء ولا ينفى عدم صحته فلذا قدر الشارح قدس سره قوله لما ان نقول ابتداء من غير ترديد وأشار الى انه جواب برأسه معطوف على قوله ان العدم ان يصلح الخ (قوله فانه لولا ان العلة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمة مع ان الاستزام لا يثبت العلمية (قوله فيفسد الخ) لجواز ان يكون علل وجود العالم امرا معدوما (قوله فلا يصح تلك الملازمة) المدلول عليها بقوله لوجاز استناد العدم الى العدم لجواز استناد الوجود اليه (قوله وهي ايضا مخصوصة الخ) هذا مبنى على ما سمعنا من ان القائلين بعلية الحدوث يقولون بأن الماهية اذا حدثت اى خرجت الى الوجود لم يبق لها الحاجة واما بالنظر الى التصديق من ان الاتصاف بالحدوث حال البقاء ايضا لانه عبارة عن المسبوبة فالشبهة تنفي علية الحدوث للحاجة ايضا كما لا ينفى قوله لاحوج حال البقاء) يمكن ان يقال على قياس ما ذكره في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتأثير فيه اما ان يكون ممكنا اولاه ان كان ممكنا بطلان التالى ممنوع والا فللازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع قوله تقتضى ذاتها من حيث هي هما) فيه بحث اذ قد سبق ان الا مكان من المقولات الثانية الذى يقتضيه ذات المعقول الاول بحسب الوجود والذهنى وقوله من حيث هي هي يدل على انه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف ثم انه مما لا يحتاج الى الزامه اجراء الشبهة اذ يكتفى ان يقال المجوع على القول بان الامكان هو كون الشيء بحيث لو وجه في الذهن كان متصفا بمساواة الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وهذه الحقيقة ثابتة له حال البقاء اللهم الا ان يقال هذا سسقى كلام صاحب الشهية على المشهور وان لم يكن مختارا كما يفهم من كلامه في حواشى حكمة العين ايضا (قوله فلا يمتنع عنها اصلا) والازم الانقلاب فان قلت قد صرح في التجريد بان الجهات الثلاثة من المقولات الثانية قلت الاتصاف بها بالفعل انما هو في الذهن فان العقل بعد ملاحظة الماهية بالقياس الى الوجود والعدم يصفها باحديهما فهذا الاعتبار من المقولات الثانية واما الاتصاف بالاعتبار بها اعنى كون الماهية بحيث اذا احاطها العقل بقياسها الى الوجود والعدم انتزع منها احديهما فهو لازم للماهية من حيث هي هي وعلية الامكان للحاجة انما هو بهذا الاعتبار كما لا ينفى قوله كان معلولة الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا) قد يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود العلول الذى هو الاحتياج بأن يكون الامكان علة تامة له وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان بقاءه والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلزم منه قطعا

(الحاصل)

يجرد ما قل بعد موت البدن وان كان الثانى تاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اولاً والاول محال والى كانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانقرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثانى يلزم ان يكون باقية بما هي مستفيدة الوجود منه واستعماله الجسم ان يكون آلة لها وحافظا لعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضى ان يكون النفس مادية لكن السند مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اى الامكان الاستعدادى لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصور كاملة فحدث النفس من مبدأها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة الخصوصية يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فيقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر ما بين البدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو ما بين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مادية ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس هي مدبرة ومتصرفة ولا يمكن حدوثها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فياعرض صار محلا لامكان حدوث

الحاصل به (امرا متجسدا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجدا للباقي) الذي هو المصنف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا في السابق والمقدر خلافة (لا يقال تأثيره في بقاءه) الذي هو امر متجدد (لا في ذاته) بحسب اصل الوجود الذي كان حاصل (لا نقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفت به (تتبعي) الذات (بلا مؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى التأثير في الممكن الباقي (ليس تحصيليا للاصل ولا) تحصيليا (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو ان يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده ولا من وجوده (فان سمي الدوام متجسدا) لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لا نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل او لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل او لا بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد لفظ المتجدد ما اذا علم ان الجواب الاول المذكور في نقدا المحصل وليس فيه انه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه ان تأثير المؤثر في امر جديده هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديده صار به باقيا في الذات الذي كان باقيا ومعنائه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيد المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والالزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاءه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره

على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده فتأمل (قوله والمقدر خلافة) لان المراد من قولنا لا حوج حال البقاء ان يكون الباقي في بقاءه محتاجا الى المؤثر ويكون له التأثير في بقاءه فلا يرد ان التأثير حال البقاء لا يقتضي ان يكون التأثير في البقاء والمقدر هو الاول دون الثاني (قوله تأثيره في بقاءه الخ) فيكون التأثير في الباقي فلا يلزم خلاف المقدر (قوله لا في ذاته الخ) فلا يلزم تحصيل الحاصل فلا يلزم شيء من المحذورين قوله بحسب اصل الوجود) لو سكت عن هذا القيد ترويحيا للجواب لكان احسن ووافق بقوله ولا تأثير فيها كما اعترفت به فيبقى الذات بلا مؤثر الا انه قيده اشعارا لضعف الجواب ابتداء (قوله الذات ممكنة الخ) يعني ان الذات متصفة بالامكان بحسب اصل الوجود حال البقاء اذ الممكن لا يصير واجبا ولا تأثير فيها بحسب اصل الوجود في الذات فلا مؤثر بحسب اصل الوجود مع ثبوت امكانها بهذا الاعتبار هكذا ينبغي ان يقرر الكلام ليصح اليرام ويندفع الشكوك والا وهام (قوله ليس تحصيليا للحاصل) بان يكون بحسب اصل الوجود (قوله ولا تحصيليا للمتجدد) بان يكون التأثير باعتبار امر متجدد لم يكن حاصل ابتداء حتى لا يكون التأثير في الباقي (قوله ان يكون دوامه لدوامه) فالتأثير في الانصاف بالوجود في الزمان الثاني كما كان في الزمان الاول فلا يلزم شيء من المحذورين (قوله والاختلاف الخ) حيث اردنا به الوجود الابتدائي لو اردتم به الدوام قوله حتى يتجه عليه ما اورده المصنف (اى حتى يتجه عليه ظاهرا والافتاويله بما اشار اليه الشارح من ان المراد في التأثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يرد انه ليس فيه هذا الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه ما اورده المصنف (قوله ان تأثير المؤثر الخ) لا ينبغي ان عبارته تدل دلالة ظاهرة على ان التأثير في البقاء وانه امر جديد لم يكن حال الاحداث وانه سبب لصيرورته باقيا فهو باق بهذا البقاء لا ببقاء سابق عليه حتى يلزم تحصيل الحاصل وحينئذ عليه ما اورده المصنف من ان الامكان بالنظر الى اصل الوجود باق ولا حاجة فيه الى المؤثر بل في البقاء الذي هو امر جديد ثم لو قيل كما ذكره المصنف من ان التأثير في اصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره في الازمنة الالائية كما كان في الزمان الاول ثم الجواب وانقلعت الشبهة وشتان بين العبارتين والتأويل بمجرد حسن الطن تكلف (قوله ولا شك ان البقاء الخ) ان اريد استفادة هذه المقدمة من عبارته فمنوع بل المستفاد منها انه امر جديد لم يكن وقت الاحداث والتأثير واقع فيه وان اراد صدقها في الواقع فلا تجدد في تطبيق عبارته كما لا ينبغي (قوله ولا فرق الا في تسمية الخ) الحصر ممنوع لتحقيق الفرق باعتبار ان الباقي اعتبر التأثير في البقاء الذي هو متجدد والمصنف اعتبر

النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء اجزائه بخلاف تحققة تحييد لا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس بالذات ولا بالعرض ويصكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعدم مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان وجوده اى اقامته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ويقدر ذاته عن التقايص وتفرغه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيات البدنية منتمية عن متابعة الهوى المستقيمة للاخلاق المذمومة معرضة عن الذات الجسمية المقنضية الى الملكات الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلية والخلقية مفترطة في سلك المجدرات المتقدسة واللائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة للباطيل الرائعة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقديره وتفرجه عنه تأملت بادراك جهلها واشتاقها الى المعارف الحقيقية وآساها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت الود الى الدنيا واكتساب العالم وقالت ياليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسب من البدن هيات كريهة واخلافا ذميمة وملكات رديئة لكن

لم تقعد اباطيل زائفة عذبت بمللتها
 اليها وتعدر حصولها مذهب محسوب
 رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها
 حتى تزول وتزحزح من التاثير وتدخل
 الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار
 وبشئنا في زمرة الاخيار الذين
 لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
 واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم
 من النبيين والصديقين والشهداء
 والصالحين وحسن اولئك رفيقا
 قال في الكتاب الثاني في الالهيات
 وفيه ثلثة ابواب الباب الاول
 في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول
 في العلم به وفيه مباحثه الاول في ابطال
 الدور والتسلسل اما الدور فلان
 صريح العقل جازم على تقدم وجود
 المؤثر على وجود الاثر فلو اثر الشئ
 في مؤثره السابق عليه لم تقدم
 وجوده على نفسه برمتين وهو محال
 اما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان
 الاول انه لو تسلسل الملل الى غير
 النهاية فلنقرض جلستين احدهما
 من معلول معين والاخرى من المعلول
 الذي قبله وتسلسلا الى غير النهاية
 فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق
 من الطرفين المتناهي يكون الناقص
 مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم
 انقطاعها والاولى تزيد عليها
 بمرتبة فيكون ايضا متناهية الثاني
 مجموع الممكنات التسلسلية محتاج
 الى كل واحد منها فيكون ممكنا
 محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس
 نفسه ولا الداخلة فيه لانه لا يكون
 عللة لنفسه ولا لعلله فلا يكون عللة
 مستقلة للجموع فهو امر خارج عنه
 والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا
 لا يقال المؤثر فيه هو الاحاد التي
 لانهاية لها لانه ان اريد بالمؤثر الكل من
 حيث هو الكل فهو نفس المجموع
 وان اريد به ان

ولا فرق الا في تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام
 ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لا استواء نسبتيه
 الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني
 وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبتيه الى طرفيه امر لازم له في حده ذاته فكما استتصال
 اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استتصال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه
 بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا
 والاول هو اتصافه بأصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره
 تحتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويدعمه على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويدعم له ذلك
 الاتصاف لاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه
 امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايحاد فيما سبق ومن قال
 ان التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي
 كان حاصل او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ ببقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير
 اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك التجدد وجود ابتدائي وهو ايضا
 باطل لان التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقاءه ودوامه الذي هو متجدد ومتماثل
 من المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه
 من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة صكلا يشبه تلك الحال
 بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان في الامكان او الحدوث مجموعا الى المؤثر كان (الحوادث)
 التي نشاهدها (مؤثر) اما حدوثها واما امكانها (قاما) ان يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها)
 اى حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة (بلا سبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث
 من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال
 ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (في تسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر
 في الحوادث قديم (مختار عندنا) وفضله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات
 مع تساويها لا يحتاج الى داع بل انه ان يختار احد مقدورية المتساويين على الاخر بلا سبب يدعو
 اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدورية على الآخر
 (الادع) يدعو الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اى وقوع احد المتساويين (بلا سبب) مؤثر
 والثاني هو الحال لانه ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت
 بطلانه بالضرورة واما الاول فليس يحال لانه ترجيح من غير مرجح اى من غير داع يدعو له من غير ذات

التأثير في اصل الوجود بكون دوامه لدوامه قوله وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه الخ خلاصته
 ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشئ منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما
 الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائي وقد تخلف في حالة
 البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس
 الوجود فان كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائي اى الوجود في زمان الحدوث
 واركان حالة البقاء يفيد الاتصاف به فيما بعده كما صرح به (قوله قاما ان يقال ذلك المؤثر) اى الفاعل
 المستجمع لجميع شرائط التأثير (قوله حادث) اما بذاته او بشرط من شرائط تأثيره (قوله وهو محال) فيه
 بحث لجواز ان يكون شرط تأثيره امرا اعتباريا متجددا يقتضى ذاته التجدد والتقاضى فانه كما في
 الوجود امر غير فار الذات لا يقض العقل من ان يكون المعدوم كذلك او يكون تجدده بسبب تجديد
 امر آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الامور الاعتبارية (قوله وتعلق ارادته الخ) وهذا التعلق اما زلى
 فيكون المؤثر التام بجميع شرائطه قديما ولا يلزم قدم الحادث لانه تعلق ارادته بوقوعه في وقت
 مخصوص ولا تخلف المعلول عن العلة التامة فان تخلف فيما اذا كان المؤثر مختارا ان يقع على خلاف
 ما اراده فاذا اراد وقوعه في وقت مخصوص فلو وقع قبل ذلك الوقت او بعده كان تخلفا كما اذا اراد

منصف بالترجيح والاستحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختاراً فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجع احدهم قدوريه ارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجهه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسد ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى قلنا الكلام اليها وزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات ~~في~~ الشبهة ~~في~~ السابعة جملة الحوادث التي وجدت الآن من وقوعه على كيفية مخصوصة فلو وقع على كيفية اخرى كان تخلفاً او تعلق ارادته بتعدد فيكون المؤثر التام حادثاً وتخصص النعاق بوقت دون آخر بذات الارادة فان شافنا التخصص بلخصوص كاذكره الشارح قدس سره او تعلق آخر متعدد ويلزم التسلسل في التعلقات لكونها امورا اعتبارية قوله وفيه بحث وهو ان المختار (الخ) قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه يقال ان من شأن المختار ان تعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت مساوية في تعلقها بهما ولا يحتاج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين على الآخر بلا داع فاللزام هو الترجيح بلامرجح لا الترجيح بلامؤثر حتى يلزم انسداد ما ب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة ان كان اثر لذات المراد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم بالايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كالايتقي وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا وجد شيئاً فالفعل قصداً هو ذلك الشيء فهو يحتاج الى ارادة ترجعه واماتعلق الارادة فهو وان كان اثر لذلك الفاعل لكن لانداته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة المراد قصداً ولنفسها تبعاً وهذا كان الموجب اذا اوجب شيئاً لا يحتاج في الانصاف بالايجاب الى ايحاب آخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر وما عدم الاحتياج الى تعلق آخر فعمل بحث

للعلم الضروري بأن تعلق الارادة لا يدخل في حلة نفسه والازم توقف الشيء على نفسه قدبر (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان الترجيح بلامرجح باطل لانه يستلزم الترجيح بلامرجح او التسلسل (قوله لكن اذا كانت ارادته الخ) التمرض للارادة بعد ما قال المهيبت وتعلق ارادته بتخصص الخ لخصم مادة الجواب ببيان انه لا يمكن الترجيح بلامرجح سواء كان الرجح الارادة او تعلق الارادة (قوله مساوية لارادته الخ) ولازم الايجاب وعدم القدرة على الطرف الآخر قوله نقلنا الكلام (الخ) ان قيل هذا الكلام مقوض بالوقائع كما في قصة الشيع والجوع والعطش قلنا سمي ان في الكل مرجحاً (قوله فقد ترجح احد المتساويين) اعني وجود الارادة على عدمها بلا سبب فيلزم وقوع الممكن بلا حلة قوله فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات (ان بني بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارية النفس الامرية لجريان برهان التماثل في ذلك كما تحققه فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجودات اما في الخارج او في العقل لا مناع الانطباق فيعلم بوجود اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة بأحد الوجودين كما مر وان بني على امر آخر فليبين ذلك اذ لانسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بأن يكون كل تعلق سابق معد لاحق فتأمل (قوله فيلزم حينئذ التسلسل) ان استند تعلق الارادة الى تعلق آخر والا يلزم وقوع التعلق بلا سبب وقد صرفت انداعه اما باختيار ان التعلق ازلي ولا يتخلف او باختيار انه متجدد ومخصص وقوعه نفس الارادة او انه واقع بلا سبب ولا يلزم من حواز وقوع الامور الاعتبارية بلا سبب جواز وجود الممكن بلا سبب وهذا هو مختار صدر الشريعة في التوضيح وهو في غاية المساهة وقد حققناه في حواشينا على المقدمات الاربعة او التزام التسلسل في التعلقات لكونها اعتبارية والقول بأن التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية ايضا محال لجريان برهان التطبيق فسمي الكلام فيه ان شاء الله تعالى (قوله جملة الحوادث الخ) يعني اذا اخذت جميع الحوادث

المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال فكان المؤثر داخلاً وقد ابطالناه الثاني في البرهان على وجوب وجوده وجهاً الوجود ويدل على وجوده وجهاً الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوماً تارة وموجوداً اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد وان يكون واجبا او مستحيالياً لا استحالة الدور والتسلسل الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزم وجوده لما مر في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مبين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه * اقول * لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهييات وذكر فيه ثلاثة ابواب الباب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في العلم به تعالى الثاني في التزيينات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته البحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء

في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان التقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون ههنا شيان ماهية كل واحد منهما مؤثرة في وجود الآخر او ماهية احدهما مؤثرة في وجود الآخر ووجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود الآخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لاننا نقول حيث لا يكون دور الا ان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر لماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لاننا لم بالضرورة ان علة الوجود يجب ان تكون موجوده قبل وجود معلولها قبل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا تمان المحتاج الى الشيء لاننا لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود القرية للملوك مع عدم العلة البعيدة وجد الملوك بالضرورة والازم تخلف الملوك عن العلة القريبة وهو متنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شيء غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصويره لينظر في صحته وفساده وقبل لاننا بالازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه بطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للملوك

حيث هي جلة لاشك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث والامكان محوجا الى المؤثر لكان لثلاث الجلة علة لكن (لا علة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العلة (داخلة في الجلة) الساملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها (وهي) اي تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر في الجلة لابد ان يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها لا للمؤثر) اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فنقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اي المؤثرية صفة (ذهنية) ففتنار ان المؤثر في جلة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل ان يقول الانصاف بحادث وان كان عديميا محتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آتفا وجه الاشكال فيها في الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد في قضية الهارب من السبع في اي فعل بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعله صادرة عنه بمجرد اختياره وتعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى القرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد يمكن حادث بلا سبب (والجواب ما قد صرحت) من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس يستحيل انما الحال ترجيح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد صرحت ايضا ما في هذا الجواب في خاتمة البحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث)

الموجودة الى الآن التي بعضها مجمعة وبعضها متعاقبة سواء قلنا بانها هي او بعدد تاهيها من حيث انها جلة بحيث لا يشذ عنها واحد فلا شك في حدوثها وامكانها لان حدوث الجرم وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه وفي ان حدوثها وامكانها غير حدوث الجزء وامكانه لان حدوث كل جزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه ولا يستلزم حدوث الجزء الآخر وامكانه قوله لاشك انها حادثة وممكنة الحوادث اما مجمعة او متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق مؤثرا لاحق لوجوب اجتماع العلول مع العلة فالؤثر اما حادث مجتمع او قديم في الثاني فالامر ظاهر وفي الاول نقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جلة حادثة مجمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث المجمعة فيصح قوله لاشك انها حادثة وظهر سرتقرير الشارح الجواب على الوجه المسموع وعدم ارجاعه الضمير في قوله والجواب انها ذهنية الى الجلة (قوله لان مؤثر في الجلة) اي في جلة الحوادث فلا يرد التقص بالجميع المركب من الواجب والحادث فان علته ليست خارجة عنه (قوله لابد ان يكون الخ) اذ لا يجوز ان يكون نفسه لزوم تقدم الشيء على نفسه ولا جزؤه لزوم ان لا يكون مؤثرا في الجلة بل في بعضها لعدم تأثيره في نفسه هذا خلف (قوله فصدورها لا للمؤثر) فلا يكون ما فرضناه علة علة والظاهر فوجودها اذ لا صدور حيث قلنا ان كان قديما لزم قدم الحوادث) اذ يجوز تقدم التأثير على وجود الاثر انما نرد هذا لانه قول مرجوح لم يلفت اليه وان نقله فيما سبق (قوله اذ لا يعقل تأثير حقيقي) قيد بذلك لان التأثير الغير الحقيقي بأن يراد به مبدأ التأثير يعقل وجوده بلاثر كما قالوا بقدم التكوين مع حدوث المكون (قوله قلنا قد مر الخ) اي قلنا قد مره (قوله اي تعلم بالضرورة الخ) ينافي ماصر جوابه من ان المعلوم بالضرورة دوران الفعل مع قدرة العبد واما تأثيرها فيه فلا (قوله والجواب الخ) هذا قول الاشاعرة واما الحكماء والمعتزلة فنعوا وجود الطرفين المتساويين وانتفاء من كل الوجوه وجود المرجح غاية ما في الباب عدم الشعور به وفيه كلام مذكور في التوضيح (قوله خاتمة الخ) لم يعطف قوله قال المتكلمون الخ على قوله الحكماء لثلاثيكون داخلا في البحث الاول وجعله خاتمة له اشارة الى ضعف هذا القول وان ذكره استطرادى ولذا لم

مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لانم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم لكن لم قاتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزءا منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزو العلة التامة لكنها جزو مستلزم للمعلول ادلا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن المزموم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان ريد انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلانم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فبماز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المحم وان سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان التقدير واقعا في نفس الامر فهو محم وكلاما في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير وما التمس وهو ان يتراعى مروضا العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير نهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية

لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر بقاء البناء بعد ققاء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان تكون الاعداد الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل مظهر فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود ممسى بالحدوث والاكانت حالة الخروج مارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم والاتصاف بالوجود فاحتاجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجودة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجودة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات والبنات وتلك الحركات علة معدة لاوزاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوزاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها واما الثاني فلان العقل لوجوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب للملاحظة امكانه الماشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما صرحت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستقرين (وقيل) المحوج الى المؤثر هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان

يذكر ادلته (قوله الامكان) فالتصريح في قوله المحوج هو الحدوث اضاق (قوله لان الممكن الخ) لا يخفى انه اعاده للدعي باقامة تعريف الحدوث مقامه فالظاهر تركه والاكتفاء بقوله اذ ماهيته لا تفي بذلك وابراد الواو بدل القام في قوله فاذا خرجت ليكون دليلا على عدم علية الامكان يعني اذا خرجت زالت الحاجة مع بقاء الامكان فلا يكون علة ثم ان المفاد من بيانه ان الممكن محتاج في صفة الحدوث الى المؤثر لانه علة الاحتياج اليه فلا يتم التقريب ولو جعل كلمة في قوله في خروجه لسيبة لا يصح الاستدلال عليه بقوله اذ ماهية لا تفي بذلك (قوله وايضا اذا لاحظ الخ) هذا على تقدير تمامه انما يشيد كونه علة للتصديق بالحاجة لاعلة الاتصاف بها (قوله وان لم يلاحظ) الصواب من غير ان يلاحظه لان نقيض الشرط ليس اولى بالجزاء اللهم الا ان يقال ان ان الوصلية هما لجرد القرض قوله وايضا لو كان المحوج الامكان الخ) هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا البني جزء المدعي ومدعي ضمنا فاستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان لاعلى علية الحدوث فلا تقرب له اصلا (قوله مع كونها مستمرة) وهو يناق التأثير لان معناه التغير من حال الى حال سيما من المختار (قوله ليس ماهية الممكن الخ) كما يقتضيه قوله فاذا خرجت الى الوجود زالت فانه يدل على زوال الحدوث بهم الوجود ولذا زال معلوله وذلك انما يتم اذا كانت حالة الخروج واسطة بين الوجود والعدم ولواريد به مسوقية الوجود بالعدم لا يمكن زواله اصلا قوله والاكانت حالة الخروج الخ) فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسووه بالوجود به فيثبت لا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتقاع العدم في آن وتحقق الوجود في آن يعقبه بلا فصل فن ان يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حالة الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعيا لعدم وفاء الماهية لذلك سواء كان لها اول في ذلك الاتصاف ام لا فاقم قوله فان البناء ايسر علة الخ) حاصل الكلام ان الحادث في البناء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته هي العقل الفعال مع انتفاء حركة البدوات انتفاء تحريكه من محرك آخر فيكون بقاءه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لا ذوات تلك الامور المعلولة بعلى اخرى لان حدوث وجودها قبل البناء ولا حركات الآلات وضم بعضها الى بعض اذهى منهية بانتهاء عللها الفاعلية كما لا يخفى (قوله الى علل فاعلية) هي المبدأ الفياض بتوسط الاوزاع الفلكية والاقترانات الكوكبية على قول الحكماء وتعلقات ارادته تعالى على رأى المتكلمين (قوله من ان عدم المعلول الخ) لان تأثير العدم في العدم

لفرض جلتين احدهما من معلول معين والاخرى من المعلوم الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان يطبق الاول من الجملة الثانية على المعلوم العين الذي هو الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تاهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرة تكون ايضا متناهية فان قيل نعم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق بعجز ناعم توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي محال وايضا الملح انما يلزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهيتين عند القائلين بالتطبيق والجملة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجز ناعم توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته فتقول ان يمكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى ثم تساوى الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم يستغرق الثانية الاولى كانت حلة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جلتين من جنس واحد تحت الحكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان

بشرط الحدوث) فيكون الامكان حلة محوكة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما مشطرا (وقيل الكل) اي كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قال الامام الرازي (لان الحدوث صفة للوجود) لانه عبارة عن مسوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا (فتأخر) الحدوث (عن الوجود) لان صفة الشيء متأخرة عنه (وهو) اي الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اي عن الابداع (التأخر عن الحاجة) لان الشيء اذا لم يتحقق في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كافي الواجب والمنتهى (التأخر عن الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث حلة للحاجة او جزاؤها او شرطا (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل في المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفى انه) اي ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اعتباه الامور الزهنية بالخارجية ونزلها منزلة (لانهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث حلة للحاجة او جزؤها او شرطا (الا ان حكم العقل بالحاجة للاحظة الحدوث) اما وحده او مع الامكان وهذا حق لاشبهه فيه (لان الحدوث حلة في الخارج) للحاجة (موجود) الحدوث في الخارج اولا (فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيث يصدر كون احدهما حلة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان انصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى حلة هي ذات الموصوف

ليس الاعم تأثير الوجود فليس ههنا فعل وانفعال حقيقة حتى ينافي الاستمرار على ان التأثير الحقيقى ايضا لا ينافي الاستمرار لجواز ان يكون التأثير والازر كلاهما مستمرين قوله قالوا دليل الفريقين الخ) فيه بحث لان بعض ادلتهم ينفي المقابل صريحا وبعضها ينفيه ضمنا فانه يجعل الحدوث حلة تامة فلا وجه لاعتبارهما معانظرا الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير متنافية (قوله قالوا دليل الفريقين الخ) هذا انما يتم لو لم يكن دليل احد الفريقين نافيا لما يثبت دليل الآخر وفيه تأمل قوله لان الحدوث صفة للوجود) لا يقال نحن نجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من عدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعال متأخر عن الوجود ايضا وقديقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو حلة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس بتأخر عن الوجود وانت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد (قوله لان الشيء الخ) هذا انما يدل على لزوم دون التأخر (قوله) والثالث) اذ المفروض ان العلة هو الامكان فقط ولا توقفه على الحدوث بخلاف التقدير الثاني فان المفروض فيه حلية المجموع والكل محتاج الى الجزء فتدبر فانه قد نزل فيه الاقدام قوله وخمس على التقدير الثاني الخ) هذا مبنى على ان لا يفسر العلة بما يوقف عليه الشيء والا فالشرء جزء العلة على ذلك التقدير فلا ثبوت لاذانا ولا حكما كما ذكره الشارح في المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلا يزيد المراتب على الاربع فان كانت المجموع له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا الا ان ثبت ان العلة الفاعلية ههنا هي العلة التامة ايضا (قوله والاظهر الخ) وذلك لان اللازم من العملية التقدم دون التأخر لانه لما كان لازما اقامه مقامه (قوله الا ان حكم العقل الخ) كما يتساقى اليه دليلهم (قوله وهذا حق الخ) فيصور ان يكون ملاحظة التأخر حلة للحكم بالتقدم كافي برهان الا اني نم ابطال مدخلة ملاحظة الامكان بما ذكره مما فيه شبهة لما ذكره الشارح قدس سره من ملاحظة الحدوث

المصوغ ان كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقيق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وهنالك جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير تحقق الاجزاء الباقية فيكون احدا لاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع يمكن في نفسه الا كونه الجملة غير منتهية فيكون الجملة الغير المنتهية محالا وهو المطلق واما القبض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزؤ من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك القبض بالاشياء الغير المنتهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الواقعة في درجته استحالة ان ينطبق عليه جزؤ آخر بل الجزؤ الآخر منطبق على غيره فلا جرم يفضل في الرائد جزؤ لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وانه تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق انما يتحقق في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلومات ولا يتم فساده فلهذا احد الشرطين الثاني ان مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المصوغ لامتناع كون الشيء سبب نفسه والاي لم يزل تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من آحادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع

او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية تحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالشيء كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العلم في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الشبوتية بانصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتبارات ببعض آخر منها وكما ان العلة هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هما موصوفتان ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده اومع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الوجود وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لمغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتبارات منزلة الحقيقيات بل اراد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء منصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولاتها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لارما قطعنا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فمقتضى ما قلنا في هذا المقام ان المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيأخر عما كان الحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف للماهية بوجودها بالامكان

بلا ملاحظة الامكان لوما بيننا (قوله كذلك اتصافه الخ) وان كان انتزاعيا فان كون الموصوف بحيث ينتزع منه تلك الصفات لا بد له من علة اما نفس الموصوف او غيره (قوله والفرق الخ) هذا مبني على ما اختاره الشارح قدس سره فيما سيجي من ان وجود العرض في نفسه غير وجوده في الموضوع ولذا يقال وجد السواد فقام بالجسم واما على ما هو التحقيق من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع كما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ واليه ذهب المحقق التفتازاني فالفرق ان الاتصاف بالصفات الوجودية حقيق بخلاف الصفات العدمية فانه انتزاعي (قوله فذهب القدماء) اي الاوائل وهم الحكماء ويؤيده ما وقع في بعض النسخ في مقابله وذهب جمهور المتكلمين وفي بعض جمهور المتأخرين اي المتكلمين ولا يثبتهم ان المراد قدام المتكلمين المتأخرين منهم فانه لم يذهب قد ماؤهم الى علية الامكان اصلا كما هو منصوص في الكتب ثم ان هذا الاختلاف انما يثاني اذا كان الاتصاف بالحاجة معللا بعلة سوى ذات الممكن ولم لا يجوز ان يكون ذلك مقتضى ذاته من غير ان يكون للامكان او الحدوث مدخل في ذلك فانهحصار الاختلاف في الحدوث والامكان يشعر بان الاختلاف في علة الحكم بالاتصاف ويؤيده استدلال الفريقين بأن ملاحظة الامكان وحده او الحدوث وحده يكفي في الحكم بالاحتياج وكذا استدلالهم على ثبوت الواجب بامكان العالم او حدوثه يؤيد ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون كل من الامكان والحدوث علة للحكم بالحاجة اذ لا تاني في بين ان يكون لطلوب واحد دليلان كما وقع في شرح المقاصد من ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهره بالقول اجدر (قوله اتصافه بالحدوث الخ) وتعليل بعض الاعتبارات ببعض لا ينافي القول باستناد جميع الموجودات الممكنة اليه تعالى ابتداء قوله وهذا كلام منقح لمغالطة فيه اصلا الخ) فان قلت ما ذكره المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما استدلوا بجميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو دأب العارضة فوجب

لا يكون علة لنفسه ولا لعله فلا يكون
الداخل وحده علة مستقلة للمجموع
لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف
على علة فيكون سبب المجموع
خارجا عن المجموع يكون كل واحد
من اجزاء المجموع بمنع الحصول
بدون ذلك السبب الخارج عنه والا
فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج
فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع
بل مع علة ذلك البعض المستغنى عن
الامر الخارج هذا خلف ولا يكون
ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات
المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية
ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا
لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع
الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير
النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة
تقدمه وتقدم علة على اجزاء السلسلة
المفروضة فيكون مع علة جزءا
من المجموع واذا كان واجبا لذاته
يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه
مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها
يلزم ان يكون معلولا لهما واذا كان
مرتبطا بالسلسلة ولا يكون
في وسطها يكون طرفا يقطع به
السلسلة فيلزم تهاى السلسلة على
تقدير لانها فيكون لا تنهاى
السلسلة محالان ما يلزم من فرض
وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا
لا يقال المؤثر في المجموع الاحاد التي
لانها لها لاننا نقول ان اريد بالاحاد
التي هي المؤثرة الكل من حيث هو
كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون
مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء
مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد
التي هي المؤثرة ان كل واحده هو
المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة اثر
واحد وهو محال وايضا يلزم ان
يكون المؤثر في الجملة هو الداخل
وقد ابطالناه قيل ان اردتم بالعلة
جملة الامور التي يصدق على كل
واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز

قبل ان يتصف به الماهية واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة
وثانيها (اي ثاني ابحاث الممكن) الممكن لا يكون احد طرفيه (اي الوجود والعدم
(اولي به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر
الى ذاته فلا يتصور حيث ان يكون احدهما اولي به لذاته والامم يكن هناك تساوات الممكن الخارج
من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده اقتضاه تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى
ايضا عدمه كذلك الممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بل يحتاج فيه
الى بيان انه لا يجوز ان تكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصله الى حد الوجوب (ومنهم
من جوز ذلك) اي كون احد طرفيه اولي به لذاته (فقال طائفة المدم اولي بالممكنات السيالة) اي غير
القارة (كالحر كة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لو لان العدم اولي بها لجاز بقاؤها ورد
بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضاها التقضى والتجدد ليست قابلة
لبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم المدم اولي بالممكنات كلها اذ يكفي
لهافي عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها لا يتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوما
ان يصدقوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق لا الثبوت دوما لثبوتها اصولهم قلت
اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك افهم قائلون بعلة بعض الاشياء لبعض واما الاشارة باتفاقهم على
ان لا علة ولا معلولية بين الموجودات كما سبأ في المقصد العائس في بيان العلة والمعلول الى اطلاق
مثنى الاحوال لا على تافها مطلقا كيف ومثبتوا الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة
واما تافوها فهم ايضا لا يقولون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن عندهم ناشئا
من غير ماهيته ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم
الاقبال على انه يلزم جواز ان لا يكون الاربعة زوجا بان لا تتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق
ممكنا حيث لا شبهة ولا ينبغي بطلانه واما بطريق الايجاب وهو يخالف لقواعدهم قطعاً اذ لم يقل
احد منهم بالايجاب في غير الصفات قوله الاحال كونها موجودة (اراد الملية بالزمان فلا ينافي
حكمه فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التأخر الذاتي قوله قلت الممكن الخارج
من القسمة الخ) فان قلت ههنا قسم آخر وهو ما يقتضى الوجود والعدم لذاته فلم لم يمرضوا له
في التقسيم قلت هذا القسم يتوهم في بادي الرأي وليس بجائز القسمة عند العقل اصلا بخلاف الممتنع
فانه جائز القسمة بل واجبا وان كان ممتنع الوجود في نفسه لما يقال من ان هذا القسم داخل
في الممتنع لا قبل اصلا كذا نقل من الشارح (قوله بل يحتاج فيه الى بيان الخ) لا ينبغي عليك ان
هذا الجواز انما نشأ من تفسير الاقتضاء التام باستحالة الانفكاك ولعمري اي فائدة ذلك التفسير
وليس فيه الا الاعتراف بنظرية المقدمة البديهية التي اتفقت عليها العقلاء بل الحيوانات البهائم من
ان الممكن يحتاج الى مرجح لانها حيث موقوف على التصديق بالتساوى الذي هو الوسط له لا على
مجرد تصور الممكن بهذا الاعتبار ولو لم يضر هذا التوقف في البدهة لزم ان لا يتحقق حكم نظري
لانه اذا تصور موضوعه بعنوان الواسط مع التصديق بنبوته له يكون الحكم بديها لا يحتاج الى نظر
آخر بل المراد بالاقتضاء التام الكفاية في الوجود واما استحالة الانفكاك فامر يترتب عليه ضرورة
ان الذات اذا كانت كافية في وجودها فتخلفه في وقت يستلزم عدم كفاية الذات في ذلك لاحتياجه
الى عدم ذلك الوقت فالممكن الخارج من القسمة حيث لا يكون ذاته كافية في وجوده وعدمه
ولاشك في احتياجه في كل منهما الى الغير ولا يحتاج في ذلك الى نفي الاولوية بالنظر الى ذاته في اثبات
الاحتياج كما ادعاه القوم (قوله غير واصله الخ) تأكيد للاولوية وتوضيح لها والا فلا معنى
للاولوية الا ذلك قوله لجاز بقاؤها) فان عورض بأنه لو كان العدم اولي لما وجد ايجاب بأن
الوجود علة خارجة لا ينافي اولوية المدم لذات الممكن واما العدم الطارى فليس بعلة خارجة
بل هو لذاته فيناسب ادعاء اولوية المدم لذات في الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح

وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وانه) اى كون احد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان الطرف الآخر امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاول لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمنع الطرف الآخر (فاما) ان يقع الطرف الآخر (بلا علة وانه محال بدئية) لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوع اولى (بأن يمنع وقوعه بلا علة) (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذه) اى ثبوت الاولوية للطرف الاول (يتوقف على عدم تلك العلة) التى للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجعا الى الاول (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاول ثابتة له

قوله كان الوجود اولى بالممكن) فيه منع ذكره الشارح في حاشية التبريد وسيشير اليه هنا ايضا لان العلة التامة للعدم حيثئذ متحققه وما وجد تمام علته اولى بما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل المؤثر قوله لان الطرف الآخر امتنع الخ) حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف الفروض (قوله وانه اى كون احد طرفيه الخ) اعلم ان معنى الاولوية لذاته ان يكون الذات وحده كافية فيها كما يشير اليه آخر كلام الشارح قدس سره في الاستدلال لا ان يكون للذات مدخل فيها اذ لا يمكن نفيها بهذا المعنى ضرورة مدخلة الذات فيها لكونها صفة لها ثبوت الاولوية الذاتية يستلزم كفاية الذات فيها وكذلك ثبوتها يستلزم كفايتها في وقوع الطرف الراجع فلذلك اكتفى القوم على نفيها فن قال ان المقصود من لى الاولوية الذاتية ان لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع ولهم في تحصيل هذا المطلب طرق احدى هاتين الاولوية الناشئة عن الذات وثانيه ان كفاية الذات في الاولوية وثالثها انه على تقدير التسليم لا يكفي الاولوية في وقوع الطرف الراجع والمصنف طوى الطريق الاول لان اثباته لا يخلو عن صعوبة وقصدى للطريق الثانى فقد ضل الطريق المستقيم (قوله والا اى وان لم يمنع الخ) اى ان لم يمنع الطرف الآخر جاز وقوعه فلو فرض وقوعه فاما ان يقع الخ (قوله واما ان يقع بعلة) فان قلت يجوز ان تكون تلك العلة عدم الاولوية الذاتية فلا يتوقف ثبوت الاولوية للطرف الاول على عدم شئ آخر سوى ذات الممكن حتى يلزم خلاف المقدر قلت حيثئذ يكون عدم تلك الاولوية متعسلا لان الاولوية مقتضى ذات الممكن فيكون وقوع الطرف الآخر ممثما فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف فلا بد ان يكون علته امرا غير مستند الى ذات الممكن فيتوقف ثبوت اولوية الطرف الراجع على عدم تلك العلة فلا يكون تلك الاولوية ناشئة عن الذات (قوله اذ مع وجود تلك العلة الخ) وما قيل ان الرجحان الذاتى لاحد الطرفين لا ينافى رجحان الطرف الآخر لعله كما ان التساوى الذاتى لا ينافى الرجحان الناشئ من العلة فمدفع لان اجتماع الرجحانين محال وان كان منشأ احدهما الذات ومنشأ الآخر العلة لا متنازع رجحان كل من الطرفين بالنسبة الى الآخر في زمان واحد كما في كفتى الميزان والقياس على التساوى باطل لانه ليس معناه انه يقتضى تساوى الطرفين والامتنع وقوع احد الطرفين ضرورة ان ما بالذات لا يزول بل معناه انه لا يقتضى رجحان احدهما فلا ينافى الرجحان المارضى قوله فلا يكون تلك الاولوية لذاته) فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لا مناقبة بينهما وبالمجلة كما ان وجوب احد طرفي الممكن لعلته لا ينافى تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافى اولوية الطرف الآخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هى التى ينتهى الى حديثي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا الذى دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به فرض

ان يكون الاحاد باسمها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخلى لا يكون علة لنفسه ولالعلة فسلم قوله فلا يكون الداخلى وحده علة للجملة قلنا منوع فانه يجوز ان يكون الداخلى وحده علة للجملة اذا اراد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهى مالا لا يقتصر في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على العلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لا كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بعمارة علته التى لا يكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل من من حيث يقوم الاحاد به على سواء فليس بعضها اولى بأن فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بأن يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احدهما بذاتها والاخرى بعملها وحيثئذ يدفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد العلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق تحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشئ علة مستقلة تحقق العلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعليه منه لما ذكرنا قيل الاحاد لا يخفى ان يكون لها وجود واحد وان كان وجودات الاجزاء ولا فان كان الاول

فلانسلم انه لا يجوز ان يكون الاحاد
باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء
متقدما على نفسه فلنا لانسلم وانما يلزم
ذلك لو كان الاحاد من حيث هي
موجودة بوجود واحد علة للاحاد
من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه
يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل
واحد من اجزائها موجودة بوجود
خاص يكون علة للاحاد من حيث
هي موجودة بوجود واحد زائد
على وجودات الاجزاء فيكون مجموع
الاحاد من حيث هي موجودات علة
لوجود المجموع من حيث هو
بمجموع وان كان الثاني فلانسلم انه
حيث يكون محتاجة الى علة وانما
يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير
لوجودات الاجزاء وليس كذلك
حيث ان احاد من حيث هي
احاد غير وجود كل واحد ووجودها
غير وجود كل واحد فان وجودها
هي وجودات الاجزاء ولا شك ان
وجودات الاجزاء غير وجود كل
واحد فان وجود كل واحد جزؤ
مقوم لوجودات الاجزاء غير لكل
وهي في وجوداتها مفترقة الى كل
واحد من الاجزاء والمفتقرة الى الغير
يمكن فيكون ثمة علة ولا يجوز ان يكون
علة وجوداتها نفس الاحاد الموجودة
والا لزم تقدم الشيء على نفسه
بالضرورة وهو محال ولا الداخل
فيها لان اى داخل فرض علة اولى
بان يكون علة للاحاد بأسرها فتعين
ان يكون خارجا ويكون واجبا
ويقطع به السلسلة كما ذكرنا قال
الثاني لاشك في وجود موجود
فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا كان له سبب واجب ابتداء
او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان
واجبا لزم وجوده لما في صدر

(لذاته) اى لذات الممكن وحده (بل) تكون الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه
والفروض خلافة) وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم
حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك
الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف
الراجع (فيكي في) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضم الى ذات الممكن (وانه) اى ما ذكر من كون عدم
سبب العدم كافيا في وجود الممكن (يقنى عن وجود المؤثر) في الممكنات الموجودة فيفسد باب
اثبات وجود الصانع (فلنا سبب العدم عدم) لان اعدام العلولات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه)
اى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (وبحصل المطلوب) وهو استناد
لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طريقه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع
(قوله فان قيل اذا جوزتم الخ) حيث قلتم ان تلك الاولوية خلاف المفروض لانها مستحيلة وحاصله
ان المقصود من نفي الاولوية الذاتية اثبات الاحتياج الى المؤثر الموجود وذلك غير لازم بما ذكرتم
فلا يرد ما قيل ان ليس لهذا الاعتراض توجيه على قانون المناظرة لان خلاصته ان التقريب غير تام
لان المقصود نفي الاولوية الذاتية المقضى الى الاحتياج الى المؤثر الموجود لئلا ينسد باب اثبات
الصانع وما قيل ان مثل هذا يجرى على تقدير التساوى ايضا لان مقتضى التساوى الاحتياج الى
مرجح فلا يجوز ان يكون المرجح عدم السبب المذكور فلا يخفى انه خارج عن قانون المناظرة لان
جريانه على تقدير التساوى لا يضر في عدم تماثية تقريب الدليل الذى اوردته المستدل على نفي
الاولوية الذاتية على انه فرق بين صورتي الاولوية والتساوى فان في صورة الاولوية كان الذات
فاعلة للوجود بشرط عدم علة العدم وفي صورة التساوى لا يمكن ان يكون الذات فاعلة فيلزم ان
يكون العدم مؤثرا في الوجود والقول بان الذات لا يمكن ان تكون فاعلة للوجود لما في كون
الوجود عين الواجب قطعي تقدير تمامه يستلزم استدراك في الاولوية لانه اذا لم يمكن ان يكون ذات
الممكن علة لوجوده ثبت احتياجه في وجوده الى المؤثر الموجود فلم من ذلك ان غرض القوم اثبات
الاحتياج الى المؤثر مع قطع النظر عن امتناع كون الشيء علة لوجوده قوله فلنا سبب العدم عدم
الخ) فان قلت سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم
اعنى وجود المانع علة العدم مطلقا فحيث اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط
كان ما يتوقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بأن عدم كفاية العدم
في الوجود قد علم بالبدية السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان
سبب العدم مخصص في العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء اسباب العدم
التي من جعلتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب وهو استناد
الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق
بعينه ولا يتسلسل فتعين الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبتت في مادة انحصار علة
العدم في المانع اذ لو تحقق العلة التامة لم يتحقق العدم قطعا وهذا ضرورى على ان المصنف سيذكر
ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودى البتة وبما ذكرنا اندفع ما قيل من انه الممكن المفروض ليس
معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه (قوله مستندة الى اعدام عللها) اى التامة بمعنى
فواعلها المستجمعة لشرائط التأثير استنادا عقليا بمعنى ان العقل اذا لاحظ صدور شيء من مؤثر تام
حكم ان عدمه يوجب عدم ذلك الشيء سواء كان عدم ذلك المؤثر بعدم نفسه او بعدم شرط من
شرائط تأثيره لاستنادا خارجيا اذ لا تمايز في الاعداد في الخارج حتى يتصور استناد بعضها الى بعض
فيه فاستناد العدم الى العدم فرع استناد الوجود الى الوجود فاذا كانت الاولوية الذاتية للوجود موقوفة على
عدم عدم المؤثر التام الذى هو وجوده بحسب الصدق وان كان مغايرا له في المفهوم ثبت احتياج الممكن
في وجوده الى المؤثر التام هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ليندفع ما قيل لانسلم ان سبب العدم عدم

وجود الممكن الى مؤثر موجود وصكون العالم دالاعلى وجود الصانع (وثالثها) اى ثالث تلك الابحاث (ان الممكن لا يحتاج الى العلة) المؤثرة في وجوده لما مر (وكون الاولوية) الناشئة من تلك العلة اذ لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بالوجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجيح احد المتساويين بالاسباب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة لوقتين كافية لوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى قد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية (غلام يجب) وجود الممكن من علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه السابق) على وجوده لانه وجب الوجود من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود)

فان من جهة علة الوجود انتفاء المانع فوجوده يكون علة العدم وما قبل ان الممكن المفروض ليس معلولا لوجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم سبب العدم فيكون عدمه مستندا الى وجوده (قوله فلنفرض مع تلك الاولوية الخ) فيه بحث لان اللازم مما فرض من جواز صدور المعلول من العلة بطريق الاولوية من غير الوجوب ان يكون العدم ممكنا في ذلك الوقت لافي جميع الاوقات فحينئذ لان لم نلزم التزم بل لا مرجح لجواز ان يتحقق زمان تحقق العلة التامة اولوية لاحد الطرفين غير واصله الى حد الوجوب بها يقع وفي هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة ثم بعد ذلك يمنع عدمه بناء على انه يجوز ان يتحقق بعد الوجود امر به يصير يمنع العدم لجواز تباين علة البقاء مع علة الوجود فلا يلزم ترجيح احد المتساويين بل لا مرجح فالاولى ان يستدل هكذا كما تحقق العلة التامة كان احد الطرفين راجعا وكذا كان احد الطرفين راجعا كان الطرف الآخر مرجوحا وكذا كان الطرف الآخر مرجوحا كان متمنا يتبع كما تحققت العلة التامة كان الطرف الآخر متمنا وهو المطلوب (قوله لزم ترجيح احد المتساويين الخ) اى ماداما كذلك وانه محال بالضرورة لانه يستلزم اجتماع التقيضين وذلك لانه اذا جاز وقوع الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق علته التامة وكان نسبته الى جميع الاوقات على السواء لم يتحقق منها رجحان لاحد الطرفين المتساويين بالنسبة الى الاوقات فوقه في وقت دون آخر رجحان لاحد المتساويين مع بقاء تساويهما فلا يرد ما قبل ان ترجيح احد المتساويين من المختار جائز لان معناه انه يجوز ان يرجح احد المتساويين من غير ان يكون هناك رجحان سابق على هذا الترجيح وامار ترجيح احد المتساويين او المرجوح بلا رجحان سابق على هذا الترجيح فباطل بالضرورة قوله وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة (هذامبني على انهم لم يعدوا الوجود السابق جزءا من العلة التامة بل عدوا اثرها فكذلك الاولوية والا فالاولوية جزء من العلة التامة في التحقيق ومتقدمة عليها فلا تنشأ منها ضرورة بل انما تنشأ من سائر اجزاء العلة التامة في التحقيق ومتقدمة عليها ولا تنشأ منها صورة بل انما تنشأ من سائر اجزاء العلة التامة (قوله كان العدم اولى) لتحقيق علته التامة اعني صدم جزء من اجزاء علة الوجود قوله وهو وجوبه السابق على وجوده) فان قلت كيف يتصور السابق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون ~~ك~~ كالا مكان في التأخر عن مفهوم الوجود لانه تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زمني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو يمنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين ولان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز انصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور صكون العلة التامة بسيطة في شيء من المواد لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل حينئذ وقد جوز الشارح فيما سألني قلت سنذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى (قوله وهو وجوبه السابق)

الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مياين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه **اقول** المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب وبطل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار الامكان * الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او متمنا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم فانه يمكن واجب او متمن على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا اتقى واحد من الثلاثة تسعين احد الآخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان متمنا يكون دائما معدوما ولا يلزم القلب واذا كان دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى ثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته او متمنا الى الواجب لذاته لا استحالة الدور والتس * الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيها على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة ولا يلزم الدور والتس

واخذه منه (يمتنع عدمه) والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده
فانه وجد اولاً فامتنع عدمه ووجب وجوده (وله) اى فلهمكن الوجود (وجوباً) يحيطان بوجوده
(وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه
(فلا ينافيان الامكان الذاتى) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا
عن كونه موجوداً وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة
وجوده والثاني من عدمه **هـ** ورايها ان الامكان لازم للماهية **هـ** الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه
اصلاً (والاجاز خلو الماهية عنه فيقلب الممكن ممتمعا او واجباً) ان كان خلوها عنه بزواله
عنها (او بالعكس) اى يقلب الممتنع او الواجب ممكناً ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد مالم يكن
(وانه) اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين (ينفي الامان عن الضروريات) فيرتفع
الوثوق من **حـ** العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز
انقلاب بعضها الى بعض حيثئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان
المستعدة الى ذات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذات
تلك الذات لانقضاء مقتضياتها من حيث هي (وربما يخرج عليه) اى على لزوم الامكان
لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازماً لها بل حادثاً فنقول ان (حدوث الامكان)

اى سبقاً ذاتياً لازماً ما والامكان حاصلان زمان عدم العلة التامة فيلزم وجود العلة التامة
وعدمها معا ويلزم ان يكون الممكن في زمان عدمه واجباً بالغير وممتنعاً بالغير (قوله وجوبه اللاحق) اى لحوادثها
لتحققه مع الوجود في زمان ثم انه لم يظهر وجه لا باعتبارهم هذا الوجوب وأى فائدة فيه قوله
ان كان خلوها عنه بحدوثه لها) فيه ادنى مساححة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد عدمه والاضح ان يقال
ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها (قوله بزواله عنها) اى بانقضاءه عنها بعدما كان (قوله بحدوثه
لها بعدما لم يكن) الخلو يعتبر فيه الحصول السابق على عدمه او التأخر عنه فالحدوث بعد عدمه سبب
للخلو وان لم يكن عنه فلا تناسخ في العارة (قوله من حكم العقل) اى الحكم الذى يقتضيه بديهى العقل
من مدخلية حس او مادة اعنى البديهي وهو الحكم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وجوب الوجبات
فلا يرد ان امكان الانقلاب نظراً الى ذاته لا ينافي الحكم القطعى بعدمه كما في العلوم العادية كما مر في
تعريف العلم (قوله لان الوجوب الخ) لا ينفى ان كون ارتفاع الوثوق سفسطة بديهي لاحتياج الى
البيان فالتقريب تام وان قوله لان الوجوب دليل مستقل على كون كل واحد من الجهات الثلاث لازمة
للماهية فالظاهر ايراد الواو الا انه قصد الشارح قدس سره بيان لم كونه سفسطة ظاهرة البطلان (قوله
وربما يخرج الخ) هذا الاحتجاج منى على ان علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان والافيكفى ان يقال
لولا يمكن الامكان لازماً للماهية لكان جائز الزوال عنها فحصل الامكان لها اما الامر يقتضيه فيكون ممكناً
ويتسلسل او لا الامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع لجواز ان يكون وجود الممكنات من غير امر يقتضيهما قوله
لولا يمكن لازماً لها بل حادثاً فان قلت عدم اللزوم فديكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه
قلت انما لم يتعرض له المصنف لظهوره بالمقايضة للاشتراك في الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثاً يكون
قديماً ومثبت قدمه امتنع عدمه فتعين عدم اللزوم بان يكون حادثاً فقيه ان تلك المقدمة على تقدير
تمامها انما هي في الموجودات الا ترى ان الاعداد الازلية قد تزول والامكان ليس منها وهما بحث وهوان
كلامه يدل على الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وانت خبير بان الامكان اذا كان صفة
للماهية ولو ازمها محتاج الى الموصوف ويكون له امكان آخر وينقض الدليل وقد سبق ما لتفصيل في
بحث الوجود فليترك (قوله بل حادثاً) لانه اذا لم يكن لازماً للماهية جاز زواله عنها فيكون حادثاً لان
كل ممكن جائز الزوال عن موصوفه فهو حادث بخلاف ما اذا كان لازماً فانه يكون مقتضى الماهية
وواجباً لذاتها فلا يحتاج الى علة غيرها ولا يلزم منه نفي الصانع لان الحوادث لا بد لها من صانع وهو
ليس بحادث فاندفع بهذا التحرير مناقشات احديها ان عدم اللزوم بمعنى جواز الانفكاك لا يقتضى

وقد سبق بطلانها ولا يعارض بان
يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن
واجباً ابتداءً او بواسطة لانه لو كان
سبب الممكن واجباً لزم وجوده
لما مر ان الوجود زائد في الممكن
وفي الواجب واذا كان الوجود
زائداً يكون وصفاً للذات والوصف
محتاج الى الذات والذات غيره فيكون
الوجود محتاجاً الى غيره وكل محتاج
الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب
فسيه اما ملاق وهو الذات اوصفة
من صفاته واما ما بين وهو غير الذات
وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقياً
يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان
الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر
او كونه موجوداً مرتين ان كان غيره
وهو محال بالضرورة وان كان
سببه ما بينا يلزم ان يكون الواجب
ممكناً فلا نقول قد بينا ان ذاته
من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار
وجوده وعدمه فلا يلزم تقدم الوجود
على نفسه ولا كونه موجوداً
مرتين على تقدير ان يكون السبب
ملاقياً والحق ان وجوده عين ذاته
فلم يخرج الى سبب فسقط المعارضة
هـ قال **هـ** الثالث في معرفة ذاته مذهب
الحكماء ان الطاقة البشرية لا تنفي
لمعرفة ذاته لانه غير متصور بالبدهة
ولا قابل للتصديق لانقضاء التركيب فيه
ولذلك لما سئل عنه موسى اجاب بذكر
خواصه وصفاته ففسب الى الجنون
فذكر صفات ابن وقال ان كتم
تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة
وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر
والزعم بان حقيقته تعالى هو الوجود
المجرد عندهم وهو معلوم **هـ** اقول **هـ**
المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى
مذهب الحكماء والغزالي منها

لها واتصافها به (اما) ان يكون (لامر) يقتضى ذلك الاتصاف (وهو) اى الامكان باعتبار وقوعه صفه لها (يمكن) حدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فيسلسل) الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها الامر يقتضيه (فيلزم نفي الصانع) اى لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حيث من غير استناد الى شئ يقتضيها (اوتقول حدوثه) للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بأن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر الى نهاية (والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اى اختصاص حدوث الامكان (بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلا مرجح) والحق ان الدعوى (وهى ان الامكان

وقوعه حتى يكون حادثا وثانيتهما ان وقوع الافلاك يجوز ان يكون بزواله لا بحدوثه الا ان يقال ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يجوز زوال الامكان بعد حصوله الا اذا كان حادثا وما قيل ان الاعداد الارلية قد تزول مدفوع بانه ان اريد بزوالها وجودها في انفسها فظاهرة البطلان اذ المدم يتنع وجوده وان اريد بزوالها زوالها عن محالها فلا محل في الازل ولا زوال وانما هو مجرد اعتبارى عقلى يتزعمه العقل بعد حدوث الحوادث عن عللها وثالثتها انه على تقدير كون الامكان لازما للماهية يكون له امكان آخر لا يحتاجه الى موصوف مع ان كلامه يشعر بأنه على تقدير لزومه لا امكان له ووجه الاندفاع ظاهر بالتأمل فيما حررنا قوله اما ان يكون لامر الخ) وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لالذاته كان ممكنا بالغير لا يمكن بالذات هذا والاولى ان يقول ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاستناد الى الذات حتى يجب ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فيتسلسل واما كونه لامر فلا دخل له في الامكان (فقله لامر يقتضى الخ) ولا يلزم من ذلك ان لا يكون ذلك الاتصاف الممكن ممكنا لذاته على ما فهم لان ما من ان لا يقتضى ذاته الوجود او العدم ولا ينافى ذلك ان يكون حصول هذه الصفه لغيره (قوله باعتبار وقوعه الخ) اى باعتبار وجوده الزاوى يمكن وان كان باعتبار وجوده المحمولي متمنا قوله فيتسلسل الامكانات) فيه انه لم يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فيقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلى وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان ثبت ان حدوث الامكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك واتى ذلك قوله فيلزم نفي الصانع) في الزوم منع ظاهر قد سبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتبارى ولا يلزم من تحققه بلا امر تحقق الامور الوحودة في الخارج والحق انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف (قوله حينئذ) اى على تقدير حدوث الامكان لموصوفها من غير مله والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود الابطى والحدوث باعتبار الوجود المحمولي تحكم قوله ان توقف على حادث آخر تسلسل والاختصاصه الخ) ان قلت فليكن حدوثه لها لتأثير المختار وارادته كما هو الشأن في الحوادث عندنا قلت تأثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وبهذا التقرير يظهر ان لانقض بالحوادث اليومية على اصلها اذ لا مانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمقوض بها ويجيبون بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب الى موجب مؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط المتعاقبة لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم ولقائل ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته ولا تسلسل ولا يثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بجوار التوقف على امر اعتبارى ليقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع التسلسل في الاعتبارى النفس الامر لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف الاعلى اعتبارى نفس امرى (قوله تسلسل) والتسلسل باطل سواء كانت الحوادث مجمعة او اولوية انه يجوز ان يتوقف حدوثه على امر متجدد فيلزم التسلسل في الامور الاعتبارية المتجددة (قوله يكون بلا مرجح) فيه انه يجوز ان يكون الخصم هو الارادة القديمة المتعلقة بحدوثها في وقت مخصوص والجواب بأن تعاقب الارادة فرع الامكان فلا يعلل به مدفوع بأن الثابت ان متعلق الارادة يجب ان يكون ممكنا وانه لا يمكن تعلقه

وضرار من المتقدمين ان الطائفة البشرية لا تفتى بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته اما بالبدئية او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبدئية بالاتفاق واما الثانى فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد دائما يمكن لمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه ولذلك لما سئل الله فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة تعالى حيث قال وما رب العالمين قال السؤل بما اتما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبئنا على ان حقيقة ذاته تعالى لاتعلم الا بذكر مقوماته ولا يقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون انى سألت عن حقيقة فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤل فلم تعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر صفات ايين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسب الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لجنون قد كر موسى عليه السلام صفات ايين و اشار الى ان السؤل عن حقيقة ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا ليس يحسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا قادر عالم ولا شك ان ذاته معايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى

الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها (اظهر من) هذين (الدليلين) لانها قضية بدئية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوى الفطنة وتقدير صحتها لاشبهة في خفاء مقدماتها (وربما يشكك عليه) اى على لزوم الامكان لماهية (بأن حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن في الازل) اثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لا يزال) قد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية البارئ تعالى) للعالم بل للسوادر اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال (وايضا فحدث) للممكن المقدور (مع بقاء الوجود امتناع المقدورية) الان لوجود يمنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصله فلا يكون لازما (والجواب عن الاول ان ازالة الامكان ثابتة وانها غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له وذلك لاننا اذا قلنا امكانه ازل اى ثابت ازالا كان الازل طرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارئ لها ايضا وادنا قلنا ازيلته بمكة كان الازل طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم يمكن ومن العلوم

بالواجب والمنتع واماتوقه على الامكان فكلام ان هذا الاحتجاج منقوض بالحوادث اليومية كما لا يخفى **بقية** ههنا بحث آخر وهو ان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يجوز كون كل امكان حادثا فيجوز ان يكون امكان الممكنات حادثا وامكان الامكان لازما لماهية فلا يثبت المدعى الكلية اعني ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة قوله وربما يشكك عليه الخ (لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعلم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع عدم بالنظر الى العلة لاني في الامكان الذاتي قوله بل نقول وجود الحادث وجه الترتي جريان على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون يقدم العالم قوله ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني (قيل هذا ميل الى مذهب الحكيم من كون الشيء قابلا لوجود في زمان دون زمان حيث تفاوت استعداداته واتكاف لعموم قدرة الله تعالى بجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون والحق ما ذكره الشارح (قوله وجود الشيء في الجملة الخ) اى مطلقا غير مقيد بالاستمرار (قوله هو الذي لا يقبل الخ) وهذا قابل للوجود الغير المستمر اعني فيما لا يزال (قوله امكانه اذا كان مستمرا ازليا الخ) اى اذا كان جميع اجزاء الازل طرفا للامكان قوله ولنا فيه بحث وهو امكانه الخ (قال الاستاذ الحق في الذخر مقدماته مسئلة الى قوله بل جاز اتصافه في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذ كر ما يلزم من هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان لم يناف في احد الان المحققين ادعوا انه لا يقتضى الان يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعده منه ماضيه اليه من قوله لا بد لاقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل فن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اهم من الاتصاف به كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما الخاص قوله وجواز اتصافه في كل منها مع الخ ان الذي فرع عليه ما زعمه من استلزام ازالة الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره الشارح الحق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان يمكن الوجود منهما عند التحقيق هو الآن السبيل والحركة بمعنى التوسط وهما امران غير قاربان لاجزأهما اصلا فامكانهما وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما

عندنا انها امر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة فحقبة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فاهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لانعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت اننا لانعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر باننا لانعلم ان طريق المعرفة منحصرة في البدئية والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتركبتها من الصفات الذميمة والزمهم المتكلمون بأن حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذا الزام ليس بصواب فان حقيقة تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعرض **قال** **الفصل الثاني في التنزيهات وفيه** **مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل** **غيره والا فالواجب لما به يمتاز عنه** **ان كان ذاته لم الزجج بلا مرجح** **وان كان غيره فان كان ملاقيا ماد** **الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مبينا** **كان الواجب محتاجا في هويته الى** **سبب متفصل فكان ممكنا لا يقال** **الصفة المميزة لذاتها اقتضت** **الاختصاص به كاتفصل والعلة** **لانها معلولة الذات فلا يقتضى تعين**

ان الاولى لاتسليم الثانية لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممكنا فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجود وهذا هو المسطور في كتب القوم وانا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا اذ لا يمكن هوي في ذاته ما يمنع قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا قطبل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فارلية الامكان مستلزما لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية بسبب الغير وذلك لان في الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن

الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا بقوله الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلم يلزم عند غير موجودين كما هو مذهب متأخري المحققين بل بالحروف الآتية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها كعرض الآن لزمان والنقطة للحط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا في آن حدودها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير اعني الوجود في الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير يتحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهياتها التقضي بعد الوجود لم يكن لها ذاتها استمرارا قطعيا كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها الامر آخر خارج عن ماهياتها على ان ذلك ان نجعل صورة التقضي سندا للمع ويمكن ان يتخلص من القضي بمنع اكان شيء غير قار وتوضيحه ان الشارح الآن يصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزم لامكان الازلية جوامع التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود القضي موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فلما ظهر ان قول كانه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود في اجزاء الازل معاليل له ايضا امكان مستتر فيها (قوله لم يكن هوي في ذاته ما يمنع الخ) اي يكون الازل طرفا لعدم المنع اي لم تكن ذاته في شيء من اجزاء الازل مانعا عن قول الوجود اذ لو كان في شيء منها مانعا عنه اتقى امكانه في ذلك الجزء لان عدم المنع لازم للامكان وانفاء اللازم يستلزم انتفاء المزموم فلا يكون الامكان مستمرا في جميع اجزاء الازل (قوله فيكون الخ) اي اذا كان الازل طرفا لعدم المنع يكون عدم منعه مستمرا في جميع اجزاء الازل بحيث لا يشذ منها جزء فيكون الازل طرفا لاستمرار عدم منعه (قوله فاذا نظر الخ) يعني استمرار عدم المنع في جميع اجزاء الازل بحيث لا يخرج منها جزء يستلزم عدم المنع من الاتصاف بالوجود في شيء منها على ان يكون في شيء منها طرف الاتصاف بالوجود اذ لو تحقق المنع من الاتصاف بالوجود في الجزء لم يكن عدم المنع عن قبول الوجود مستمرا لان قبول الوجود هو الاتصاف به (قوله بل جاز اتصافه الخ) لان عدم المنع من الاتصاف يستلزم جواز الاتصاف فيجوز الاتصاف بالوجود في كل جزء منها بأن يكون كل جزء منها طرفا للاتصاف (قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا) لان كل جزء منها مع قطع النظر عن جزء آخر يكون طرفا على ما هو معنى الكل الا فرادى فيكون شاملا للاتصاف بطريق البدلية بان يكون كل جزء بدلا عن الآخر في الاتصاف وللاتصاف بطريق المعية بان يكون كل جزء مجتمعا مع جزء آخر في الاتصاف فيكون الاتصاف بالوجود حاصلا في جميعها وهو الاتصاف بالوجود المستمر فجواز جوازه وبما حررنا ظهر الملازمات في جميع الشرطيات واندفع النوع التي اوردها الناظرين فلا حاجة الى الاطبات ولا يرد عليه القضي بالحروف الآتية ولا المنع يجعلها سندا على ما هو لان ازليتها بالنظر الى ماهياتها ممكنة وان كانت ممنوعة بالنظر الى وصف لازم لذاتها اعني كونها آتية فانه لا تنافي بين امكان الشيء بالقياس الى ذاته وامتناعه بالقياس الى امر لازم لذاته فتدبر قوله نعم ربما امتنع الخ) جواب من سؤال مقدر وبه يخرج الجواب عن التشكيك ابتداء (قوله ثم الخ) تقرير لما سبق وحواف عن التشكيك المذكور بطريق آخر يمنع ان ازلية الحوادث غير ممكنة في الازل لان الامتناع بسبب الحدوث امتناع بالغير وهو لا ينافي

العلة كالجنس والمعلول ولو بان ذلك لجاز ان يتنافى لوازم الامثال وقال قدماء المتكلمين ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك وايضا الوجود الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات وبخالفه بوجوب الوجود والقدرة اقامة والعلم التام عند الاكثرين والحالة الخامسة عند ابى هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات هو امر ماض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المروضات وتمثلها وقال الحكماء ذاته نفس ووجوده المشترك لوجودها وتميز من وجودها بتجرده وعدم العوارض لغيره وقد سبق القول فيه اقول لما فرغ من الفصل الاول شرحت في الفصل الثاني في انتزيعات و ذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره * الثاني في نفى الجسمية والجهة عنه * الثالث في نفى الاتصاف الرابع في نفى قيام الحوادث بذاته * الخامس في نفى الاعراض المحسوسة عنه * البحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لانكون مشاركة لغيره في تمام الماهية لانه لو كانت حقيقة مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتها المشتركة بينهما مضافا اليهما فالواجب لما به يمتاز الواجب تعالى من ضيره المماثل له ان كان ذاته مماثلة لزم التزجج بلا مرجع لكون ذاته مماثلة لغيره فاجابها ما ينخص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز ص غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته ماد الكلام الى

ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلامرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التس وان كان ذلك الغير الموجب لماله يتنازع عند مباحثنا كان الواجب محتاجا في هويته وتعيينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميّزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لادانته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التس ولا غيره المبين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والملة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بمحصة النوع من الجنس ون سائر الخصص والملة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعول المعين دون غيره لا تناقول تلك الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعيين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعيين علته فلا يقتضي تعيين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتضي تعيين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعيين علته لم يقتضي تعيين علته وواجب ذلك اي لوجاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فاللزام مثله اما الملازمة فلان الصفة المميّزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميّزة لغيره المساوية له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل ماله يتنازع عن غيره سلبى وهو انه تعالى ليس غيره واجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب

ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا لمحدوده فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحادث لم يكن لهذا المجموع امكان وجودا صلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو متمنع لا يمكن ان قلنا نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لاجزء ونقول انه متمنع في الازل ويمكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حاله وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا يمكن بالغير على قياس الواجب او المتمنع بالغير والسرفيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استسالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد ملة احد طرفيه فوجب به امتناع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضة

الامكان الذاتي (قوله على انه قيد الخ) وكذا التقييد به والا يستحيل وجوده لكونه امرا اعتباريا قوله قلت الامكان الذاتي الخ) قيد الامكان بالذاتي احترازا عن الامكان الاستعدادي لامن الامكان بالغير (قوله قد عرفت حالهما الخ) من امكان ازلية الاول وامتناع الثاني ازلا وانما (قوله مقيدا بقيد خارجي الخ) اعني التقييد بالحادث قوله امكان ذاتي اذ ليس لنا يمكن بالغير) يعني اذا اعتبر ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي لانه لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشئ من الذات ازلى والكلام في امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال ان ليس لنا يمكن بالغير والحاصل ان الكلام في الامكان المتجدد وعدم كونه ناشئا من نفس ذات الحادث ظاهر اثار اليه قبل هذا الكلام ولذا لم يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا الاعتبار اما يمكن او متمنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحد منها ولا امتناع فيه اد امتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد وقد يقال قوله اذ ليس لتعليل لتقييد ماته من الامكان بالذاتي في مقام نفي الامكان مطلعا وفيه تعسف ظاهر لان السياق يقتضي تعليل ما ذكره صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتي وابقاؤه ملة بما لا وجه له (قوله اذ ليس لنا يمكن بالغير الخ) يعني لو كان له امكان ذاتي كان لذلك التقييد الخارج عن ذاته مدخلا في امكانه الذاتي له وبالتالي باطل اذ ليس لنا يمكن يكون لغير مدخل في اتصافه بالامكان كما يكون الوجوب والامتناع بسبب الغير اعني لوجود الملة وعدمها فتدبر فانه قد خفي وجه التعليل على بعض الناظرين وتكلف في فهمه بما فيه مصادرة (قوله ونسبته اليهما على سواء الخ) اي هما مستويان في عدم اقتضاء الذات لانه يقتضي استواءهما فانه حينئذ يمنع اتصافه باحدهما (قوله بواسطة الغير) ما يكون له مدخل في عدم الاقتضاء واما ثبوته له بالقياس الى الغير باس يكون له مدخل في عدم الاقتضاء واما ثبوته له بالقياس الى الغير بان لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فلا استسالة فيه بل واقم فان كل ممكن بالقياس الى ما ليس ملة له كذلك قوله واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضة للممكن بالذات) قد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لوجاز لارتفاع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او متمنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قال الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكان الحاصل من الغير لارتفاع امكانه المستند الى ذاته قيل وليس بشئ لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصل من الغير وهذا الارتفاع لتحقيق ارتفاع المقيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له ملة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا ينبغي (قوله هلستان) اي مستقلتان احدهما الذات فقط لكون الامكان ذاتيا

للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة التفسير ولا توارد علتان على شئ واحد ولا عروضه للواجب او الامتناع والامتيق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال (و) الجواب (من الثاني انه) اي كون المقدور مقدورا (امر اختياري) فلا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصفه بإمكان من حيث وقوعه صفة لغيره فافرض له من الامتناع (غير الامتناع الذي) بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي (مع) انه قد ثبت قياسا (ان الباقي) حال بقاءه (مقدور) ويحتاج الى مؤثر يفسيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور هو المقصد الخامس في ابحاث القديم وهي امران **اي هي راجعة اليهما** (احدهما انه) اي القديم (لا يستند الى القادر المختار) اي لا يكون اثرا صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما استندوه) اي القديم الذي هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذي هو الله تعالى (لاعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لا فاعل بالاختيار ولواعتقدوا **بكونه مختارا** لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (و) المتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات (لم يعموا استناده) اي استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بأن يدوم اثره) اي اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر (ويمنع استناده) اي وامتناع استناده (الى) الفاعل (المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسوق بالقصد الى اليجاد) دون فعل الموجب اذ لا قصد له

وثانيهما الذات مع الغير لفرض مدخليته فيه قوله اي هي راجعة اليهما (وجه التفسير ان كون الابحاث امرين ما لا يوجد ظاهرا (قوله اي راجعة اليهما) يعني ان المذكور في الكتاب احكام اربعة وهي ان القديم لا يستند الى المختار وانه يستند الى الموجب وانه تعالى قديم وان صفاته تعالى قد اختلف فيها فالقول بانها امران باعتبار ان مرجعها امران التلازم بين الاول والثاني وكون الثالث والرابع عبارة عن ان ذاته وصفاته قديمة وليس الباعث عدم صحة حل امران على الابحاث لجواز ارادة ما فوق الواحد منها ولو تجوزا قوله اتفاقا من المتكلمين وغيرهم) قال الاستاذ المحقق في الذخر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بأن القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه لا يقال الاختياري هو الحركات الجزئية وهي حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختياري لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا اجزاء بل هي امر واحد شخصي غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط والمستند الى نفس العاك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي امر وهمي كما سيجي وليس كلالنا فيه (قوله اتفاقا) واما حركة الفلك فباعتبار ذاتها مستندة الى نفسه وباعتبار تجددتها من حيث النسبة الى كل حد من حدود المسافة مستندة الى ارادة جزئية تجدد في النفس بحسب تجدد تصور كالات جزئية حاصلة بسبب الاوضاع الفلكية وتفصيله في شرح الاشارات فا قيل ان الفلاسفة يجعلون القديم اثر المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية متدفع قوله اي وامتناع استناده) ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق اعني جواز استناده بتأويل الفعل بالصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعدول بعده اليه لقصد العامل الصوري كما في قوله **ولولا تحسبون الخ** مجزا كما في قوله **وقالوا ما تشاء قللت الهوى** اي الله و ذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيماله محل من الاحراب كما حققته في حواشي المطول بل مقصوده توضيح المعنى (قوله اي وامتناع الخ) اول الفعل بالصدر اما بقدير ان او بارادة الحدث دون الزمان ليصح حله على المبتدأ لان عطف الجملة على المفرد لا يجوز وان ذهب اليه بعض النحاة فانه خلاف مذهب

(وانه) اى القصد الى الابد (مقارن لعدم) اى لعدم ما قصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الوجود بمنتهى بدية (فزعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبيها على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بأن العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم (طائفة الى كون الفاعل) الموجود للعالم (موجبا ومختارا) حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب وعلى انه مختار لا تتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بأنه يدل على ان المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولاً على كون العالم حادثاً من غير تعرض لفاعله اصلاً فضلاً عن كونه مختاراً ثم بنوا على حدوثه ان موجد يجب ان يكون مختاراً اذ لو كان موجبا لكان العالم قديماً وهو باطل * واعلم ان القائل بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول

الجمهور قوله (وانه) اى القصد الى الابد (مقارن لعدم) ظهر بهذا ان القصد فينا غير الارادة ومتقدم عليه لما سبق ان الارادة منا لاتعلق الا بمقدور مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد متقدم على وجود المقدور قوله فحكموا بأن العالم قديم) لشبهة لاحت لهم لا مجرد ذلك التمييز كما لا يخفى قوله ورد عليه بأنه يدل الخ) هذا الرد لتفسير الدين الطوسي في شرح الاشارات ذكره في اوائل الخط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لا يرد على المصنف قطعاً لانه انما حكم بعود النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل الذى هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختاراً لا في قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح نعم توهم وردوه على الرازى ان وجد في كلامه ان نزاعهم في قدم العالم وحدوثه طائفة الى ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بأن تقول بعض ادلة الاختيار لا تتوقف على حدوث العالم ولا تعرض فيه لذلك كادلة العقلية التي فصلها الامدى في ابتكار الافكار فاذا ثبت الاختيار تلك الادلة امكن ان يفرع عليه حدوث العالم كما لا يمكن العكس ايضا اذا ثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختاراً واذا حل كلام الامام على هذا كان كلاماً لا غبار عليه اللهم الا ان يقال ان الادلة العقلية لاتعدو افادة الظن صريح به الامدى فلا معنى لبناء المطلوب الذى هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تبرع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلى على ان ذلك المطلوب لا يتوقف على حدوث العالم وانت خبير بأن كلام الشارح في آخر المصداق الرابع في الصفات الوجودية من الالهيات يشعر بأنهم يثبتون الاختيار بآثاره بأن ايجاب غير الصفات نقصان فليست امل قوله فانهم استدلوا اولاً الخ) حيث قالوا العالم لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما يتخلو عن الحوادث فهو حادث (قوله من غير تعرض لفاعله) حيث قالوا ان العالم حادث لانه اما اعيان واما اعراض وكل منهما حادث اما الاعيان فلانها لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فالاعيان حادثات واذا كان الاعيان حادثات كان الاعراض ايضا حادثات لقيامها بها (قوله يجب ان يكون مختاراً) لثلاث يكون ايجاده بالقصد الذى هو مسوق بعدم ولا يلزم الخلف اما لان تعلق الارادة حادث اولاً لانه تعلق في الازل بوجوده في وقت مخصوص اولاً لان التعلق يقع على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب (قوله لكان العالم قديماً) لامتناع الخلف فيما يكون مستند الى ذاته ابتداء او بواسطة قديمة مشخصة يكون قديماً بالبدى العالية والافلاك وما يكون مستند اليه بواسطة الحوادث المتعاقبة بلا نهاية اعني الحركات تكون حادثات بالشخص على ما قالوا قوله واعلم ان القائل الخ) ظاهره اعتراض على قول المصنف والمتكلمون لو سلخوا الخ بأنه غير مطابق لواقع قوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بأنه مطابق لم يكن يلزم من هذا السياق ان لا يدفع اعتراض الشارح عن المصنف لاندفاع جواب جوابه كما لا يخفى فالاولى ان يجعل اعتراضاً على اصل الكلام من المتكلمين اعني تميزهم استناد القديم الى الموجب بقوله فان قلت اعتراض آخر

فقول الله تعالى ليس بجمع خلافاً للجسمية ولا في جهة خلافاً للكرامية والمشيئة واعلم ان جميع الجسمية اتفقوا على انه في جهة والكرامية اى اصحاب احد بن الكرام اختلفوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لانه لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لانها لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلمهم نفوا عنه نجسا من الجهات وانبتوا له التعت الذى هو مكان غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيثم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر الجسمية وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بجميعه وذهابه واحتج المص على نفي الجهة ولم يخرج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولا الجهة على نفي الجهة مشقة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فقول لو كان الله تعالى في جهة وحير فاما ان يقسم فيكون جسماً وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مر كذا ومحدثا هذا خلف ولا يقسم فيكون جزءاً لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله في جهة وحير لكان متناهي القدر واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناسي الابداد واما بطلان اللازم فلان قدره بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص ومرجح وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص والرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحير لكان قابلاً للجسمية والاشكال والاكون اى الحركة والسكون والاجتماع والاتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور قال * واحتجوا

بالعقل والنقل اما العقل لغير وجهين
 الاول ان بديهية العقل شاهدة بان كل
 موجودين لابد ان يكون احدهما
 ساريا في الآخر كالجوهر والعرض
 او مبينا عند في الجهة كالسماء والارض
 والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا
 حالا فيه فيكون مبينا عنه في الجهة
 الثاني فيه ان الجسم يقتضي الجهة
 والجهة لكونه قائما بنفسه والله
 سبحانه تعالى يشاركه في ذلك
 فيشاركه في اقتضاها * واما النقل
 فايات تشعر بالجسمية والجهة واجب
 عن الاول بمنع الحصر وشهادة
 البديهية لاختلاف العقلاء وعن الثاني
 بان الجسم يقتضيها بحقيقة الخصوصية
 وعن الايات بانها لا تعارض القواطع
 العقلية التي لا تقبل التأويل فيفوض
 علمها الى الله تعالى كما هو مذهب
 السلف وتاويل كذا في المطولات
 * اقول * المثبتون بانه تعالى
 في جهة وحير احتجوا بالعقل والنقل
 على انه تعالى في جهة وحير احتجوا
 والنقل على انه تعالى في جهة
 بداهة العقل شاهدة بان كل
 موجودين لابد وان يكون احدهما
 ساريا في الآخر بحيث يكون الاشارة
 الى احدهما هي الاشارة الى الآخر
 كالجوهر وعرضه فان العرض
 الحال في الجوهر سار فيه بحيث
 يكون الاشارة الى الجوهر بعينها
 هي الاشارة الى عرضه او يكون
 احدهما مبينا عن الآخر في الجهة
 كالسماء والارض والله تعالى ليس
 محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مبينا
 عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم
 يقتضي الخير والجهة لكونه
 موجودا قائما بنفسه والله سبحانه
 وتعالى يشارك الجسم في كونه

ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يحوز
 استناده الى الموجب الا ان ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا
 الحال من الاشارة زعوا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونها قديمين وابوهاشم من المعتزلة
 زعم ان الاحوال الاربعية وهي العالمية والقادرية والحيية والوجودية معلة بحالة خاصة هي
 اللوهمية وكلها قديمة والاشارة كافة زعوا ان الله تعالى صفات موجوده قائمة بذاته وهي قديمة فهم
 بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعدد او بين ان يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل بتعين الثاني
 فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل النزول فيها قلت
 قديمتن عن ذلك بان القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه مالا اول
 لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم
 عليهم متفرع على وجه الاعتراض الاول حاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا فان قلت قولهم علة
 الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات قلت ادله نفي علية الامكان يفيد العموم فاوجه التخصيص
 (قوله واعلم ان القائل الخ) ايراد على قوله والحاصل جواز استناده الى الموجب اتفاقا بين الفريقين
 وحاصله انه لا يتصور هذا الاتفاق من القائل من المتكلمين بان علة الحاجة الحدوث بل حقه ان يقول
 بعدم استناد القديم الى علة قوله ان القديم لا يستند الى علة الخ قبل وكذا الارل ولهذا قالوا الاعداء
 الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها (قوله لا يستند) اي لا يكون اثرا صادرا عنه على ما فسرنا الشارح
 قدس سره في اول المقصد وهو فرع الحاجة فيصح تعليل نفيه بنى الاحتياج على ما فهم قوله اذ لا
 حاجة له الى مؤثر الخ فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو الجمعية كما صرح
 به في بحث الماهية وهي عين الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق في خاتمة ابحت الممكن ان الحاجة متقدمة
 على الاتحاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو موجوده منها فلا مصادرة هذا فلا ظهر في
 التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لا علة حاجته لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني
 امام استقلاله على وجه الشرطية او الشرطية (قوله فهم) اي الاشارة دائرة بين الامرين (قوله ان
 يجعلوا الخ) ان قالوا بعدم استنادها الى علة (قوله فهذه الاقوال منهم منافية الخ) فقد تحقق منهم القول
 باستناد القديم الى العلة مع منافاته لقولهم بان علة الحاجة الحدوث فكيف قلتم انه لا يتصور منهم
 القول باستناد القديم الى الموجب مع القول بعلية الحدوث قوله ولا مجال لتأويل النزول فيها لانها
 ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والنزول ان يقال لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسليما لا يمكن استناد
 القديم الى العلة (قوله ولا مجال الخ) اذ هذه الاقوال معتقدهم وانها مطابقة للواقع لا على تقدير فرضية
 اعتبار الامكان علة الحاجة (قوله قديمتن عن ذلك الخ) يعني افهم غير قائلين فيما ذكر من الاقوال
 باستناد القديم الى العلة لان الحال لا يوصف بالقدم والصفات لاستنادها الى ذاته تعالى وهي ليست
 مغايرة له لاستنادها الى علة لان العلة يجب ان يكون مغايرة لمعلولها فهذه الاقوال منهم لا ينافي
 ما قلنا من انه لا يتصور منهم القول بان القديم لا يستند الى الموجب واما ان هذه الاقوال منافية لما قلنا
 من ان علة الحاجة هو الحدوث فبحث آخر وجوابه ان ذلك القول منهم اتمامه في الموجودات
 المغايرة لذاته تعالى قوله بان القديم مالا اول لوجوده (التصنيف بالقدم والحدوث حقيقة هو
 الوجود واما الوجود فباختباره وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير المسوق بالوجود قديم
 والسبوق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى مالا اول لوجوده فلم
 يتجه الاشكال المذكور بقى فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف
 جوزوا استناده الى الغير مع انه لا علة حاجة فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هي
 الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا قوله الا ان يغير تفسيره) فيثبت بوصف الحال بالعدم لكن لا يرد
 الاشكال حينئذ ايضا لما اشترنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد
 لا علة الاحتياج مطلقا قوله ولا تعليل القديم بغيره) فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة

بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف (و لقد عثر في كلام القوم على منع الامرين) يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوز الآمدى وقال سبق الایجاد قصدا) على وجود العلول (كسبق الایجاد ایجابا فكما ان ذلك) اى سبق الایجاد ایجابى (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا) بأن يكون الایجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) اى بين الایجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم) حيثن جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب

لا الى الغير والقول بأنه لا يتصور التأخير الا بين المتأخرين بالمعنى المراد من الغيرية ههنا لا يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم الخ (قوله امور لفظية لا معنوية) لان هذه الاقوال صريحة في استناد الامور الاربعة الى العلة سواء اطلقوا عليها القديم اولا وفي استناد الصفات القديمة الى العلة سواء قالوا انها غيرها اولا واقول الكلام في استناد القديم الى الموجب بمعنى كونه اثرا صادرا عنه مستفيدا لوجود منه والاحوال ليس لها وجود اصالة حتى يستند باعتبارها الى العلة الموجدة بل هى موجودة يتبع صاحبها والتعليل ههنا باعتبار انفسها فان العالمية نسبة بين العالم والمعلوم لا وجود لها يتصف بها العالم بسبب اتصافه بالمعنى فلا استناد لها في وجودها الى العلة المؤثرة فيه وصفاته تعالى لما كانت مقتضيات ذاته كالوجود كانت في مرتبة الوجود في اقتضاء الذات ايهاا وكونها لازمة فلا يتصور كونها آثارا صادرة عنه لان مرتبة الایجاد بعدم مرتبة الوجود فلا يكون مستندة الى علة موجودة نعم يكون من مقتضيات ذاته كالوجود وهذا معنى قولهم انها ليست غير الذات اى امورا يمكن انشكاكها عنه في الوجود بأن يكون وجودها بعد مرتبة وجوده تعالى فيكون آثارا مستندة اليه تعالى بل حالها حال الوجود في كونها مقتضى الذات قوله يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار في المباحث الشرقية في الفصل التاسع والاربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نفل مثله عن بطليموس قوله فيجوز الآمدى قال في شرح المقاصد ومائس في المواقف عن الآمدى لا يوجد في كتاب ابتكار الافكار الاما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد وانخاتم وهو لا يشعر بانقائه على كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد وانخاتم واقتصر في الجواب على منع السند قائلا لانتم استناد حركة انخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لوجه لجل ما ذكره الآمدى اعتراضا الا اذا كان المراد تجوز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار بأباه سياق الكلام على انها مبرهن عليها فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند حيثن والحق ما ذكره المصنف وفي الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المصنف جوز الآمدى واما التمثيل بحركة اليد وانخاتم ففي مجرد ان تقدم العلة بالذات لا في الایجاب قوله وقال سبق الایجاد قصدا الخ هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية الایجاد القصدى بوجود المقصود زمانا وهذا مما يناقض فيه والكلام في جواز معية قصد الایجاد للوجود والفرق ظاهر فلا بد ان يأول بما ذكرناه وان كان يأول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة (قوله وقال سبق الخ) هذا الكلام تصوير منه لجواز كون القديم اثرا المختار بعدم الفرق بين الایجادين مع قطع النظر عما تقدم من ان القصد مقارن لعدم والا لما ورد عليه ما ذكره الشارح قدس سره بقوله ويدحض ما قد قيل الخ فان حاصله هو ما ينقد من ان القصد لابد ان يكون مقارنا لعدم الاثر (قوله فيما يعود الى السبق) بأن يكون في الایجاد ایجابى ما يقتضى السبق على الوجود بالذات وفي الآخر ما يقتضى السبق بالزمان ويكون استلزامه للوجود بمعنى حصوله بعده بلا فصل (قوله واقتضاء العدم) اى لا فرق بين الایجادين في اقتضاء العدم بأن يكون الایجاد

موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما العقل فايات تشعر بالجمعية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت يدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الايات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فاننا لانسلم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مبايناه في الجهة لجواز ان يكون مبايناه في الذات والحقيقة لا في الجهة وينع شهادة البدئية لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان يديه العقل شاهدة بأن كل موجودين لابد وان يكون احدهما ساريا في الآخر او مبايناه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني بأن الجسم يقتضى الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والله سبحانه لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الايات المذكورة القابلة للتأويل لظهورها بأنها لا تعارض التواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها وحيثن اما ان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان تأول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف قوله والراسخون في العلم صلى الله والتأويلات المذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء قال الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما بعد اثنين لا واحد والا

لذاته تعالى مع كونه مختاراً فيكونان معاني الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فقدم شرطية الفعل واقع دائماً ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً ويدفعه ما قد قيل من اننا نعلم بالضرورة ان المقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون المقصد مقارناً لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً وقديقال تقدم المقصد على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيموز مقارنتهما للوجود زماناً لان المحال هو المقصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالمقصد اذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدم عليه زماناً كقصدها الى افعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم (فمنعه الامام الرازي لان تأثيره فيه) اي تأثير الموجب في القديم (اما في حال بقاءه) اي بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما في حال عدمه اوحده) وعلى التقديرين يكون حادثاً (وقد فرضناه قديماً هذا خلف) فان قلت قديماً يحتاج ذلك

القصدي يقتضي عدم الاثر سابقاً عليه دون اليجابي قوله من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار قال الاستاذ الحقيق في الذخر هذا المنقول عنهم كلام لا لتحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بقاء وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ (قوله وان شاء ترك) لا يخفى ان الترك بمعنى عدم الفعل لا يتعلق به المشية بل هو معلل بعدم المشية على ما ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وبمعنى الكف من الفعل يتعلق به المشية لكونه فعلاً لكن مشيئة الفعل لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازم للمشية كان الفعل لازماً لذاته فيكون موجبا في افعاله لا يختار بمعنى انه يصح منه الفعل والترك سواء فسر المشيئة بالعناية الازلية كما هو مذهب الحكماء على ما سيجي او بالمقصد على ما قاله المتكلم يؤيد ما قلنا ما نقل في المباحث المشرقية من بطليموس من ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق (قوله ويدفعه الخ) اي لا نسلم انه لا فرق بين اليجادين فيما يعود الى اقتضاء المعدم فان اليجاد القصدي لكونه مسوقاً بالمقصد يقتضي عدم الاثر في زمان المقصد لا امتناع المقصد الى ايجاد الموجود بخلاف اليجاد اليجابي فانه لا يقتضي عدمه قوله وقديقال الخ (دفعه ما قد قيل) (قوله وقديقال الخ) اي في جواب ما قد قيل قوله اذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه (كافي قصد البارى تعالى فان قصده المتعلق باليجاد الذي هو علة مستلزما للوجود كاف في ذلك اليجاد ومستلزم له فكان المقصد مع وجود المقصود ولا يتوهم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم قدم كل ما يتعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديماً لكن يتعلق قصده قديماً يكون حادثاً وان اريد بالمقصد يتعلق الارادة فكما جوزه هذا القائل كون المقصود قديماً فلا ارباب في جواز حدوثه ايضا لجواز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود الاثر في وقته ولا يجب وجود الاثر في وقته ولا يجب وجود المقصود الاعلى هذا الوجه الذي يتعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر (قوله كقصدها) فانه يتوقف وجود الاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والالات (قوله فمنعه الامام الرازي) فالقديم عنده لا يكون الا واجبا بالذات وهو موافق لما وقع في كلام بعض العلماء من ان القديم والواجب مترادفان اي متساويان ولا يقال صفاته تعالى قديمة بل ذاته مع صفاته قديمة (قوله قديماً يحتاج ذلك القديم الخ) لا يخفى ان هذا الاعتراض نقض لاستدلال الامام بأنه مصادم لبديهة لاكتضاءه في الاحتياج في البقاء المعلوم بالبديهة فالصواب ان يقرأ قديماً يحتاج للفعول اي لتحقيق

ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعيينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعيينين واما انعدامهما وحديث ثالث والاول محال والثاني يلزم منه نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحدد الوجودان والتعيين والايلازم ان يكون الوجود والتعيين موجودين وهو محال * واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بوجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن التصاري وجع من المتصوفة فانه حكى عن التصاري انهم قالوا اتحدت الاقسام الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل البارى فى عيسى عليه السلام وحكى من جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انفتحت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه الرتبة هى الفناء فى التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل فى العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ماذكرناه قدبان فسادا وان ارادوا به غيره فلا بد من تصويره اول لينا فى التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور ماهو المراد * قال *

الرابع فى نفي قيام الحوادث بذاته * اعلم ان صفات البارى تقسم الى اضافات لوجودها فى الايمان كتملك العلم والقدر والارادة وهى متغيرة ومتبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدر والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا للكرامية

القديم بالضرورة الى الموجب (فى البقاء) فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره (كالمعلول) الباقى فانه محتاج فى بقاءه (الى علته) كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد (والشرط) الباقى فانه ايضا محتاج فى بقاءه (الى الشرط) كاعلم المحتاج فى بقاءه الى الحياة (والعالية) المحتاجة فى بقائها (الى العلم) واذ قد براد بقاء الشيء على وجوده (وهو) اى بقاء الشيء على وجوده (نفس وجوده فى الزمان الثانى والا) اى وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فنقل الكلام الى بقاءه (وتسلسل و) قد براد بقاء الشيء (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى ادلو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعنى فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقاءه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذ ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايحاد الوجود على وجه محال لم يكن استناد القديم الى الباقى دائما فى بقاءه ودوامه الى موجب مستلزما لايحاد الوجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) اى ما ذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب (معارض بوجوده) * الاول العدم بنا فى الوجود والفاعل اى عدم الاثر بنا فى وجوده وهذا طاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزمة لذلك الوجود ومنافى للازم مناف للمزوم واذ كان كذلك (فلا يكون السابق منه) اى من عدم الاثر (شرط لهما)

الاحتياج بالضرورة كما فى الامثلة المذكورة وبؤيده لفظه قد وان يترك قوله وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره وان يترك قوله واذ ثبت الاحتياج الخ لانه ليس بصدق اثبات استناد القديم الى الموجب بل بصدق نقض دليل الامام باستلزامه المحال (قوله وذلك لان الاحتياج الخ) كون احتياج القديم فى البقاء معلوما بالضرورة بنا فى الاستدلال عليه الان يقال انه تنبيه عليه واستدلال على الحكم بكونه بدنيا قولهم والعالية المحتاجة فى بقائها الى العلم (نقل عنه رحمه الله) ان الاولى ايرادها من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم وانما قال الاولى لانه يمكن حل المعلول السابق على الوجود قوله واذ قد براد (الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكأنه قيل اذ المعلول الحادث الباقى محتاج الى علته واذ قد براد الخ) قوله واذ قد براد (من الارادة والمقصود منه ان الاحتياج فى البقاء معلوم بالضرورة من الموجب كالامثلة السالفة ومن المختار كما فى هذه الصورة وهو عطف على قوله كالمعلول بحسب المعنى كما قيل اذ قد محتاج للمعلول الباقى الى علته الموجبة واذ قد براد الخ قوله وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى) قبل يتم المقصود بان يقال براد بقاء الشيء على وجوده وعلى عدمه فيحقق تأثير المؤثر فى الباقى ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود فى الزمان الثانى ولان تقول قوله وهو نفس وجوده لتقريب لان الكلام فى جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يدفع الاستدراك فى جانب العدم الان يحمل على الاستطراد (قوله وهو اى بقاء الشيء الخ) انما احتياج الى هذه المقدمة لثلايرد ان البقاء فى هذه الامثلة زائد على الوجود لانتفاءه فى زمان ابتداء الوجود ولا يلزم من اجتنابها فى البقاء تحصيل الحاصل بخلاف القديم فانه ليس له الاحال البقاء فى استناده الى الفاعل تحصيل الحاصل قوله فلا بد ان يكون موجودا) فيه منع لجواز ان يكون امرا اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد تكون مرادة ككون زيد عند محبوبه (قوله فلا بد ان يكون الخ) اى على ما قلتم من انه امر زائد حادث بتأثير المؤثر فى الزمان الثانى فلا يرد ما قبل من انه لا يلزم من كونه زائدا كونه موجودا لجواز ان يكون امرا اعتباريا مقبدا (قوله قد براد الخ) عطف على قد براد بقاء الشيء لبيان فائدة لفظه قد براد ان فيه تقوية للمقصود ايضا وانما ترك المصنف لان المقصود اثبات الاحتياج فى البقاء باعتبار الوجود (قوله واذ كان كذلك) اى اذا كان العدم فى نفسه منافيا لوجود قوله ضرورة ان شرط الشيء لا يتنافى لان الشرط يجب اجتماعه مع الشرط ومنافى للشيء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط ههنا اهم من المعد يدل عليه ما نقل

اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلاله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثاني هو) اي الاثر (حال البقاء يمكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما (والموجود الى العلة هو الامكان) فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الاحال البقاء اعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر الى المؤثر (الثالث ابطنا كون الحدوث شرطا للحاجة) اي ابطنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزأ او شرطا فيجوز حيثما احتجج القديم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية) فياثر من الآثار (قدم اثره) المستند الى تلك المؤثرية الازلية لاستناع تخلف العلول من علته اثنائة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل (توقف) تأثيره في أي اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر في مؤثره فتقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني ما قلنا فيمن الاول فقد استند القديم الى المؤثر (الخامس الامكان محجوج في العدم) كما هو محجوج في الوجود (لماسر وانه) اي العدم كعدم الحوادث (لا اول له) بل هو مستمر اذ لا قد جاء استناد المستمر في استمراره الازلي الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلا (معلقة بذاتها) من حيث هي (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة اذ لا كان زوجيتها اذلية

عن الشارح حيث قال في قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه وان جاز اتصافه بما ينافي الشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة بتقيض الشروط بل لان صريح العقل شاهد بذلك كإني عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معدا لشرطا حتى يلزم وجوب الاجتماع (قوله ضرورة ان الخ) اي هذه المقدمة ضرورية فانه اذا كان الشيء في نفسه منافيا لآخر كيف يمكن ان يكون موقوفا عليه لوجوده نعم يجوز ان يكون موصوفا بتقيضه فيكون موقوفا عليه من حيث العدم بعد الوجود وهذا معنى ما نقل عن الشارح قدس سره وان جاز اتصافه بما ينافي الشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة بتقيض الشروط قوله وادا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز الخ) قيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية العدم لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق الجواز بالنسبة الى امر آخر فان الشيء انحاء شتى يجوز امر بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه تأمل (قوله غير مسبوق بالعدم) فلا يكون القدم مانعا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وهذا معنى جواز استناد القديم الى العلة قوله والموجود الى العلة هو الامكان) قيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا (قوله والموجود الى العلة هو الامكان) كما اعترف به المستدل ايضا اعني الامام (قوله يجوز استناده الخ) لوجود العلة الموهوبة فيه (قوله اي ابطنا الخ) اي المراد بالشرط ما يتوقف عليه مطلقا ليم التقريب (قوله ولا لكان الحدوث الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحدوث لازما للتأثير غير معتبر في الحاجة وهذا هو جواب المصنف وسيمى تحقيقه (قوله والثاني باطل) لان التسلسل مطلقا ما لم عند المستدل سواء كانت الآحاد مجتمعة او متعاقبة وفيه يجوز ان يكون الامور المتحددة اعتبارية واما ما قيل ان التسلسل في الامور المتعاقبة يستلزم قدم الامر المشترك المستند الى العلة وهو المطلوب فقه انه انما يتم اذا كان تلك الامور المتعاقبة متفقة المساهية وهو غير لازم (قوله فقد استند القديم الى المؤثر) لم يفيد المؤثر بالوجوب اشارة الى ان مقصود المستدل في استناده الى المؤثر مطلقا كما يستفاد من دليله والتقييد بالوجوب لانه محل النزاع اذ عدم استناده الى المختار متفق عليه (قوله وهذا معنى استناد القديم الخ) اذ المانع منه استمراره كما ساق اليه الدليل واما خصوصية الوجود فلا تدخله في عدم الاستناد قوله فلو فرض ان الاربعة ثابتة اذ لا) قبل ان الاربعة لا تكون الاحادثة وفرض ثبوتها اذ لا فرض محال لا يجدي وذلك لان اذلية العدد انما هي باذلية المعدودات

لنا وجوه * الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو محال * الثاني ان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال * الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به اذ لا ذل لو قيل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القول من لوازم ذاته او منتهاها الى قابلية لازمة دفعا لتسلسل فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على التسبب اليه فيصح وجود الحادث اذ لا وهو محال فثبت بهذا ان كل اذلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس التقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون اذليا * الرابع المتقضى للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان كان وصفا آخر محدثا لزم التمس وان كان شيئا غير ذلك كان الواجب معتبرا في صفته الى متصل والكل محال و لقاتل ان يقول انه تعالى لا ينفك عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضى ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى او مخصصة لوقت وحال لتعلق الارادة بها وخلف لما زال ويكون الكمالات مطردا وامكان الاتصاف بها لما توقف امكانها لم يكن فل امكانها واحتجوا بان تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا وبأن الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لطلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح ان يكون جزأ من المتقضى والحوادث تشتركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافة والتعلق في الصفة والصحيح لقيام تلك الصفات حقايقها

ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استنادها الى اوله الى غيره (قلنا) جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقاءه الى المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به في جوازه وذلك (لان المؤثر) في الباقي (حال البقاء اما اثره) يه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعاً والمقدر خلافه (او هو) اي تأثيره في الباقي (تحصيل الحاصل) فيكون ايضا باطلا بالضرورة (كما مر) هكذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فذكورة في المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلاً للحاصل ولا تأثيراً في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء (فالتمع) لازم لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (العلول) المستند اليها في البقاء (و) حكاية (الشرط) مع الشروط الذي يستند اليه في بقاءه (فرع ثبوتها) نحن (لانقول به) اي ثبوتها

الازلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولا يمكن ان استناد القديم الممكن الى العلة اول المسئلة وفيه بعد اغماضا عن تعدد الصفات الازلية ان اربع عدمات مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد وبكر وبشر وعمر وازلية وان لم تكن قديمة والتمايز ثابتة باعتبار الاضافة وذلك يكفي في اذلية الاربعة (قوله فلوفرش الخ) اعتبار الفرض لان المقصود يتمه ولا حاجة الى اعتبار الوجود والا فلا ريب ثابتة لان الاعداد الازلية متصفة بها فلا يرد ان الاربعة لا تكون الاحاد ففرض ثبوتها فرض محال (قوله مالا اوله) اعني الزوجية وان كان اعتباريا بناء على ان العدد من الامور الاعتبارية قوله هكذا اجاب الامام الرازي قال رجا الله السؤال السابق والمعارضات والجواب كلها ذكرها الامام الرازي قوله وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما الخ) قال الاستاذ الحق هذا الجواب لا يشفي عيلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفاه كما يفيد دوامه اولاً فان كان فليبين انه في أية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاه البتة يقتضي حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلاً للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثراً لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واما ما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ومحصله كيف وانه قول بأن الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام انه قائل بأن علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفت القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة فلم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فيلزم تأثير المؤثر في القديم لكن هذا الالتزام لا يفيد الحكماء لانه يصدد المازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين فلا سيل لهم الا ابرادها واتمامها بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا يفهم الكلام الاقناعي والاراضي ويمكن ان يحاب باختيار الشق الاول وانه يعطى اصل الوجود بهذا الاعطاء واقتضاء هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع فتأمل (قوله وهو ان التأثير الخ) يعني ان اثره البقاء في تمام مدته وتحصيل الحاصل انما يتوهم من اعتبار التأثير في وقت معين فانه لكونه قديما يتقدم البقاء على ذلك الوقت المعين (قوله قد يحتاج الخ) يعني في دليل قوله قد يحتاج نظرا الى تحرير الشارح قدس سره وهو قوله لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لان منع المقدمة المدللة لا يصح بالاعتبار منع مقدمة من دليله واما على ما قررنا فلا حاجة الى هذه العناية (قوله لان دعوى الضرورة الخ) محل الخلاف وان كان احتياج القديم في البقاء لا الاحتياج في البقاء الا ان المستدل انما يقول بعدم احتياجه لاجل بقاءه كما يفصح عنه دليله فكان الاحتياج مطلقاً في البقاء محل الخلاف (قوله وحكاية العلة مع العلول الخ) اشار الى ان منع تلك المقدمة راجع الى منع دليلها اعني قوله كاملة والمعلول الخ

(ادعالية)

المخصوصة اوله القدم شرط او الحدوث مانع من اقول في المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة قسماً اما ان تكون متغيرة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون متغيرة في الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم يتسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متغيرة في الموصوف بها بلحقها اضافة الى امر كل من تحرك الاجسام بحال ما لو ما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك بجارة وفرنس وشجره خو لا ثانياً فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن بجارة اصلاً في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابداً ما ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما فائدة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء انما يتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كل ذي اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلّي لو ما ثانياً غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلّي الاول والكلّي الاول الذي يتعلق به القدرة لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات فقد تتغير وتتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متغيرة في العالم الموصوف بها بلحقها اضافة الى المعلوم بتغير المعلوم فان العلم بان زيد ليس بوجوده فيحدث زيد بصير العلم بان زيد موجود فتغير الاضافة والعلم المضاف معاً فان العلم بشي ما يخص الانسان به حتى ان العلم

الاعلية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة من المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختاراً لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه يرجع الى مذهبه ولم يثبت الى فرض الايجاب (والعالية) عندنا (نفس العلم) لاعتقاده مع قدمهما كما دحضتوه ثم يجه هذا على القائل بالخال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لا تدخل لها في وجود افعالنا (فلذلك جاز تعلقها بالوجود) الباقى حال بقاءه ادلا تأثيرنا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التأثير اذ ايا كان او ايجابا فانه يستلزم ايجاد الموجود (وامان المعارضات) الدالة على

(قوله بين الاشياء) اى الموجودات الممكنة فالاستشهاد بحركة البدو حركة الخاتم والعلم والحياة غير صحيح ادليس بينهما الا مجرد الدوران وهو لا يفيد العلية (قوله بلا لزوم) اى بلا لزوم وجودها فى الآن الثانى من تعلق الارادة بوجودها فى الآن الاول مستند الى تعلق آخر للارادة فيه وهكذا فى الآن الثالث والرابع فالعلة وان كانت بالنسبة الى الفاعل المختار لكن لا احتياج للعلول فى بقاءه اليه فى تجدد وحوادثه على التعاقب وبهذا اندفع ما قيل اللازم مما ذكرناه لاعلية بين الحوادث واماعلية الواجب للحادث فلا يمكن انكاره فله ان يقول مرادنا من العلية ما يكون بينه تعالى وبين معلولاته نعم يلغو حينئذ ذكر الشرطية قوله على تقدير كونه تعالى مختاراً) واماعلى تقدير كونه تعالى موجبا فلا بد ان يصار الى الشرطية بين الاشياء والالزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب بلا شرط حادث وامالمصير الى العلية بينها فكأنه بناء على ان الموجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما فيه (قوله على تقدير كونه تعالى مختاراً) فانه حينئذ استناد جميع الموجودات اليه ابتداء من غير توقف على شئ قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا الخ) فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لا يقدح فيما ذكرنا ذلك لان خلاصة كلام المعترض على دليل الامام الرازى ان ترى احتياج بعض الاشياء الى بعض فى البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان يحتاج العلول القديم اليه فى البقاء وحاصل جواب الامام ان الاتقوى بالعلية والشرطية بين الاشياء فى نفس الامر حتى يقال تحقق الاحتياج فى البقاء بالفعل بينها وجواز مثله على تقدير الايجاب ولا يفتق ان هذا الكلام منتظم وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح كلام الامام على التزل وتسلم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان المقصود ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا فحينئذ يكون الانسب سوف الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشياء واماننى نفس الايجاب وما يتفرع عليه فهو بحث آخر ليس كلامه الآن فيه فعلى هذا صح القول بأن فى الجواب عدم الالتفات الى ما فرض اولاعنى الايجاب وبهذا يندفع ما يقال من انا لانسلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان دلائل الامام على تقدير صحته استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمصنف بصدده تمشية ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب فى عنوان الكلام اشارة الى قول الحكميم لان المدعى مقصود على عدم الاستناد الى الموجب (قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا) وضع المظهر موضع الضمير اشارة الى ان المراد مطلق المؤثر لا الواجب تعالى وذلك لان النزاع فى انه يجوز استناد القديم الى الموجب القديم ادلا فرق بين كون المؤثر موجبا وان التأثير لانا فى الايجاب واذا فرض كون المؤثر موجبا فلا يمكن القول بانه لاعلية ولا شرطية عندنا بين الاشياء لكونه مصادما للضرورة فان النار موجب الحرارة مشروط احراقها بيبس الملاقي وهما محتاجان اليها فى قائتها وبما حررنا اندفع ما قيل ان الكلام كان فى ان القديم يجوز ان يكون اثر اللوجب القديم وامان هذا الموجب القديم هو الله تعالى فليس بلازم فى هذا الجواب عند عدم الالتفات الى فرض الايجاب فان منشاء ارادة الواجب من المؤثر فى قوله كون المؤثر (قوله الى مذهبه) من كون المؤثر مختصا فى المختار وان التأثير مختص به يرشد الى الرجوع قوله والعالية عندنا نفس العلم وارادتنا غير مؤثرة (قوله والعالية عندنا نفس العلم) اى نفس قيام العلم وليس له حال معللة بقيام العلم كما زعمه مثبتوا الاحوال فلا يرد ما توهم ان كون العالية التى هى اضافة بين العالم والمعلوم نفس العلم باطل مصادم للضرورة قوله وارادتنا غير مؤثرة) ولو سلم تأثيرها فهو فى الباقي الذى له اول ويتصور فيه تأثير كما سيجى فى الجواب عن الثالثة

المضاف الى معنى كل ما لم يكتب ذلك بأن يكون علمنا جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علمنا مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة مستأنفة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة محضة وصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحقها ليس مثل القدرة التى هى هيئة واحدة لها اضافات شتى وامان لا تكون متفرقة فى الموصوف بل مقتضية لاضافته الى غيره مثل كون الشئ بيضا وشماليا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متفرقة فى الموصوف يتبعها اضافة لازمة اولا حقيقة فالوصوف بهما ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما فى المتن فنقول صفات البارى تعالى وتقدس تقسم الى اضافات لا وجود لها فى الالهيان كاتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها فى الالهيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا للكرامة فانهم جوزوا تغير صفاته بل لا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان مقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجه فانه يمنع ان يكون الموجب لشيء باقيا والشيء متغيرا والثانى ان كل ما يتصف به البارى تعالى فهو صفة كمال لا متنازع انصافه تعالى بصفة القص باتفاق العقلاء فلو خلا من صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح انصافه تعالى بمحدث لصح انصافه تعالى به اذ لا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او تمهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه

جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فن الاول ان الشرط) في استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق) وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الله عن بل يحامهما ولاقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا (ومن الثاني ان الكلام في الباقي الذي لا اول له) وهو القديم (وماد كرم فيه) اي في الباقي الذي لا اول له (مصادرة وفي غيره لا يفيد) يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء يمكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الامتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول وهو في حال بقاءه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه اللازمة متنوعة فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (ومن الثالث ان العقل) يديهته (يحكم بأن القديم) الذي هو مستمر الوجود في الازل (لا يحتاج) الى مؤثر يفيد الوجود لاسهالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا (ولا يجب) منه (كون الحدوث شرطا) للعاجزة ومعتبرا فيها وحده اومع غيره على انا

هذا وانما يحتمل الارادة في السؤال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا الجواب لا يتبعه حيث ان السؤال المذكور من طرف الفلاسفة وهم لا يقولون بآرادته تعالى وقد تحققت ان الكلام الاثرى لا يفيدهم (قوله متوقف على العدم) لتوقف النسبة على الطرفين في الخارج والذهن ويلزم من ذلك توقفها على الوجود ايضا فيلزم اشراط الشيء بنفسه ايضا لكن لاقائل ان يقول المراد من مسبوقته بالعدم عدم سابقة الوجود عليه لان العدم لا يتصف بالسابقة في الخارج بل هو اعتباري ينزعه العقل من عدم سابقة الوجود في الخارج فلا يكون موقوفا على العدم وما قيل انه فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد بالعدم فهم لان القصد مقارن لعدم الاثر لا مشروط به كما صرح به المصنف سابقا قوله ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذلك ايضا) وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد بالعدم والمرفق ان العدم شرط لتعلق الاختيار وقد يجامع اياه في العباد وفي المولى انما لا يجامع تمام فاعليته لا لاختياره وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب ان العدم السابق لا ينافي وجود الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافي فيهما لعدم المقارن ومنافاة المقارن لا يمنع اشراط السابق وان اريد ان العدم من حيث هو عدم منافي معناه وهو ظاهر (قوله استناد القديم الى المؤثر) اشار اقامد المؤثر مقام الموجب الى ان المقصود عدم الاستناد الى مطلق المؤثر بقيد الموجب لكونه محل النزاع وقد مر ذلك قوله قد يتصور فيه التأثير ابتداء) ان اراد بالتأثير الاتدائي التأثير في اصل الوجود فقد عرفت انه يمكن في القديم وان ذلك التأثير جائز في حال الوجود بهذا الوجود وان اراد به التأثير في اول زمان الوجود كما هو الظاهر قد لا يسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التأثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتقا بتحصيل وصف البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصل في الزمان السابق سواء كان الباقي قديما او ناديا لم يكن تحقق اول زمان الوجود وانتفاؤه دخل في الاستناد الى الفاعل (قوله قد يتصور فيه التأثير ابتداء) بناء على عدم لزوم تحصيل الحاصل الحال (قوله فيتصور دوامه) اي التأثير (قوله لا يتصور فيه ابتداء تأثير) على الاضافة لما مر من ان كل آن يفرض فيه التأثير كان البقاء مقدما عليه فيلزم تحصيل الحاصل الحال (قوله فكيف يتصور دوامه) فان الدوام فرع الوجود وقد عرفت ان التأثير في تمام مدة البقاء فيكون البقاء حاصل بهذا التأثير وتوهم لزوم تحصيل الحال انما نشأ من فرض التأثير في وقت معين من اوقات البقاء قوله ومن الثالث ان ابتداء العقل الخ) يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف (قوله) الى مؤثر يفيد الوجود) اما ككاشفة او مخصصة وقادته دفع النقض بصفاته تعالى لانها ليست محتاجة الى مفيد الوجود والاقدم الذات عليها بالوجود بل الى ماهيته تعالى لاقتضاءها اياها وقد مر ذلك (قوله كون الحدوث شرطا للمحاجة) لجواز ان يكون

(قد نلتزم)

للممكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتها الى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فيكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية اخرى لازمه فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور او التمس وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتها الى قابلية لازمة فلا يفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة اذ لا صحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المتبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة الموقوف متوقفة على صحة وجود فان صحة الموقوف عليه فصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولوية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازل لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس التقيض الى ان كل ماهو متصف بالحوادث لا يكون زليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازل فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا يتم بدون العرض لعكس التقيض فانه اذا ثبت ان الازل لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحادث لان الله تعالى ازل وكل ازل لا يتصف بالله تعالى لا يتصف بالحادث فيلحق صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة اذ لا

قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد اجبتنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطه بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه (وعن الرابع) اما نختار (انه) اي الواجب تعالى (مستجمع) في الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل (مختار) فله تأخير الفعل الى اي وقت شاء (فلا يلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع (وعن الخامس ان استناد المدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم

لازمها متأخرا عنها بالذات قوله بما سبق من ان المراد ان الحدوث علة للعكس والتصديق بالحاجة فقط (قوله بما سبق) من انه علة لتصديق بالحاجة لاثبوتها في الخارج قوله وههنا بحث ناظر الى قوله لا يجب كون الحدوث شرطا (قوله وهو ان القديم الخ) حاصله ان القديم اذا لم يقبل التأثير لقدمه كان القدم مانعا عن التأثير فكان قبول التأثير موقوفا على انتفاء القدم لان انتفاء المانع مما يتوقف عليه المعلول وانتفاء القدم هو الحدوث من حيث الصدق وان تغايرا في المفهوم فيكون التوقف على انتفاء القدم توقفا على الحدوث وبما حررنا اندفع ما قيل التوقف بمعنى المعلولية والتأخر غير مسلم والاستلزام مسلم ولا فساد فيه لانه لا يثبت شرطية الحدوث وما قيل لانتم ان انتفاء القدم عين الحدوث فان الاول عديم ومفهوم اضافي بخلاف الثاني غاية الامر التلازم ولا يلزم من شرطية احد التلازمين شرطية الآخر قوله قد عرفت ما فيه من انه لا تعلق بهذا المقام اذ المقصود بان علة الحاجة لا يسان علة التصديق (قوله اما نختار) لا يخفى عليك ان المعارضة الرابعة لو تم لدل على استناد القديم الى الواجب تعالى لا على استناده اليه على تقدير كونه موجبا بل انما يثبت استناده الى الموجب بناء على امتناع استناد القديم الى المختار فاختيار كونه تعالى مختارا ليس رجوعا عن الايجاب الى الاختيار على ما فهم وقيل ان الشارح قدس سره انما ترك ههنا تعرضه لذلك فيما سبق فتدبر قوله لكنه فاعل مختار قيل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بأنه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم تعرض له الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بأن المعارضة انما هي في ملخص الدعوى وهي ان اثر المؤثر لا يكون الاحداث فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم ان كان مختارا ونحن نلتزم قدم اثره فبأي وجه حصل التأثير في ذلك القديم عندكم فهو وجه تأثير الموجب عندنا فاجاب المصنف بأنه اذا كان مختارا يجوز تأخر الفعل وان كان مستجمعا لشرائط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب بالسابق ان يكون السؤال والمعارضات كلها على تسليم الايجاب على انه يجب ان يقال من جملة الشرائط تعلق الارادة وحيث يجب المعلول فان كان الشرائط كلها حاصلة امتنع الخلف والايكزم التسلسل والايجاب وقد اجيب عنه بأنه يجوز ان تعلق الارادة في الازل بوجود المقدور في وقت معين مما لا يزال فيكون الشرائط التي من جللتها التعلق كلها حاصلة في الازل مع حدوث التعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرائط حيث ضرورة ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققة في الازل كما هو المفروض على انا نقل الكلام الى ذلك الوقت الحداث ويتسلسل الهم الان يقال حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللزام منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهم التي لا وجود لها في الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدد كونه غير ازل فليتأمل (قوله فله تأخير الفعل الى أي وقت شاء) بأن يتعلق ارادته في الازل بوجوده فيما لا يزال وليس فيه تخلف المعلول عن العلة التامة فان الخلف في اليجاد القصدى هو ان لا يقع على نحو قصده لان تخلف عنه زمانا فان ذلك في اليجاد الايجابى ضرورة ان الذات اذا كان موجبا يكون المعلول لازما لذاته وما قيل ان ذلك الوقت الذي سيوجد فيه كان من جملة ما يتوقف عليه فليكن مستجمعا لجميع شرائط الفاعلية في الازل فوهم لان ذلك لازم من لوازم التأثير بمنع تحققه بدونه وليس بموقوف عليه وكذا ما قيل نقلنا

ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بأنه لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على تحققها وتحققها متوقفة على صحة وجودها ولقاتل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة وجوده دوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق اوفوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه الرابع مقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى اوشينا من لوازم ذاته ثم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت اوقبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فصدوره في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان مقتضى للصفة الحادثة وصفا آخر محدثا فنقل الكلام في مقتضى ذلك الوصف الحادث ويلزم التسوان كان مقتضى للصفة شيئا غير ذاته تعالى وغير شئ من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب مقتضى صفته الحادثة الى سبب مفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة * اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا يفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم اتفعله عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه لا يجوز ان يقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا يفعل عن ذاته فان مقتضى

العلة لكن هذا الاستناد امر (وهى لاحقيقة له في الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استناد وهما جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وص السادس مثله) وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهى لاحقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما (وثانيهما) اي ثاني الامرين من مباحث القديم (انه بوصفه) اي بالقدم (ذات الله تعالى) اتفاقا من الحكماء واهل الملة (و) بوصفه ايضا (صفاته عند الاشارة) ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة فانكروا لفظا) اي انكروا ان بوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان صفقه اولم يكن انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اي لله تعالى (احوال الاربعة لاول لهاى الوجود والحياة والعلم والقدرة) اي الوجودية والحسية والمالية والقادرية قالها احوال ثابتة لله سبحانه وتعالى اولا (و) اثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هي (علة للاربعة) المذكورة و (مبيرة للذات) اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية (هى الالهية) فقد اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة فزعمهم تعدد القديم مع تعاضبهم عن اطلاق القديم على غير الله تعالى (ككذا قال الامام الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لاول له وهذه الامور التي اثبتوها (احوال) لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لاول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا بما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عدهم (اصح المعتزلة) على نقي الصفات

الكلام في ذلك الى الوقت الحادث ويتسلسل لان الزمان عندنا موهوم متجدد يقدر به المتجددات ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بالقول بتعدد تعلقات الارادة والزام التسلسل فيها قوله امر وهى لاحقيقة له) اذ معنى تأثير العدم في العدم عدم تأثير العلة في الوجود وقد اشار المصنف في بحث الامكان الى ما نيه فليترك (قوله امر وهى الخ) اي امر عقلي ينتزعه العقل من استناد الوجود الى الوجود لاحقيقة له في الخارج اذ ليس الخارج طرفا لنفسه لعدم الطرفين في الخارج (قوله استنادا حقيقيا) اي استناده حقيقة في الخارج لتحقيق طرفه فيه (قوله من الاعداد التي لا وجود لها الخ) لتركبها من الوحدات التي هي امور اعتبارية (قوله وكذا زوجيتها الخ) لان الموصوف اذا كان اعتباريا كان الصفة ايضا كذلك (قوله ان الله سبحانه صفات) خلافا للحكماء والمعتزلة حيث نفوا الصفات واثبتوا الثرات (قوله موجودة) خلافا للمحققين من المتكلمين والصوفية حيث قالوا ان علم عبارة عن التعلق بخصوص بين العالم والعلوم وقدرته عن الفكن وارادته عن تخصيص احد القادرين وكذا الجمع والبصر فهو امور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها (قوله قديمة) خلافا للكرامية القائلين بحداثتها ونحوها كون ذاته تعالى محلا للحوادث قائمة بذاته تعالى وخلافا للمعتزلة حيث قالوا ان كلامه تعالى غير قائمه بل بما يوجد فيه وبعضهم الى ان ارادته تعالى حادثة لافى محل (قوله اي انكروا الخ) يعنى ان الضمير راجع الى ما يفهم من كون صفاته تعالى قديمة وهو كون ماسوى ذاته قديما وليس راجعا الى المذكور لانه يشعر بانهم قالوا بالصفات لكنهم انكروا قدمها (قوله اي الموجودية الخ) فسرهما بتلك لانها من الصفات الموجودة لالا حوال قوله المساوية له في الذاتية) وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات (قوله هى الالهية) اي الواجبة (قوله لا توصف عندهم بالوجود الخ) بل بالتحقق الذي يردف الثبوت الشامل للوجود والحال والعدم الممكن وما قبل في دفع النظر لاعمى للوجود الاماعنا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لاول لوجوده ولاول لثبوته حتى لو توخس في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت ليس بشئ قوله وفيه نظر الخ) قيل في عبارة الامام الرازى اشارة الى اندفاع هذا النظر الذي اورده الطوسي في نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال

لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وانتاع الانفعال من ذاته على هذا الوجد ممنوع واما على الثاني فبان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم وتمنع ان لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون انخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان يقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون الكمال مطردا ومحموطا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان تكون صفة كمال فبعد زوال الصفة السابقة يلزم النقص بخلوه عن صفة الكمال لاننا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلوه الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال وقتها المختص بها ولا يكون كالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال اللازمة ممنوعة فانا لانسلم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة الحديثة لما توقف على امكان الصفة الحديثة لم يكن امكان الاتصاف بها قل امكان الصفة الحديثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة الحديثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة

التي هي قبلها وبوقت معين وحال معين
لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما
على الرابع فيان يقال مقتضى الصفة
الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح
احد الجائزين بلا مرجح ممنوع
لجواز ان يكون تعلق ارادة الله
تعالى بوقت معين مرجحاً واحتج
الكرامية على جواز قيام الصفة
على جواز قيام الصفة الحادثة
بذات الله تعالى بوجهين احدهما
انه تعالى لم يكن فاعل العالم ضرورة
كون العالم محدثاً ثم صار فاعلاً له
والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي
قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله
تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة
يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها
صفات او معاني لا لكونها قديمة فان
القدم لكونه عدمياً لانه عبارة عن عدم
المسبوقية بالتغير لا مدخل له في صحة
انصاف الذات بالصفات القديمة
فان صحة الانصاف امر وجودي
والامر العدمي لا يكون جزءاً
من الامر المقتضي للامر الوجودي
والحوادث تشارك الصفات القديمة
في كونها صفات ومعاني فيصح
قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى
تعالى لمشاركتها للصفات القديمة فيما
هو مقتضى لصحة القيام واجيب
عن الاول بأن التفسير في الاضافة
والتعلق لا في الصفة لان كونه فاعلاً
للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة
بعد ان لم يكن مارضاً وعن الثاني ان
الصحيح لقيام تلك الصفة القديمة
حقيقتهما الخصوصية اولاً للقدم
شرط لصحة الانصاف والقدم وان
كان عدمياً يجوز ان يكون شرطاً
لان العدمي يجوز ان يكون للامر
الوجودي اولاً لحدوث مانع
عن صحة الانصاف والحق انه

القديمة التي ابتها الاشاعة (بأن القول بقدماء كثر اجاماً والنصارى انما كبروا لما ثبتوا)
مع ذاته تعالى (صفات) اي اوصافاً (ثلاثة قديمة سموها اقانيم) هي بمعنى الاصول واحدها اقنوم
قال الجوهرى واحسبها رومية (هي العلم والوجود والحياة) وصبروا عن الوجود بالاب ومن الحياة
بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف)
لا يكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (او اكثر) كما اذا ضم اليها
التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما (والجواب انهم) اي
النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) الاقانيم المذكورة (ذات) لصفات (وان تماشوا عن التسمية
بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل
بالانتقال لا يكون الاذنان) واثبات المتعدد من الذات القديمة هو الكفر اجاماً دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كبرهم الله تعالى بقوله لقد كبر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
لا ثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقبيه وامنوا بالله والاله واحد فن اثبت صفات متعددة لاله واحد
لا يكون كافراً (وسياً نيك في بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تنج هذا الكلام واما غير ذات الله
تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجاء المتكلمين) لان ماسوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم (وجوزوا الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث
العالم (واثبت الحرثانيون من الجوس) وهم فرقة منهم مفسوسة الى رجل يقال له حرثان

الجمعة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات ثابتة في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى
للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اي لا معنى للوجود الا ما عنيوا بالشبوت فلا فرق في المعنى بين
قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت فتأمل (قوله
اجاماً) لانه يستلزم ايجابه تعالى للمنافي للنصوص القطعية الدالة على كونه تعالى مختاراً قوله اي
اوصافاً) فمر الصفات بالاوصاف توجيهها لقوله ثلاثة مع ان الظاهر ثلاث (قوله سموها اقانيم) لانها
اصول الخلقة ولعلمهم ترجعون القدرة والارادة الى العلم قوله والمستقبل بالانتقال لا يكون الاذنان)
وهذا الانحصار ظاهر معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوها ذات فلا يرد ما توهم من ان
الكفر التزام الكفر لازومه وقد يقال بعض النصارى لا يقولون بالانتقال بل بالتعلق والاشراق
فالعمدة في تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم آلهة ثلاثة وانكارهم لنبوة محمد عليه السلام (قوله والمستقبل
بالانتقال) هذا انما يتم على قولهم بالانتقال حقيقة واما اذا اريد به الظهور التام والتجلى فلا يتم وايضا
التزام الكفر كفر لازومه وما قبل من لزوم الذاتية للانتقال الحقيقي بين فهو بمنزلة الالتزام فمنوع
حيث ذهب البعض الى جواز الانتقال الى الاعراض وان كونه بمنزلة الالتزام لا يوجب التكفير
لتعقق الشبهة (قوله دون اثبات الصفات القديمة الخ) لانه لا يستلزم ايجابه تعالى لان الموجب والمختار
قيمان للفاعل وذاته تعالى ليست بفاعل لصفاته تعالى ولا يتقدم عليها بالوجود بل مقتضية لها
قوله لا ثباتهم آلهة ثلاثة) تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كيف
وقد صرح في الالهيات بانه لا يخالف في مثله توحيد واجب الوجود الاثوية دون الوثنية بل لانهم
قالوا بتعدد المستحق للعبادة بل سوا بين الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفنيزاني
في بحث حذف المسند من المطول ان قلت فالنصارى يشارك الوثنية في الاشراك بالله فإلّا بالنصرانية
صح تكلمها مع قوله تعالى ولا تتكلموا بالمشرك حتى يؤمن قلت قيل هذه الآية منسوخة بقوله تعالى
والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قدامكم وله جواب آخر من كور في كتب الفقه (قوله كما يدل
عليه الخ) يعني ان المراد ثالث ثلاثة في الالهية اي استحقاق العبادة بدليل قوله تعالى وامن بالله والاله
واحد (قوله لان ماسوى الله تعالى) اراد به المعنى الاصطلاحي على خلاف ما اراد المصنف بالغير
في قوله واما غير ذات الله الخ او اراد سوى الله وصفاته على الحذف بقرينة السابق (قوله مخلوق)
اي يتعلق به الابدان بخلاف الصفات فانها مقدمة على مرتبة الابدان لانه فرع الوجود وهي في مرتبة

(قدماء خمسة اثنان) منها (اثنان حيان) والاولى كما في الحاصل اثنان حيان فاعلان (وهما الباري والنفس) اما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهى الارواح البشرية والعمالية فهى حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثه لكانت مادية فاعلة في الاجسام التى تعلقت بها لتعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاطالة ولا حية) ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان (هى الهوى والقضاء والذهر) فالهوى قديمة والاحتاجت الى هوى اخرى هى منفعة لقول الصور فلا تكون فاعلة والالكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالقضاء هو الخلاء ولولم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والذهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب قال اليه ابن زكرياء الطيب الرازى واطهره و عمل فيه كتابا سمي بالقول في القدماء الخمسة (وستقف على ما حذهم في اثناء ما برد عليك) في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية هو المقصد السادس في ابحاث الحوادث وهى ايضا راجعة الى امرين (احدهما ان الحادث هو المسبوق بعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) لوجوده (اول هو) اى الحادث (مبدوم قبله) اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقال له القديم الزمانى (وقيل هو المسبوق بالغير) سبعا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولاهو هو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالانفسير الثانى (اعم) منه بالانفسير الاول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى

كأمر مرارا قوله والاولى كما في الحاصل الخ) وايضا لو قال حيان عالمان بتقديم الاعم لكان اولى قوله ما يكون مبدأ للحياة) فلا يندرج فيها الصور النوعية لثبات (قوله لكانت مادية) اى مسبوقه بالسادة التى يتعلق بها وليست كذلك لكونها قديمة فلا يرد ان استعماله اللازم ممنوعة لانها مادية بمعنى انها متعلقة بالبدن الذى هو مادتها وان لم تكن مادية بمعنى حلولها فيها واللازم للحدوث المادية بالمعنى الشامل لهما كما سيبي (قوله اشارة خفية) اى اجالية قوله وهى ايضا راجعة الى امرين الخ) اما اشارة الى توجيه قول المصنف احدهما تنبئة الضمير على ما فى اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها رجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجهه اقتضاه على بحثين مع انه عنوان المقصد بالابحاث ان كان العبارة احدها على ما فى بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيها اى ثانيا ابحاث الحوادث (قوله وهى ايضا راجعة الخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للاشارة الى وجه التعبير بالابحاث مع ان المذكور امر ان والى وجه صحة قوله احدهما بضمير التنبئة على ما فى اكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى اعنى لفظ امرين المفهوم من ذكر الابحاث لكونها راجعة اليهما قوله احدهما ان الحادث هو المسبوق بعدم) البحث اثبات المحمولات للموضوعات اعنى الذوات فتعريف الحوادث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحوادث الذاتى للممكنات واما التعريف من قبيل المبادئ التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى القنوى (قوله اى يكون الخ) اشارة الى ان المراد مسبوقية وجوده اذ لا مسبوقية لذات من عدم فالحدوث صفة للوجود فى نفسه والمصادق باعتبار متعلقه والى ان المراد المسبوقية الزمانية اذ قبلية عدمه عن الوجود زمانية (قوله سبعا ذاتيا) بقرينة التفريع اعنى قوله فيكون الحوادث اهم فانه لو اراد السبق الزمانى كان الحادث الذاتى والزمانى متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبعا زمانيا يكون ذلك الغير فى زمان عدمه وانما لم يرد الاعم من الذاتى والزمانى لان الحدوث الذاتى ليس اعم من الحدوث الزمانى صدقا بل وجودا يشير اليه قوله سواء كان هالك سبق زمانى اولاهو حيث لم يقل سواء كان زمانيا اولاهو (قوله سواء كان الخ) اشارة بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بعدم لاعلى انه ليس ذلك معناه (قوله اعم منه بالانفسير الاول) وكذا من القديم الزمانى والقديم الذاتى اخص من القديم الزمانى قوله اذ المعلول القديم ان ثبت) لاشبهة فى ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما يقولوا

لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعمد فيه الاستدلال باشتاع التعبير عليه لاستعماله انفعاله فى ذاته تعالى مما يقول الظالمون حلوا حكيما قال الخ الخامس فى نفي الاعراض المحسوسة عند تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح ولا يمتد بالذات الحسية فانها تابعة للزجاج واما الالفة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور فى نفسه كالا فرحه ولا شك ان كاله اعظم الكمالات فلا بد من ان يلتذ به بما اقول به البحث الخامس فى نفي الاعراض المحسوسة عند تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح والذات الحسية فان هذه الامور تابعة للزجاج التى هى كيفية حادثه عن تفاعل العناصر والله تعالى منفرد عن الجسمية والتركيب قال الامام المعتمد فى انه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاحصاء قالوا اللون جنس تحت انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال والنسبة الى بعض صفة نقصان وايضا القاعلية لا تتوقف على تحقق شئ منها ثم قال ولقائل ان يقول تدعى انه ليس البعض اولى من البعض فى نفس الامرام فى عقلك وذهك والاول لا بد فيه من الدليل فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينان غير ان يعلم لية ذلك الاستلزام والثانى مسلم لكن لا يلزم الاعداد علمان ذلك المعين واما عدمه فى نفسه فلا وفائى ان يقول التمسك بالاجماع فى العقليات يكون عند الضرورة والمعمد فى هذا الوضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض

لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا دلتا يدون المعنى الاول (قال الحكماء) في ثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير مقتضى الوجود وغير مقتضى له وما بالذات مقدم بالذات) على ما بالغير (لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير وما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لا وجوده) اى عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحديث الزمانى الان السابق في الذاتى بالذات وفي الزمانى الزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والالكان علة له اوجزا لعلة ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا (ويرد عليه) اى على الدليل الذى ذكره (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان امرا تابعا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاء) اى اقتضاء الممكن (لذاته العدم (فيكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (فم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستقدا الى ذات الممكن (سابقا على اقتضاء الوجود) لكونه مستقدا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقه حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه

بكونها غير الذات لم يثبت اليه فورد كلمة ان الدالة على الشك (قوله ان ثبت) انما قال ذلك للتردد في نبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور قوله الممكن لذاته غير مقتضى الوجود (قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله وغير مقتضى له (قوله لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن يرشد الى ذلك قوله وغير مقتضى له قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير) قيل لان ما ثبت بلا واسطة مقدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بصح لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع (قوله تقدم الواحد الخ) اى بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا (قوله ويظهر من هذا الكلام) اى من التفرع المذكور او من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة بديهي لا يحتاج الى الاستدلال قوله لكنه مشكل جدا فان العدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتضى لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا يراد المتن (قوله لكنه مشكل جدا) فديقال في دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا وجوده الخ فاذن لا اقتضاء وجوده مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان حلة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حيثئذ يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام في ان القول بالتقدم الذاتى للعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بان كان العدم لاعمى له لان الامكان مطلقا متقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر (قوله فان العدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه ككون الوجود سابقا على العدم سبعا ذاتيا بأن يقال الممكن غير مقتضى لذاته العدم ولغيره مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن لا عدمه اعنى وجوده مقدم على عدمه (قوله على اقتضاء الوجود) وكذا على ان ثبت ان ما بالذات الخ وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق في هذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالغير فليس بشئ لان الثابت فيما تقدم ان الواجب بالغير

لا مشاع انتفاع ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما الذات العقلية فقد يجوزها للحكماء والباقيون ينكرونها واخصوا بان اللمة والالم من نواع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه لا يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللمة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والعقدان تلك اللمة ان كانت قديمة وهى داعية الى الفعل المنتزعة وجب ان يكون موجودا للنتزعة قبل ان اوجده لان الداعى الى ايجادها قبل ذلك وجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاد محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كالا فرجه ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وحله بكماله اجل العلوم فلا بد ان يلتزمه وان يستلزم ذلك اعظم الهذات قال الامام والجواب انه باطل باجتماع الامة والحق الهذات والالم الذين من نواع المزاج لا شك في استحقاقها دلية تعالى واما قول الامام ان كانت الهذات قديمة وهى داعية الى الفعل المنتزعة وجب ان يكون موجودا للنتزعة قبل ان اوجده لان الداعى لايجادها قبل ذلك وجود ولا مانع فانما يصح اذا كان المنتزعة من فعله وعلى تقدير ان يكون المنتزعة من فعله انما يصح اذا كان داعى لايجاد مجددا مغايرا لداعى الهذات او كان داعى لايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في لايجادها لا بد وجود المنتزعة اما اذا كان داع الهذات داعى لايجاد فعينها يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذه الخلف والحكماء

سبب لارتعاضه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءه اذ لو كان الوجود حينها لم يتصور ذلك اصلا * نكتة * الحدوث لا يعقل الا سبق امر عليه كى اى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بالامر سابق عليه (فهو) اى ذلك السابق (اما عدمه) الذى يمنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم عدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير عدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلمه سقايجماع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مخصصا بالواجب تعالى (وثانيها) اى ثانيا ايجاب الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بعدم) وهو الحدوث الزمانى (يستدعى مادة) اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث مرضا او ماهيولى ان كان الحادث صورة او اما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسه او قد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتعلان عليها (ومدة) اى زمانا

يلزم ان يكون ممكنا لانه موقوف على صفته التى هى الا استحقاقية قوله لكنه مظهر فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا متقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول فى كلام المصنف فى الموضوعين للمهد بأن يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود لما اورده تأمل قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين (قوله ولم يثبت ذلك الخ) لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين قوله هذا اذا قلنا الخ) نقل عن الشارح انه لو لم نقل هذا لكان اولى لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير (قوله غير الماهية) اى زائد عليها فى الخارج فيتصور هناك امر ان يكون يدهما اقتضاء ولا اقتضاء واما التقسيم الى الواجب والممكن والمنتهى فيكفيه التعاريف بين الماهية والوجود فى الذهن بحسب المفهوم فتدبر (قوله نكتة) متضمنة لبيان منشأ الاختلاف كما صرح به واپس المراد منه ان الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما فهم فانه لم يذهب اليه احد ومعناها ما تقدم من كون الحدوث الذاتى عبارة عن المسبوقية بالغير كما اختاره اولالا عن المسبوقية بعدم سبقاتيا او عن مسبوقية الاستحقاقية بالاستحقاقية قوله مخصصا بالواجب تعالى (نظرا الى الدليل وان كان اهم منه بحسب المفهوم قوله اى محلا) ينبغى ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لان نفسه ليستقيم فى صورة كون الحادث نفسا (قوله اى محلا) لامكان الحادث او محلا للحادث بأن يراد بالمحل اهم من ان يكون محله حقيقة او شبهها به ليدخل الجسم بالقياس الى النفس (قوله اما موضوعا) اى محلا يقوم الحال سواء كان جسما او صورة او هيولى او نفسا بالقياس الى امراضها (قوله ان كان الحادث مرضا) لان الحال المتقوم بالمحل عرض قوله واما هيولى ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لاهيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس (قوله واما هيولى) اى محلا متقوما بالحال سواء كانت هيولى اولى الثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات (قوله ان كان الحادث صورة) لان الحال المتقوم للمحل صورة قوله وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها) سباق الكلام يستدعى هذا التفسير ليصح قوله فيجاسيئى وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الخ قوله لان الموضوع والمتعلق مشتعلان عليها المراد من الاشتغال الاستلزام لا التركيب لثلايرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كاهو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادئ العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كالات المبادئ بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون كالات المبادئ كلها بالفعل

لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضاءه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلهما وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة فى حقد تعالى هو عين علمه بكماله وتقرير الالم والفرح للسدين بوجبهما العلم بالكمال والنقصان فى حقد تعالى ليس بعقد لانه منزى عن الانفعال والنسك باجتماع الامة فيفسد فى عدم اطلاق لفظى اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعى لا يوصف به الله تعالى اما فى المعنى الذى ادماه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفى الالم عنه لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف ولا منافى له * قال * الفصل الثالث فى التوحيد احتج الحكماء بأن وجوب الوجود نفس ذاته فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالنعين ويلزم التركيب والتكلمون بانالوفرضا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجب جدشى منها لاستحالة التجميع بلا مرجح وامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وايضا ما اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فليقرض وحينئذ اما ان يحصل مرادهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما او كلاهما محال ويحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الآخر وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الآخر ويلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك فيه بالدلائل العقلية لعدم توقفها عليه * اقول * لما فرغ من الفصل الثانى شرع فى الفصل الثالث فى التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى فلو شاركه فى وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالنعين

ويلزم التركيب فيكون ممكنا هذا خلف
 قيل فيه نظر لان الامتياز بالتعين
 لا يوجب التركيب في الماهية اجيب
 بانه ما دعى المصنف بأن الامتياز
 بالتعين يوجب التركيب في الماهية
 بل ادعى التركيب مطلقا وهو
 كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب
 الوجود ووجوب الوجود نفس
 ذاته فلا بد وان يمتياز بتعين زائد
 على نفس وجوب الوجود
 بالضرورة وحيث يكون واجب
 الوجود المعين فيه امران وجوب
 الوجود الذي هو نفس ذاته
 والتعين الذي هو زائد عليه ولا
 يجوز ان يكون علة التعين ذاته
 ولا لازم ذاته والا لم يتحقق التبيين
 فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير
 لازم ذاته فيكون ممكنا هذا خلف قال
 الامام في بيان التوحيد على طريقة
 الحكماء الوجوب بالذات لا يكون
 مشتركا بين اثنين والالكان مقابرا
 لانه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر
 فيكون كل واحد منهما مركبا
 عما به الاشتراك وما به الامتياز
 فان لم يكن بين الجريين ملازمة كان
 كان اجتماعا معلول علة منفصلة هف
 وان كان بينهما ملازمة فان استلزما
 الهوية الوجوب كان الوجوب
 معلول الغير هف وان كان الوجوب
 مستلزما لتلك الهوية فكل واجب
 هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا
 فقبل عليه هذا بناء على كون
 الوجوب وصفات ثبوتيا وهو ما مل
 والالكان اما داخلا في الماهية
 او خارجا عنها وكلاهما باطل على
 ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان
 مساويا في الثبوت لسائر الماهيات
 ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده
 غير ماهيته فانصاف ماهيته بوجوده

(اما المادة فلانه) اي الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) امر (وجودي)
 لما مر من ادلة وجوده في باب (يستدعي محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل
 قيام الصفة الوجودية بالعدم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اي نفس ذلك
 الحادث الممكن (والابوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى
 يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون
 محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذ كان منفصلا عنه ومبايناه في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم
 بما يابنه (كقدرة القادر مثلا) اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل

فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كاصرحوا به فاستلزام موضوع الحادث مادة انما يثبت اذ ثبت قدم
 ادراكات المبادئ وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس يحدث لها الذات والالام في الفشاة الاخرى
 وليس فيها حيث يتخذ ثابتة المادة فتأمل (قوله لان الموضوع) اي الموضوع الذي قصد تعميم المادة
 ادخاله اصنى الجسم بالقياس الى امراضها الحالية فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها لنفسانية
 المتجددة كالالم والالذ والمسرور والتم فلا يردانه لو اريد به الموضوع مطلقا انتقض بالمبادئ العالية فانها
 موضوعات لامراضها مع عدم اشتغالها على المادة وان اريد به موضوع الحادث انتقض بالهوى
 بالقياس الى امراضها لعدم اشتغالها على المادة (قوله مشتلان عليها) اشتغال الكل على الجزء كافي
 الجسم بالقياس الى امراضه والمتعلق بالقياس الى النفس او اشتغال الملزوم على اللازم كافي النفس
 الناطقة بالقياس الى الامراض الحادثة فيها فانها لا تستلزامها البدن مستلزما للهوى قوله وهو
 ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم
 الانقلاب واما اذا حل على الاستعدادى كما هو الحق فلا يصح به المصنف (قوله وهو ظاهر)
 اذ لو لم يكن ممكنا لزم الانقلاب قوله لما مر من ادلة وجوده) فان قلت الذي مر من ادلة وجوده
 هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به ههنا هو الامكان الاستعدادى كما سيصرح به قلت تلك
 الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتي تدل على وجودية الاستعدادى بل انتصاوت الا يرى الى
 قول المصنف هناك بعد ذكر الادلة الثلاثة لك طردها في كل ما حا ولت اثبات كونه وجوديا
 لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة فبناء دعويهم عليها بناء على غير اساس (قوله لامتناع قيام
 الامكان الخ) لكونه امرا اضافيا (قوله وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات ان الحادث قبل
 وجوده ممكن وان الامكان يستدعي محلا موجودا ثبت ان محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة
 ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشيء على نفسه المفاد بقوله اذ لا يوجد الحادث قبل وجوده فاقبل من انه
 بعد تحقيق ان الامكان موجود قبل وجود الحادث لاحاجة الى نفي كون محله نفس ذلك الحادث
 وهو ظاهر ولا يحتمل هذا حتى ينفي وخصوصا قد نقض بهذا التحقيق ليس شيء لانه ان اراد
 عدم الاحتمال عند العقل فممنوع وان اراد في نفس الامر فلا يجدي ولانه ما نقض بهذا التحقيق بل
 بضم مقدمة اخرى بديهية قوله ولا امرا متعلقا به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين
 المذكورين (قوله ولا امرا متعلقا به الخ) اشارة بالتعميم الى ان الاحتمال الاول متروك يسانه في المتن
 لظهوره (قوله ومبايناه في الوجود) ليس المراد به نفي ان يكون لكل منهما وجود على حدة بل نفي
 المقارنة بينهما في التحقيق كما سيجي قوله لان صفة الشيء لا تقوم بما يابنه) فيه بحث لان صفة
 الشيء لا تقوم بغيره مباينا كان او غيره واما وصف غير المباين بصفة اخرى مأخوذة بالقياس الى
 ذلك الشيء فممكن في المباين ايضا كما لا يخفى (قوله لا تقوم بما يابنه) واما كان مقارنا له فيصور
 قيام صفة احدهما بالآخر بأن يكون في الحقيقة امر واحد يعتبر صفة لاحدهما باعتبار وصفة
 لاخر باعتبار آخر فلا يرد ان صفة الشيء لا يقوم الانفسه لا بغيره سواء كان مباينا او مقارنا قوله
 كقدرة القادر) توجبه العبارة على حذف المضاف الى محل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة
 المعنى (قوله اي كالفاعل القادر) فالمشيل المذكور تمثيل للامكان ليعلم منه تمثيل الامر المنفصل

وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اى القدرة بل صحتها (معلقة بالامكان) اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد المستنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون المستنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا لشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقبوسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مبايناه (فهو) اى ذلك المحل امر (متصل به) اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام اكانه به (وهو المادة) ولابد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث الشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاغراض وتارة يوجد معها كالصور وتارة

والتقدير كأن يكون الامكان قدرة القادر فيكون محله الفاعل المبين للعادى وانما لم يقل كالقادر اشارة الى ان صحة كونه محلا لامكان الحادث موقوفة على ان يكون الامكان عبارة عن قدرته (قوله على ما توهمه بعضهم) فيه اشارة الى ان التعرض بخصوص القدرة لتنصيب بالرد عليهم والا فالاولى التسميم بأن يقال صحة صدور من الفاعل قوله هو صحة اقتدار القادر (لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كابدل عليه كلامه في حاشية التبريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده (قوله صحة اقتدار القادر) فيه اشارة الى ان المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لا الصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل اذ لا شبهة لهما بالامكان قوله بل صحتها معللة بالامكان قد عرفت انه لا احتياج الى اتمام الصحة فان نفس القدرة تعمل بالامكان ايضا فيقال هذا مقدور لانه يمكن فان قلت اذ قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجرى فستل لماذا كان الامر كذلك يجاب بأنه يمكن منه دون ايجاد المجرى فلم ان ههنا امرا آخر غير الامكان الذاتى وهو الذى علل به صحة ايجاد قلت اجيب بأن الكلام فى القادر المطلق والذى يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلايم السوق لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يقال تفسير القدرة بمعنى مسبق قول الحكماء وفيه ما فيه يبقى فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المصنف هو الاستعدادى ولا خفا في ان الذى يعلل به القدرة هو الامكان الذاتى فالكلام ليس تاما ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادى ايضا يعلل به القدرة فيجاب من سأل بماذا صح من القادر ايجاد الممكن بأنه مستعد للوجود والمنع مكارة (قوله لا بالقياس الى الفاعل) وان كان صفة له بالقياس الى الوجود والعدم قوله وهو المادة) فيه بحث لانا لانسل ان التعلق بالحادث منحصر فى المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا تعلق بالحادث ورأه تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرًا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يبق دليل على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرًا غير جسماني كما لعلوم العقول فيبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كالات العقول لا يستلزم حدوثها سبق المادة (قوله وهو المادة) فبدان انما يتم اذ لم يحز حدوث صفة في المجرى او حدوث جوهر مجرد في جوهر مجرد مع انهم بنوا عدم جوازه على ان كل حادث مسبوق بمادة (قوله ولا بد ان تكون قديمة) بنفسها او باعتبار جزئها انفسر المادة بالمعنى الاعم قوله وفي المباحث الشرقية تقوية لما سبق من تعميم المادة (قوله وفي المباحث الشرقية) بيان للاتصال التام الموجب لجواز قيام امكان الحادث بالمحل قوله يوجد عن تلك المادة كالاغراض المراد بالمادة المحل لا الهوى والى فالحركة الابنية والوضعية مثلا لا توجد من الهوى بل من الجسم (قوله يوجد عن تلك المادة) بأن يكون متقوما بها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده فيها فمكانه هو مكانه فيه فان ما قلنا قولنا البياض يمكن ان يوجد في الجسم وقولنا الجسم يمكن ان يوجد فيه البياض واحد (قوله وتارة يوجد فيها)

ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته اولى بأن يكون ممكنا لذاته هف وايضا هو بناء على كون التعيين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال والصحيح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكلما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط وادا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجب بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب التخصيص المحصل ان لم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركين الاثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قديمين ان كل مركب يمكن ثم قوله به ذلك فان استلزم الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف وفيه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان هوته مستلزما للوجوب وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة لغيره بل يلزم كون الهوية غير واجبة باقرادها انما يكون واجبة بصفة يقتضيا ذاتها ولو قال في الاول

يوجد معها كالفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتباري كاسبق وانتم معتزفون به) والامور
الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل
موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان
الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل لشيء عند انتساب
ماهية الى الوجود وهو لازم لمهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما لا يتصور فيه تفاوت
بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة وكيف
قائم بمحل لشيء الذي ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم
الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال (ونحقيقه) اى تحقيق كلامهم في هذا المقام
(ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتي اللازم لمهية (دم بدوامه) لان الواجب
تام في فاعليته لا تصور في بضمه ولا يخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي
كاف في قول الفرض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالعلول الاول (والا)
وان لم يكن امكانه الذاتي في الصدور (احتاج الى شرط) به فيفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان)
ذلك الشرط (قديما دام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن
وان لم يكن متقوما بها لكنه حال فيها محتاج اليها قال وجوده في نفسه هو وجوده في المحل فكذا
امكانها (قوله يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطا بوجودها وان لم يكن متقوما بها ولا حالا
فيها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده معها فكذا الامكان قولهم والامور الاعتبارية لا تستدعي
محلا موجودا (اى موجودا في الخارج كما هو المدعى ههنا) واما استدلالهم محلا موجودا في الجملة ولو في
الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء شئ فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوت
وهو قابلية الوجود والعدم لاسي كاي شئهم تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبا لكان قولنا
الحادث ممكن موجبة سالية المحمول غير مقتضى لوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكنا
لا تصاف بهذا السلب لا يمتنع لان اقتضاء العدم امر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعا
ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجوى يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل
وجوده في الخارج اوفى الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فينصف
به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن الجدل
في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بأن عدم ثبوت الممتنع في المبادئ
العالية الكافية في اتصافه بالامتناع امر محال جازان يستلزم محالا آخر اعني عدم اتصافه بضرورة
احد الطرفين وسلبه ايضا فليتلأمل (قوله الذي يستدل به الخ) اى ليس المشار اليه بهذا الامكان الامكان
المذكور في الاستدلال السابق فانه صريح في الامكان الذاتي حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث
واكتفى في وجوديته على الأدلة السابقة وعلل صحة الاقتدار به بل الامكان المذكور فيما يستدل به
المدعى ولذا اورد صيغة المضارع فهو جواب بتغير الدليل قوله ثم ان ظاهر عبارتهم الخ خصوصاً قولهم
الامكان وجودي لما مر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه (قوله يوهم الاستدلال) اى يدل دلالة
ظاهرة على هذه المقدمة الوهمية الكاذبة لان دلالتها وهمية فلا يردان الدلالة المذكورة صريحة في
تلك العبارة وان الظهور يناهض الابهام (قوله اى تحقيق كلامهم) لتحقيق الامكان الاستعدادي على
ما يتبادر من قربه في الذكر بناء على ان التحقيق المذكور مشتمل على اثبات الامكان الاستعدادي مع
اثبات انه قائم بالادة (قوله لان الواجب تام الخ) فلا شرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال ان الممكن ان
كفى الخ ولم يقل ان الواجب ان استجمع شرائط التأثير في الازل الخ وبهذا سقط ما قيل ان الشروط
المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب فيكون قائمة به فلا حاجة الى محل مختص بالحادث (قوله فان كان
ذلك الشرط قديما الخ) يعنى ان تلك الشرط لابد ان يكون موجودا والوجود منحصر في القديم
والحادث فان كان الشرط قديما الخ وذلك لان المعدوم لا يجوز ان يكون شرطا لوجود الحادث باعتبار

الوجوب صفة فهي غير واجبة
بدون الموصوف بها فيكون معلول
الغير حصل مقصوده والاعتراض
عليه يكون الوجوب غير ثبوتي
باطل على مذهب فانه قبض الوجود
المحمول عليه العدم فالوجود يكون
محمولا عليه ففوله وان لم يكن
الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب
لدائه اولى ان يكون ممكنا امادة لما
مضى وقدم الكلام عليه والمعاوضة
يكون الواجب مساويا للممكن
في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما
في الوجود ليس بالتواطىء والمهرب
الذي هرب اليه اخيرا ان الوجوب
بالذات مقول على الوجوديين
بالاشتراك اللفظي لا ينبغي من هذه
الحيرة فان من غاية التصير لا يدري الى
اى شئ يتأدى كلامه ولا يسأل
بالتناقض والتزام ما لا يتصلصه
من حيرته وكان من الواجب ان يقول
كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته
يستحيل ان يكون محمولا على الاثنان
لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا
لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر فان
كان ذاتيا لهما فالتخصيص الذي بها
يتاركل واحد من الآخر لا يكون
داخلا في الوجوب الذي هو المعنى
المشترك والا فلا امتياز فهو خارج
مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل
واحد منهما كان واحد منهما ممكنا
من حيث هو وجوده متنازع من الآخر
وان كان في احدهما فهو ممكن وان
كان عرضيا لهما والآخر غير موضعه
في ذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب
لذاته هو المعنى المشترك فقط لا نقدينا
ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج
من حيث هو مشترك من غير
مخصص يزيل اشتراكه فان
قبل التخصيص سلبى وكل واحد

منهما محتص بأنه ليس هو الآخر قلنا
سلب الغير لا يحصل الابد حصول
الغير وحيث يكون كل واحد هو
بفقد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه
كفاية وجه آخر يدل على نفي الشريك ان
الوجود الخاص المنصف بالوجود
الذاتي لا يكون مشتركاً بين اثنين
بل هو واحد حقيقي لانه لو كان
مشتركا بين اثنين فان كان تمام
حقيقتها يكون الخصوصية التي
يتأثرها كل واحد منهما عن الآخر
خارجة عن حقيقتها المشتركة
مصافاة اليها فان كانت في كل واحد
منهما كان كل واحد منهما من حيث
هو موجود متميز عن الآخر ممكنا
فلا يكون كل واحد منهما واجبا
وايضا لا يكون خصوصية احدهما
لازمة للحقيقة من حيث هي
بالضرورة والا لامتنع التحقيق
بدونها فيقتصر ماله تلك الخصوصية
في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون
واجبا وايضا لو كانت علة الخصوصية
الذات من حيث هي لم يوجد منها
الا واحد ولو كان متخصضا قبل تلك
الخصوصية لان العلة يجب ان تخصص
وتعين قبل المعلول فيكون خصوصية
اخرى ويلزم الدور والتس
او افتقار احدهما في الخصوصية
الى غيره فيلزم الامكان وان كانت
علة الخصوصية الغير يلزم الامكان
وان كان داخلا في حقيقةهما يلزم ان
يكون كل واحد منهما ممكنا كما هما
الاشراك ومما لا امتياز وهو محال
وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا
لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود
وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج
الى معروضه وكل محتاج الى معروضه
فهو ممكن فلا يكون الواجب واجبا
هف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد
منهما ماهية ووجود عارض لهما فلم

الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن
الموقوف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف
ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث
محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهي) اي تلك
الحوادث المترتبة (امام وجوده معا وهو باطل لما سبق) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل
في الامور المترتبة معا او وضعها مع كونها موجودة معا (ولا ان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث
الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا لما مرقت (فيكون)
ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها
بحيث لا يشذ عنه شيء (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطه سابقا عليه (وانه محال وامامتاقية)
في الوجود بوجد بعضها عقيب بعض (ولا بدله) اي لذلك المجموع (من محل يخص به) اي بالحدوث

عدمه السابق ولا باعتبار عدمه المستمر لكونهما ازلين فيكون باعتبار عدمه اللاحق وذلك يستلزم كونه
شرطا باعتبار الوجود ايضا وبهذا سقط ما قيل يجوز ان يكون شرطه امر معدوما متبهدا فلا يكون
قديما ولا حادثا بوجد بعضها عقيب بعض الخ فان قلت عدمه بعد الوجود لا يحصل الا بزاله وجوده
بتلك العلة فان كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب لاستناد الموجودات كلها اليه وان
كانت مركبة من الموجودات والمعدومات وكان زوالها بزال المعدومات يلزم وجود الامور الغير المتناهية
المترتبة المتجمعة قلت يجوز ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته فلا يحتاج الى عدمه علة وجوده قوله
احتاج الى حادث آخر (فيه بحث) لا يجوز ان يكون الشرط الحادث امرا معدوما وان توقف في اطلاق الحادث
على المعدوم يقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امر اعدميا متبهدا وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود
لا يقال عدم السابق ارلى فلا يكون شرطا للحادث وشرطية عدمه لللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه
عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين المعدوم والعدم كما مر في بحث التعيين فان قلت ذلك الامر المعدوم يستدعي
ايضا محلا والانساوت كاسيائي قلت لانسلم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجي ان الشرط مقرب
لا قرب في المعدوم المحض قلت سيجي ايضا في حديث القرب قوله (ولان ذلك المجموع الخ) قيل هذا
انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث
ابطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام (قوله) ولان ذلك المجموع (يعني اذا كان تلك الحوادث موجودة
مما كان هناك مجموع في الخارج حادث الوجود حدوث الكل عند حدوث الجزء وصوف بحدوث مغاير
لحدوث الجزء لكونه معللا به فاندفع ما قيل انه ليس في الخارج الا احاد السقندة بعضها الى بعض ولا مجموع
ههنا لان مغايرة الكل للمجموع لكل واحد بدني وكذا ما قيل ان هذا الدليل جار في صورة التعاقب ايضا
او نقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها عنها ادليس في الخارج
في صورة التعاقب في شيء من الازمنة الاحداث واحد مشروط بحادث سابق عليه ومجموعها يمنع
الوجود في الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث (قوله) لانه من جملة الحوادث المترتبة وبهذا اندفع ما توهم
من انه يجوز ان يكون ذلك الشرط خارجا عن مجموع تلك الحوادث مشروطا بحادث آخر فان اعتبر هذا
المجموع يكون مشروطا بحادث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط في شيء من
المجموعات ووجد الدفع ظاهر لانا اخذنا جميع الشروط التي يتوقف عليها وجود الحادث (قوله)
خارجا عن ذلك المجموع (فيه بحث) لان اللازم ما ذكر ان يكون كل حادث موقوفا وجوده على
حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم واما ان ذلك الحادث الموقوف عليه
يجب ان يكون خارجا عنه فكلا فيجوز ان يكون حدوث ذلك المجموع بواسطة حدوث جزئيه وهو ما عدا
الشرط الاخير الذي يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض او لا وحدث ما فوق الشرط الاخير
بواسطة حدوث ما فوقه بواحد وهلم جرا وسيجي تحقيق هذا البحث ان شاء الله تعالى قوله
ولا بدله اي لذلك المجموع من محل يخص به (قيل عليه لوثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل يخص

يكن واحدا منهما واجبا لما صفت ان الواجب لا يكون له وجود ماهية وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكماء مسبق بتقرير مقدمتين احدهما ان الشئين قد يختلفان بالاعتبار كالعقل والمقول اذا كان العقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاحيان والاختلافان بالاحيان قد يتفقان في امر مارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مارض مقوم لهما كزيد وعمر في الانسانية والاختلافان في الاعيان المتفقان في امر مقوم لهما متفقان بالضرورة على امرين قد اجتماعا فيه احدهما ما يختلف فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما مانع امتناع انفكاك من احد الجانبين وهو القزوم اومع جواز الانفكاك وهو العروض والقزوم لا يخفى اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما للاختلافان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعمى واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشئ الواحد يلزم مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمنع ان يكون الحيوان ناطقا واعمى مع استعماله للتقابل لازمي الشئ الواحد لاستلزام التقابل التناقى بين السلازم والمسرووم واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه مارضيا لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الوجود وذاك الوجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به مارضيا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية

المفروض اولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) اى اختصاصه بمجموع الحوادث (بمحادث دون حادث آخر ترجحها بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا وتعلق بمحل لا اختصاص له بمحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فليكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره (فاذله) اى لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبق بالآخر الى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط اللاحق) وان كانا بحيث لا يجتمعان معاني الوجود (ومقرب لعللة الموجد) القديمة (الى العلول) المعين (بعد بعدها عنه) ومقرب لذلك العلول الى الوجود ومبعده عن العدم فان العلول الحادث اذا وقف على ما لا ينسأى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فمخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى فصل التوبة اليه فيوجد (وهو) اى هذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادى) لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف (فان استعداد النطقة للانسان اقرب واقوى) من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم (الصفر) والنفى الصفى (فاذن هو امر وجودى ومحل) الموجود ايضا هو (المادة وهذا)

بالحدث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقة ليم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادى والجواب ان ثبوت المحل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المنضمة للاستدلال بالامكان الاستعدادى اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات فتأمل (قوله فانه اذا لم يتعلق الخ) هذابنا على ما قلنا من ان نسبة المبان الى جميع الاشياء على السوية لكنه مبحث فيه اذ يجوز ان يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وان لم يكن في محل او كانت في محلا لا اختصاص له بذلك الحادث قوله قوله كنسبته الى غيره) فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها وقزومها يجوز ان تكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحدوث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة (قوله فاذله الخ) فان قلت بعد ما ثبت ان تلك الحوادث محلا يختص بالحادث ثبت ان الحوادث مسوقة بالمادة فلا حاجة الى هذه المقدمات قلت لان سلم ذلك لان ذلك المحل يجوز ان يكون ماهية ذلك الحادث متصف به قبل وجوده فلا بد من اثبات ان تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد والشدة والضعف فتكون موجودة فلا بد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ماهية قوله اى لذلك المحل استعدادات) فان قلت لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعداد بالنسبة الى الفعل واليجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط وجود العلول ابتداء وان امكن ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل (قوله وانه امر موجود) هذا ما ذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر في المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لا يكون كذلك وفيه ان قوله لهما ليس الامرا هما متركانا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولادليل على ان في النطقة كيفية مغايرة لكيفية المزاجية التي هي من جملة الملووسات المقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها لالتحقيق ان الامكان الاستعدادى هو الامكان الذاتى مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار وادان كان كذلك فيحوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل ولوسلم انه موجود فاللازم ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولوسلم فلان سلم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذى فهموها لجواز ان يكون جوهر مجردا محلا لجوهر مجرد حادث ولم يبق دليل على امتناعه او محلا لعرض حادث كالعقول والنفوس لعارضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذ يطل حيثئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول كالاتها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وان لم يكن موجودا لانه صارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب

المقدومة لها وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل الخاصة كالناطقة للتجسية ومثل الخاصة للخاصة كالتجسية

المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا يكون في الحادث فلا بد له من حال آخر ويرد عليه مع ما سبق انه يجوز ان يكون التغير في جانب القاعل لا بأن يتبدل في ذاته او صفاته الحقيقية بل بأن يصير قاعلا بالاصحاح امر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يكون له مادة مستعدة قوله معنى على اصلهم الفاسد) وايضا لانفسهم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الالهيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الالهيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على عدمه بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فيثبت لاموصوف ولا تنصاف وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته (قوله وهو في القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك بخصوص كل منهما بآرادته فلا يراد ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان تقدم الشرطية الاولى لارم الوقوع لكون المشية اعني العناية الازلية لازمة لذاته (قوله بمجرد ارادته) يعني ان المخصص لوقوع بعض الاشياء في وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بقدم تعلقها او بحدوثها كما مر سابقا فحققة (قوله ومنهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسي (قوله ان الامكان الذي استدله) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه (قوله امر عقلي) لانه هو الامكان الذاتي مقياسا الى الوجود المسوق بعدمه (قوله لكنه يتعلق بشئ خارجي) اي بشئ موجود في الخارج لان امكان وجوده لا يتقضي امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمعدوم يمنع اتصاله بتبدل الاحوال فالحادث لا يتصف به باعتبار ذاته بل بموضوعه المتغير من حال الى حال وانما يجري عليه باعتباره وجوده فيه يقال البياض يمكن ان يوجد في الجسم وهذا لا يناق تضاده بالامكان الذاتي المطلق في نفسه لانه يتصف به الماهية في الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود وعدمه بخلاف القديم فانه لكونه موجودا دائما يتصف بالمكان وجوده بالنظر الى ذاته دائما وهذا معنى قوله وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجوده في الامكان كالعالمى والتقدم في انه ليس بشئ منهما موجودا في الخارج لكنه يستدعي محلا موجودا في الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان في كلامه ترك ما يعني وهو اثبات انه متعلق بأمر خارجي واما قوله فن حيث تعلقه بالشيء الخارجي الخ فهو عدل لقوله في آخر الجواب ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودا في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل ويقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل والمقصود دفع ما أورده الامام من ان الامكان لو كان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان (قوله وفيه بحث لان تعلقه الخ) فظهر لك انه قاعده بما حررناه لك لان التعلق الذهني انما هو للامكان الذاتي المطلق اعني سلب ضرورة الطريق دون امكان الحدوث اعني امكان وجوده بعد عدمه (قوله واما المدة الخ) لما كان المتغير في الحدوث الزماني سابقة لعدمه على الوجود وهي لا تستدعي ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كاذب اليه المتكلمون كان المطلب نظريا فاقيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاؤه سابقة المدة لا يحتاج الى دليل وهم قوله ان هذه الاستعدادات الخ) فيه بحث لان هذا

واجب الوجود يكون ماهية او صفة
لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون
الوجود الواجب لازما لتعيينه كون
الوجود الواجب لازما لمماهية غيره
او لازما لصفة غيره وهو محال لانه حينئذ
يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية
غيره او بسبب صفة اخرى لها لان
اللزوم بين الشئين لا يتحقق الا اذا
كان اللزوم اوجزؤ منه حلة او معلولا
مساويا للزوم او جزء منه او كانا
معلولى حلة واحدة وعلى تقدير كون
الوجود الواجب لازما لتعيينه يمنع
ان يكون حلة لتعيين لان العلة يجب
ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين
الوجود الواجب قبل تعيينه وعلى
التقديرين الاخرين وهو ان يكون اللزوم
حلة للزوم او جزءا من حلته او يكون
اللزوم واللازم معلولى حلة واحدة
يلزم ان يكون واجب الوجود
معلولا وهو محال وان كان واجب
الوجود حارضا لتعيينه فهو اولى بان
يكون معلولا ايضا لان العارض
لشئ مفقود الى ذلك الشئ والمفتقر
الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب
الوجود حارضا لتعيينه لا يكون حلة
لتعيينه والا لكان لازما له فيكون تعيينه
نفسه فيتضاءل الافتقار فيكون
اولى بأن يكون معلولا وان كان
التعين لازما لواجب الوجود فهو
معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود حلة لتعيينه لان
العلة يجب ان يتعين قبل المعلول
ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب
قبل تعيينه فيكون واجب الوجود
التعين معلولا وان كان التعيين حارضا
لوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه
لا يجوز ان يكون الوجود الواجب
حلة لتعيينه والا يلزم تقدمه على تعيينه
بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة

المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجماع التقدّم فيه المتأخر وهو التقدّم الزماني) فيكون التقدّم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب واتمام يجب من هذا الوجه الاثبات على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يحسب ايضا بان هذا التقدّم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقصوا عن هذا الجواب بان القبلية والبعديّة اللتين لا يجماع فيهما القبل والبعدهما رضاء للزمان بالذات وغيره بواسطة الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا احسب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤل ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال ~~كان~~ العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من التقدّم والتأخر نفس الزمان فذلك والا فلا بد من زمان يقارن كلاما من التقدّم والتأخر الوجه (الثاني ان عدم الحادث متقدّم على وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدّم ليس نفس وجوده لغرضه لعدم) ويستعمل ان يكون وجود الشئ حارضا لعدمه (ولانفس عدمه لان عدمه قبل) اي قبل

الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما يشير اليه في آخر المقصد اذ التزام في سبق كل شئ بأمر موجود واما السبق زمان موهوم فالتكلمون قائلون به (قوله وقد يحسب الخ) اي لانسلم قولكم فيكون التقدّم في زمان سابق على وجود الحادث (قوله بان القبلية والبعديّة الخ) فالتدريج المذكور ليس باعتبار ان التقدّم الزماني مطلقا يقتضى ذلك بل لكونه في ماعد الزمان (قوله وغيره بواسطة) اي حارضان لغير الزمان بواسطة فهو واسطة في العروض قوله الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لان ماد كروسل يدل على ان القبلية والبعديّة حارضان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤل هناك هو العلم بآية التقدّم لآيته والافلا نسلم انقطاع السؤل عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة ادليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤل ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الآية لكل احد دلالة القبط على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤل عند الوصول الى اجزاء الزمان اذا كان المطلوب معرفة آية التقدّم لآيته ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم واما ما يقال من ان السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكره من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المدة على معلوله سبقا زمانيا لانها ايضا قلبية لا يجماع معها القبل والبعد وقد صرحوا بآية سبق ذاتي فما لا يلتفت اليه اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدّم في العلة المدة او غيرها الا يرى ان العقل الاول متقدّم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدأ الاول (قوله اتجه ان يقال لماذا) اي ما السبب في عروض التقدّم لاحدهما على الاخرى (قوله وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون ما يقارن احدهما متقدمة بالعرض على ما يقارن الاخرى (قوله اتجه السؤل ايضا) اي السؤل عن سبب العروض (قوله لم يتجه الخ) اي لم يتجه السؤل عن سبب عروض التقدّم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التي اتفق عليها الاذكياء من ان التنوير المذكور انما يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات وهو لا يقتضى انتفاء الواسطة في الثبوت ولو سلم فاللازم عدم الواسطة في الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثاني كما صرح به الشارح قدس سره ولو سلم فانقطاع السؤل انما هو لا اعتبار التقدّم في مفهوم العام الاول حيث قلتم كان في العام الاول لا لكونه وصفا ذاتيا له ولا يحتاج الى الاجوبة التي هي او هن من نسج العنكبوت عند القاد (وقوله والتقدّم الخ) انما احتج الى اثبات مغايرة التقدّم لطرفين مع ان مغايرة التقدّم النسبة لطرفيهما بدية لان المقصود اثبات مغايرة التقدّم لهما في الخارج والنسبة لا تقتضى تلك المغايرة الا ترى ان النسبة في قولنا زيد موهود عند الاشعري مغايرة للطرفين في المفهوم العقلي مع انه لاتمايز بين الطرفين في الخارج فضلا عن مغايرة النسبة لهما (قوله ويستحيل الخ) والا لكان الشئ موجودا ومعدوما معا لان الصفة الثبوتية يقتضى وجود الموصوف قوله ولانفس عدمه لان عدمه قبل الخ) فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدّم عدما

على المعلوم بالتعيين ولا ان يكون
التعيين علة لفروضة واللائكان
لازماله لا ماضا فتعين ان يكون
واجب الوجود بالتعيين معلولا لغيره ثم
التعين لا يمكن ان يكون عارضا لوجود
الواجب من حيث هو طبيعة تامة فاذا
يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير تامة وحيثا ما ان يخصص تلك
الطبيعة المعروضة للتعيين بعين ذلك التعيين
العارض لها او يكون بسبب تعيين آخر
خصصها ولا ثم عرض لها التعيين بعد
تخصصها فان كان الاول فذلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهذا محال وان كان الثاني كالكلام
في التعيين السابق كالكلام في التعيين
المعلول ولما بطلت الاقسام الاربعة
الحاصلة من كون تعيين واجب
الوجود غير كونه واجب الوجود
تعيين كون تعيين واجب الوجود
عين كونه واجب الوجود فيكون
الواجب واحدا وهو المطلوب واخرج
التكليم على نفي الالهين بوجهين
احدهما انه لو فرض الهان لاسنوت
الممكنات مقدورة بالنسبة الى كونه
جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل
واحد منهما لان الله القدورية الامكان
فان الامتناع والوجوب تحيلان القدورية
والامكان وصف مشترك بين جميع
الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
لكل واحد منهما فيكون كل منهما
قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد
شيء من الممكنات لانه ان وجد
شيء من الممكنات فاما ان
لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه
او يكون احدهما مؤثرا فيه دون
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما
على تقدير ان لا يكون واحد منهما
مؤثرا فقط لانه حيث يلزم ترجيح
احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على
تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط
فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته
الى كل منهما على السواء فوفوقه

الوجود (كالعدم بعد) اي بعد الوجود في كونه نفس العدم (وليس قل كعدم) لانهما متمايزان بالقبلية
والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم (ه) اذن (هو) اي التقدم
(امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقبض اللاتقدم العدمي لصدقه
على المستعاض وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معرضا له بالذات
(وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انما منع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض لعدم
كما اعترف به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودي لا يعرض لعدم) بالضرورة
وكونه نقبض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا (بل هو امر اعتباري) فلا يقتضي معروض وجودا
في الخارج ولما يمكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا يما يشهد به البداة اجاب بقوله (والحاكم به وانه)
اي ثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بديهته دون العقل (وحكمه) في المقولات الصرفة
(مردود كافي نعيم الباري) فان الوهم يحكم بديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متخير ومخصوص
بجهة (و) كافي (كون كل مرقى مقابلا) قرأني (او في حكمه) كافي امور المشاهدة في الرأفة وهذا الحكمان
باطلان لان الباري تعالى ليس بمتميز اصلا وهو مرقى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها
فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية والاقبالية عدمتان لكن الحكم بالتصاف
الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهته العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن
لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري
وهو المرصد الرابع في الوحدة والكثرة

فانهما من الامور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد المقصد الاول
الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (مكل موجود له وحدة) ما
(حتى الكثير) الذي هو بعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة ادكل كثير يحصل له ماهية
وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصه مثلا عشرة (واحدة من

ما خذوا بوصف الاتصاف بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصاف وكذا الاتصاف بطريق التأخر لا يفي
والاتصاف بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ تعير العبارة لا يحدى فقل الكلام اليه فتأمل (قوله امر
زائد الخ) اذ لا يجوز ان يكون جزءا لان النسبة بمنع ان تكون جزءا لاحد الطرفين والالزام ان تكون متقدمة
ومتأخرة ولذا لم تعرض لغيره (قوله لصدقه على المتعاضات) وما من شأنه الوجود في الخارج لا يمكن اتصاف
العدم به كما غير مرة قانفع ما قيل انه لا يدل على كونه عدما الا اذا ثبت انه لا يصدق الاعلى المتعاضات
وهو ممنوع (قوله من محل) فيتمتع ان يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود لكل
في الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب قوله وجوابه انما منع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض
لعدم (قيل معروضه لعدم ليس معروضا حقيقيا بل معناه مقارنة لعدم معروضه الحقيقي اعني الزمان
ومعروضه لعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المع وسأني لهذا الكلام حجة في مباحث
الزمان ان شاء الله تعالى (قوله كما اعترف به) وما قيل انه ما اعترف به معروضه بالتبع بالذات
فخارج عن قانون المناظرة لانه مناقشة فيما هو تأييد لسند المنع (هذا مسلم) اي انه لا بد له من معروض
ذاتي لكنه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز ان يكون عدم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بأنه
هو الزمان وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل بعد تسليم ان معروضه الذاتي هو الزمان ثبت المطلوب وهو
مسبوقية الحادث بالذات ولا يمحنا بيان كونه موجودا في الخارج فانه مطلوب آخر مذكور في مقامه
(قوله فانهما من الامور الخ) لتعليل لبرادهما في مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية ولذا
ذكر صاحب التجريد في فصل الماهية وليس المقصود بيان كونهما من الامور العامة فانه مذكور
في تعريف الامور العامة بما لا مزيد عليه (قوله والذهنية) ذكره استطرادا كيلا توهم من الاكتفاء
بالخارجية الاختصاص بها والافلا دخله في كونهما من الامور العامة قوله فهو موجود في الجملة
اي اما في الخارج او في الذهن فلا يراد ان الكل الطبيعي له وحدة وليس بوجود (قوله في الجملة)

بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحاً
بلامر جمع ثبت أنه لو وجد شيء من
الممكنات على تقدير أن لا يكون واحد
منهما مؤثراً فيه أو يكون أحدهما مؤثراً
فيه دون الآخر لزم الترجيح بلامر
جمع واللازم بط الاستحالة الترجيح لا
مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات
وإن كان كل واحد منهما مؤثراً فيه
يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين
على اثر واحد بالشخص
فلا يوجد شيء منها ثبت أنه لو فرض
الهان لا يوجد شيء من الممكنات
واللازم بأمل فاللزم مثله فالأله
واحد وهو المطلق الثاني أنما لو فرضنا
الهيئ فإن أراد أحدهما حركة جسم
فإن أمكن للأخر إرادة سكونه
فلفرض ذلك فإن ما هو ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال والالكان
بمتضا لا يمكننا وحيث أن ما يمكن يحصل
مراد هما فيكون الجسم الواحد
متضراً وساكناً وهو محال أولاً
يحصل مراد كل واحد منهما فيكون
الجسم الواحد لا متضراً ولا ساكناً
وهو محال أو يحصل مراد أحدهما
وحده فيلزم عجز الآخر فجزمه أن
كان لازماً لا يكون محالاً لأن العجز إنما
يعقل عما يصح وجوده ووجود
الخلوق في الأزل محال فالعجز عنه
أزلاً محال وإن كان حادثاً فهو أيضاً محال
لأن هذا إنما يعقل لو كان قادراً في الأزل
ثمزلة قدرته وذلك يستدعي زوال
القيوم وهو محال وإن لم يمكن للأخر إرادة
دفع سكونه فيكون المانع إرادة الآخر
فيأمر عجزه والعاجز لا يكون الهالذاً ذكرنا
ولأنه إذا كان كل واحد منهما قادراً
على جميع المقدورات والقادر يصح
متدفعاً فله دوره فصح من هذا
فضل الحركة لولا الآخر ومن الآخر
فعل السكون لولا هذا فالمراد بقصد
أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر
القصد إلى ضده لكن ليس تقدم أحد

هما

العشرات وهو) أي انصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلها أي تقابل الوحدة والكثرة) قائمها لا يعرضاً
لشيء واحد ثم عرض الوحدة للكثرة (لا الكثير) الذي عرض له الكثرة والاستحالة في عروض أحد
المتقابلين للآخر إنما المحال عروضه لعروض الآخر فالعشرة عارضه للجسم مثلاً والوحدة
عارضه للعشرة فلم يتعدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعاً من تقابلها فإن قلت فعلى هذا لا يصح
أن كل ما هو موجود فله وحدة فإن الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترضتم به قلت
المراد من عروض الوحدة للكثرة أنها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة
فأنها عارضة لتلك الذات بلاملاحظة كثرته وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة
للكثرة ومن حيث الأجمال معروضة للوحدة والاستحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من
جهتين ولنا أن نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات والكثير بالعرض (ولاجل ذلك) لتساوي الذي

أي خارجاً أو ذهناً (قوله وحدة ما) أي حقيقة أو اعتبارية (قوله أي انصاف الكثير بالوحدة)
أي بتوسط ملاحظة الكثرة معه كإبدل عليه قوله فإن العشرة المخصوصة الخ فلا يرد أن انصاف
الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد فكيف لا يمنع تقابلها ثم أنه كما يمنع اجتماع المتقابلين
بالذات في محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لأنه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد أن
الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يمنع اجتماعهما قوله قائمها لم يعرضاً لشيء واحد الخ
فإن قلت لهذا الكلام محل غير مذكور الشارح لا يحتاج فيه إلى هذه التطويلات المذكورة ولا يرد
الاعتراض الآتي ابتداءً وهو أن اللام لا يوجب السبب لاصلة العروض أي لم يعرضاً لاجل شيء
واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت بآباء قول المصنف لا الكثير فإن المفهوم منه على ذلك
لمحمل أن الكثرة تعرض لاجل الكثير والافقاهد التفتي ولا معنى لأن يقال عروض الكثرة لاجل الكثرة اللهم
الآن يقال معناه يعرض الكثرة لكثير لاجل نفسه أي لذاته قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة
الخ) لا يخفى أن سياق كلامه على أن اللام صلة العروض فأرادة هذا التقدير إنما يصح بحمل الكلام
على المسامحة وهو أعلم أن هذا الجواب أقرب من الجواب الثاني الذي أشار إليه بقوله ولنا أن نقول الخ
ولذا قدمه وإن كان الجواب الثاني الصق بعبارة المتن فملي الأول يكون معنى قوله حتى الكثيران
الكثير من حيث هو كثير أي مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله قائمها لم يعرضاً لشيء واحد أي من جهة واحدة
وقوله عروض الوحدة للكثرة أي الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لا الكثير الذي يلاحظ تفصيله فيكون
المائل إلى حجية الأجمال والتفصيل وأما على الثاني فالامر ظاهر (قوله المراد الخ) فمضى قوله عروض
الوحدة للكثرة أن للكثرة مدخلا في عروضها حتى لو لم يلاحظ اتصافه بالكثرة لم يعرضه الوحدة
وما قبل أن اللام في قوله لم يعرضاً لشيء واحد لأم الأجل فيكون ما كان قوله للكثرة لاجل ذاته
فلا حاجة إلى التطويل الذي ذكره الشارح قدس سره ولا يرد الاعتراض الآتي فوهم محض لأن
اختلاف سبب المتقابلين لا يؤثر في حواجز اجتماعهما بل لابد في ذلك من اختلاف المحل ذاتاً أو اعتباراً
(قوله ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة إشارة إلى أنه لابد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها
صفة قائمته فالوصف ذات الكثير مع الكثرة بالذات الكثير في نفسه ولا مقيداً بالكثرة موصوفاً بها
والأول اجتماع المتقابلين (قوله من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب
الكثرة ومن حيث الأجمال بأن يعتبر اتصافه بها مآله هو الجواب الأول لافرق بينهما إلا بالتعبير
وليس المراد بالتفصيل والأجمال أن يدرك ذلك الكثير مفصلاً وأن يدرك بجملاً على قياس ما يقال
في الفرق بين الحد والحدود حتى يرد أن الاختلاف بالتفصيل والأجمال راجع إلى الاختلاف
في الإدراك دون ذات العروض حتى ينفع في عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو أريد ذلك
كان جواباً آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى (قوله ولنا أن نقول الخ) فمضى قوله كل كثير
واحد أهم من أن يكون موصوفاً بالوحدة بالذات أو بالعرض وإنما أخر هذا الجواب مع موافقة
لظاهر عبارة المصنف لأن القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير وإنما يوصف بها بأشياء
الكثرة القائمة به فمضى قوله أن شيئاً واحداً كثره خلاف الظاهر والوجدان (قوله ولجل ذلك)

بينهما (ظن بعضهم انها) اى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (ونبطله انه لو كان الوجود الشخصى (نفس الوحدة) شخصية (لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم الشخصى وابتعاد الجسمين الآخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) اى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شئ البعوض بارته البحر الاخضر اعداماله وابتعادا لبحرين الآخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافى الجواز العقلى (مكاير) لمقتضى عقله (لا يضطرب) ولا ينافى واءاجوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة فى حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليان والموجود فى الحالتين معا هو الهوى التى لا اتصال لها فى نفسها ولا انفصال بل تجماع ككلاهما وهى هى وهذا الدليل يعينه يدل على ان الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية واللكان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة

الخ) وليس منشأ الظن مطردا فلا يرد انه يلزم من ذلك ان يظن الاتحاد بين كل متساويين كما وهم (قوله فتكون الخ) زاد هذا التفريع ليتوجه الابطال المذكور قوله لكل موجود معين (قد بالمعين ليعرج الطبايع عند من يقول بوجودها (قوله فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما قوله اعداماله وابتعادا لبحرين آخرين) قبل يمكن حل كلام المصنف على ان التفريق حيثئذ يكون اعداما بالكلية وابتعادا لبحرين من كتم العدم ابتداء بلبقاء محل من الاول والا فالباقى فصرنا على الهوى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى به نحي ان يتقدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكماء وليس بشئ لما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهوى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهوى فى البحر المشقوق على ان قوله والمجوز الخ يأتى عنه نوعا به (قوله مكاير لمقتضى عقله) فان العقل الصريح يحكم بالمرق بين التفريق والاعدام فان من يقول اعطى ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدام ذلك الماء واوجد ماء آخر (قوله وانما جوزه الخ) بيان لنشأ التجوز تيمنا لكلامه وليس غرضه دفع كون التجوز المذكور مكابرة فانه لا يندفع بذلك (قوله والموجود فى الحالتين الخ) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما يلزم ذلك لثانين للهوى القائلين بأن الجسم حقيقة هو الاتصال الجوهرى فقط ولا يخفى على المنصف ان التفريق كما انه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فان العقل يحكم بان الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا انه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة قوله وهذا الدليل يعينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضى عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من حوزه الخ (قوله دون هويته الشخصية) بناء على ان الوحدة ليست من الشخصات ولذا قال الحكماء ببقاء هوى العناصر بالشخص مع تكررها باعتبار الاجسام العصرية (قوله ان الامور الكلية) اى المفهومات الموصوفة بالكلية فى انفسها موصوفة بالوحدة دون الشخص ادتخصصها بعد عروض الشخصات قوله موصوفة بالوحدة دون الشخص (اى الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بهادونه فاندفع ما يقال ان الوجود ذهنى صورة شخصية فى نفس شخصية فلا محالة يتصف بالشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود فى الذهن وان كانت جزئية وشخصية لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون الشخص وقد يناقش فى الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون الشخص فى ما وجدنا لوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلا وجود احدهما وجد الآخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات البارى تعالى مع انه يتصف بالوجود لابتدات البارى تعالى نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك او نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبار غير موجودة ولا وجوده وجوابه ان المنفى ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة الشخص امر او احدا وتحقق احدهما بدون الاخرى فى موضع يدل على هذا التنبى اذ لا يعقل وجود الشئ بدون نفسه ثم قد يتحداه

على الاخر اولى من العكس فاذا يستعمل ان يصير قصدا حدهما مائلا للآخر من القصد ويجوز التمسك فى اثبات التوحيد بالدلائل العقلية لان صحة الدلائل العقلية غير متوقفة على ان الاله واحد قال الباب الثانى فى صفاته تعالى وفيه فصلان الفصل الاول فى الصفات التى يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث الاول فى القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها وهو ايضا محال لان جملة ما حدث الى زمان الطو فان اذا طقت بامضى الى يومنا فان لم يكن فى الثانى ما لا يكون بازائه فى الاول شئ يساوى الزائد الناقص وان كان انقطع الاول والثانى انما زاد عليه بقدرة متناهية يكون متناهيا قبل تخلف عنه العالم لا امتناع وجوده اذ لا قلنا وجوده ساكنا من الموجب لم يكن متعاسلا لكان من الممكن ان يتقدم وجوده قبل الجلتان غير موجودتين فلا توصفان بازياة والنقصان ونوقض بازمان قيل لم لا يجوز ان يكون موجود العالم وسطا مختارا قلنا لان كل ماسوى الواجب يمكن وكل يمكن مفترق الى مؤثر وكل مفترق محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايصاد لا يجوز ان يكون حالة البقاء لاستحالة ابتعاد الموجد فى ما ان يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اقول لا مانع من الباب الاول وشرح فى الباب الثانى فى صفاته اى الشبوتية

بالوحدة دون الشخص (و ايضا فالوجود يجمع الكثرة والوحدة لانجاسها) ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) اى من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحبيبة (بواحد وذلك دليل التغاير) اذ لو كانا متعدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهى) اى الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) اى الماهية (من حيث هى تقبل الكثرة و) اذا اخذت (مع الوحدة تأبأها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ماسر فى بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (بمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والاي لم يتركب من الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كمية فى ظروف متعددة وجعلت فى ظرف واحد فقد زالت كثرتها التى هى وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وابتعاد جسم واحد وان باطل والجوزم كبر وانما يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ماسر فى الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى التصورة بالضرورة و ايضا فان كل واحد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان فى التصريح مساوقة للوحدة للوجود نوع اشعار بدهانتها على قياس بدهنته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا

مع آخر فى الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صرح الجمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفى فى هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارى تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لنا ذلك (قوله وايضا فالوجود) عطف على قوله بيطله بتقدير الفعل والفاء زائدة (قوله ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضى تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما (قوله من حيث تلاحظ كثرته) اى بلا حصر كونها صفة خارجة عنه قائمية فلا ينافى فى ماسر من قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبى انها عارضة له اذا اخذ الكثير مع صفة الكثرة (قوله وليس من هذه الحبيبة) اى من حيث كونه موصوفا بالكثرة بواحد والاي لم يتركب اجتماع التباين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة اى مجموعهما قوله وهى مغايرة للماهية (المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فحينئذ لا يرد قول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان اخذت مع الوحدة الجنسية ثم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتأمل (قوله زائدة عليها) اى المراد المغايرة فى الصدق لافى المفهوم لانها بديهية قوله وانما يتعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان ماسر فى الوجود ليس بمرضى المصنف بل نقل عن البعض القول بالبراهمة وادله ثم اجاب الهم الان يقال تقديم القول بالبدية يشعر بعصته وطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة (قوله لانهما بديهيتان) وهو المذهب المتعارف عند الجمهور وان وقع فى ادلته (نوع اشعار) بناء على ان المتساوقين يشتركان فى اكثر الاحكام قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرته المتصور بالبدية قوله وقد يقال الوحدة اعرف عند العمل الخ) فيه بحث مشهور وهوانه قد يرسم فى النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة فى الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروضة للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم فى النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم فى الخيال ولا ما يفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لافى النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ للكثرة قلت هذا جار فى الكثرة المرتسمة فى الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا (قوله وقد يقال الخ) يريد ان النفس اللطيفة فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استملت الحواس حصل لها صور الجزئيات ففى هذه الحالة الملتفت اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال ولا ملحوظة معها وارضها التى تلحقها لان ما يلحق الشئ باعتبار وجوده الذهنى متوقف على ملاحظته من حيث حصوله فى الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لما انفكها من العوارض الذهنية عند المحققين ثم

وذكر فيه فصلين الاول فى الصفات اى التوتية وذكر فيه فصلين الاول فى الصفات التى يتوقف عليها افعاله الثانى فى سائر الصفات الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول فى القدرة الثانى فى انه تعالى عالم الثالث فى الحيوة الرابع فى الارادة والخامس فى الوجود فى القدرة ذهب جميع الملبين الى تأثيره تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح له فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره فى وجود العالم بالاجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية منى على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذى يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر هذه الصفة هى القدرة وانما يترجم جمع احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والعلاصة لا يكون ذلك انما الخلاف فى ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنته حصوله معهما ولا يمكن بل انما يحصل بمعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم نازلة العلم والقدرة كون الارادة علما خاصا حكموا بقدوم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل اتما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجود الحدوث لان الداعى الذى هو ارادة جازمة لا يدعوا الا الى معدوم والعلم به يبدى والحدوث على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه يناق كونه تأثيره فى العالم بالاجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم

جزئيات ترسم صورها في آلائهم تنوع من تلك الجزئيات المتكثرة صورت كلية واحدة ترسم في العقل
اي في ذات النفس فالواحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرک
للكل هو النفس ليس الا اذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ترسم فيها اظهر عندها
من العارض لما ترسم في آلائها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضتين
سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى **كل** من الوحدة والكثرة بصاحبتهما
الا ان الوحدة لما كانت مبدا الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس
بل لا يبعد ان يقال تعريف **الكثرة** بها تعريف حقيقي **في** المقصد الثاني قد اختلف
في وجودهما فثبتت الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت **في** انت فيما مر (على المأخذ) من الجانبين

اذ ثبتت لما يدها من المشاركات والبيانات التفت اليها ولا حظها من حيث انها متكثرة لا متناهي
المذكور بدون تلك الملاحظة وادركت الامر المشترك بينها فعمدنا حصول عند الواحد من حيث
واحد ضرورة انها ادركته من حيث انه المشترك بينهما فالنفس بالاطقة ادركت اولا معروض الكثرة
من حيث انه معروضها بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصل عندها في ضمن تلك
الكثرة الكلية بالكنه الاجالي الذي هو اقوى من العلم الكسي في الامور الحقيقية على ما بيند اشارح
قدس سره في بحث المبصرات ثم بعد ذلك ادركت بذاتها معروض الوحدة من حيث انه معروضها
لكونه كلياً مرتسماً في ذاتها وحصل في ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى
الطريقة التي جبلت النفس في ادراك الاشياء عليها كان الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات اظهر اى اسبق
حصولاً من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة اظهر من الكثرة وبهذا التفرير اندفع الشكوك التي
عرضت لنا طرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليقنا على حواشي شرح حكمة العين (قوله اصراف)
اي اسبق في المعرفة كقولهم المعروف يجب ان يكون احلى من المعروف (قوله من تلك الجزئيات المتكثرة)
اي المحسوسة من حيث انها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز
ان يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار تقوّمها بالوحدات (قوله واحدة) اي المحسوسة من حيث الوحدة
كما صفت (قوله فالوحدة الخ) اي من حيث انها مدركة وكذا في قوله والكثرة عارضة قوله سواء
اخذا كليين او جزئيين اي سواء اخذنا لارضان قيل يلزم من جواز ارتسام الجزئ في النفس ان يستلزم
جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك في غير المادى بحسب الظاهر وان حقق
في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة آلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة
والاعتبارات الكلية لا اعتباراتها الشخصية وايضا يلزم جواز ارتسام الكلى في الآلات بثبوت معروض
الكلى فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الان الكلية والجزئية لادخل لهما
في هذا المطلب وانما المذات هو الحايثية المذكورة لا تجوز كون العارضين كليين او جزئيين في الواقع
(قوله سواء اخذا كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة
للامر الكلى المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعدملاحظة الامور الكلية الحاصلة في ذات النفس
من حيث انها متكثرة واما الجزئيتان فلان الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول
الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الاتفات اليه من حيث وحدته حال التنبيه
المذكور (قوله فيجوز التنبيه) اشارت الى ان التعريف المذكور يكون من قبل التنبيه على معرفة كل منهما
الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الاجالي (قوله تعريف حقيقي) لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول
(قوله في وجودهما) اي في وجود افرادهما في الخارج بمعنى ان بعض افرادهما موجودة في الخارج
وهي القسامة بالموجودات الخارجية اذ لا شيء من افرادهما موجود في بل هي امور اعتبارية
ينزعهما العقل من الموجودات لاني وجود ماهيتهما فانه استقلالاً محال وفي ضمن الافراد فرع مسئلة
وجود الطبايع يرشد الى ما قلنا الدلائل المذكورة قوله فثبتت الحكماء يناقض ما يصريح به من ان
تعريف الحكماء لا يقتضى بالوحدة لانها عديمة والظاهر ان الثبوتين بعض الحكماء والسافين بعضهم

(فيقال)

حادث فاتفق الثاني بان المذاهب انه
تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف
تأثيره في وجود العالم على شرط
حادث لزم قدم العالم سواء توقف
وجوده عند على شرط قديم او لم
يتوقف عند على شرط اصلا ضرورة
امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام
وان توقف تأثيره في وجود العالم على
شرط حادث فاما ان يتوقف على
وجود شرط حادث او على ارتفاعه
فان توقف تأثيره في وجود العالم
على وجود شرط حادث فنقل
الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث
متسلسلة لانهاية لها وهو محال وان
توقف تأثيره في وجود العالم على
ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث
متعاقبة منقضية لا الى اول وهو محال
ايضاً لان جملة ما حدث من الحوادث
المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا
طبق بما مضى من الحوادث الى يومنا
فان لم يكن في الثاني اي فيما مضى الى
يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه
في الاول اي في جميع ما حدث الحوادث
المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء
من الحوادث يساوي الزائد اي
الثاني الناقص اي الاول فان الثاني
زائد على الاول بمقدار ما مضى
من الطوفان الى يومنا فيكون الكل
مساوياً لجزئه وهو محال وان كان
الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء
انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني
زائد على الاول بمقدار متناه فيكون
الثاني ايضاً متناهياً لان الزائد على
المتناهى بقدر متناه فان قيل لا يسلم
ان البارئ تعالى لو كان موجبا بالذات
ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث
لزم قدم العالم قوله لا متناهي فنخلف
الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نسلم فان
تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا

فيقال من جانب المثبت الوحدة جبرؤ من الواحد الموجود في الحسارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نفيس اللا وحدة عدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحده وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فلو وحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما

وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما يحته من الاعداد والازم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول (توله فائنه الحكماء) اى القدماء ولذا جعلوا العدد قسما من الكم وزادوا في تعريف الكيف قيد اللاقسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم امرا عديما وتعملوا لكون العدد من الكم بأنه على تقدير كونه موجودا (قوله على المأخذ من الجانبين) مأخذ الدليل الاول للثبوت مر في بحث التعيين ومأخذ الدالة البانية مر في بحث الامكان ومأخذ دليل النسافي مر في بحث التعيين قوله ويقال من جانب النافي (الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة قلها وحدة موجودة وهلم جرا (قوله لو وجدت الوحدة) اى وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيكون لكل وحدة فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة اخرى مغايرة لها بالذات ونقل الكلام الى الوحدة الثانية بانها مشاركة للوحدات في مطلق الوحدة ومنازاة عنها بخصوصية فلو وحدة الوحدة وحدة اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الثابتة في نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عدمية قائما لا يتصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هذا فاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على رفع الالتماس الكلى لاعلى السلب الكلى اعنى لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان يكون وحدة الوحدة باعتبارية واما يستدل الشارح قدس سره على نفي وجودية بائنها لو وجدت لكانت واحدة لانها تساق الوجود فلو وحدة وحدة اخرى لان غرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيأمر على انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها قوله بخصوصية) هي موجودة ايضا وكل موجود له وحدة فلو وحدة وحدة اخرى قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة) فنقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فاما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملزم فتأمل (قوله لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجيا وهو موقوف على وجود المنضم اليه والموجود اما واحد او كثير ويمتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمامها الى الواحد فالوحدة السابقة اما عين اللا حقة فيلزم الدور او غيرها فيلزم التسلسل قوله وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها) في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل ثم يمكن الزام التسلسل فيها ايضا بأن يقال الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات حدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمر عرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارئة لهما مع كثرتهما وهكذا فيسلسل ويمتنع الزام التسلسل باعتبار الكثرة وحدتها واما التزامها باعتبار الكثرة وتخصها او وجودها فاما يتيم على تقدير كون الوجود وانتصص موجودين فتأمل (قوله ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثاني فظاهر واما اجراء الاول فبان يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثرات في الكثرة وامتازت بخصوصية فلكثرة كثرة اخرى لكونها مركبة بمابه الاشتراك ومابه الامتياز (قوله وقد تقدم جوابهما) في بحث التعيين لكن جواب الاول مثل ما تقدم في التعيين

كان الاثر يمكننا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل يمنع لما بيناه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا وساكننا وكل منهما مما فوجوده في الازل محال فتختلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده اذ لا فان صحة صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر اجيب باننا لنسلم ان وجود العالم في الازل يمنع فان وجوده ساكننا في الازل من الموجب لم يكن متمنا بل وقوع العالم بالقدر والاختيار في الازل يمنع سلبا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يقدم وجود على ما وجد بتقدير يوم قاته لو وجد قبل ان يوجد بتقدير يوم لم يصير بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل المانع قيل لا نسلم انه اذا كان البارى موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لالى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو محال ممنوع قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان آحادهما توجد على سبيل التعاقب والتقصي فلا يوصفان بالزيادة والنقصان فان الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات وتوقف قولهم الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجراءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلان زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلان المشتري و زمان دورة تامة لفلان القمر انقص من زمان

(ويخص الوحدة هنا) دليل دال على كونها وجودية وهو (انه او كانت) الوحدة (عدم الكان عدم الكثرة) التي تقابلها لامتناع ان تكون عدم مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابلها واذا كانت عدم الكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما لعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعيين (والجواب) عنه (ما سبق) هناك بعينه المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذا لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اي ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) اي ليستا منسويتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر

وهو ان يقال اشتراك الوحدات في الوحدة يجوز ان يكون اشتراكا في مرضى وحيث يكون كل واحدة منها متميزة بنفسها فلا يكون للوحدة وحدة اخرى واما جواب الثاني فمقتضى ما تقدم وهو ان يقال لان لم يتوقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على احد المتساوقين التوقف على الآخر وهو شريك في الجواب المتقدم في التعيين اعني منع كون انضمام التعيين موقوفا على تعيين الماهية بل على امتيازها عن سائر الماهيات في كون كل منهما منعما لتوقف الانضمام وان تماثلتا في السند قوله ويخص الوحدة الخ) فان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست بالاجمعي الوحدات الوجودية فالكثرة وجودية واما عدمية فيكون الكثرة عدما لعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل الجبري في الوحدة لا عينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة (قوله هنا دليل الخ) قدر الظرف للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الخالي باعتبار الذكر في المتن كان مخصصا للاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله في الامر واما اعتبار التحقق بالاطلاع والخصوص كلاهما ماصيا لكون هذا الدليل مذكورا في كتب القوم وقوله دليل دال الخ للتنبيه على ان فاعل يخص مجموع ما ذكر لان مع اسمها وخبرها كما هو الشائع (قوله لو كانت الوحدة عدما) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدم والعدم (قوله عدم مطلقا) اي عدما غير مضاف الى شيء والالكان نقيضا للوجود لا مساوقا له (قوله او عدما لشيء آخر) سواء اخذ معينا او مبهما ولك ان تدخل هذا القسم في العدم المطابق بأن تريده عدما غير مقيد بشيء معين سواء لم يكن مقيدا اصلا او مضافا الى شيء ما (قوله ما سبق) وهو ان العدم لا يجب ان يكون عدما لشيء فلا يصح التزديد المذكور (قوله اي ليس الخ) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل ما يعرض للذات بدليل قوله لانهما لا تعرضان قوله اي ليستا منسويتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض التي العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل (قوله اي ليستا منسويتين الخ) اي ليس المراد في العروض بالفعل لانه لا يلزم ان يعرض المتقابلان بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قد يلزم احدهما للمحل وقد يخلو المحل عنهما (قوله شخصي) اي ما لا يكون فيه تعدد اصلا ولو بالاعتبار فان المتضايقين قد يجتمعان في موضع واحد بالشخص اذا كان فيه تعدد بالاعتبار كالأبوة والبنوة المجتمعتين في زيد باعتبارين (قوله ومعنى ذلك الخ) اي ليس المراد امتناع الاجتماع في نفس الامر لان المفهومين المتضالين قد يجتمع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالقوت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتعريف بل امتناع الاجتماع في العقل بأن لا يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشئيين معا بما امتناع تجويز الحصول او امتناع المعية والاول ليس بمراد اذ المتضالان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فيقول معنى التعريف الى ما ذكره السارح قدس سره فاندفع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد واما انه يجب ان يجوز

دورة ثمانية لمالك الشمس والقمر ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لآل اول متوقف على تطبيق الجملةتين وتطبيق الجملةتين محال لان الجملةتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان لان الجملة من حيث هي غير موجودة فان الوجود ابدأ جزؤ من اجزائها فلا فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا فان قيل ماد كرت من الجملة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجود العالم وسطا مختارا بأن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بحسم ولا اجتماعي قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقسرة والاختيار قلنا ممنوع لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مقتضى الى مؤثر وكل مقتضى الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايحاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايحاد الموجود فحق ان يكون تأثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لآل اول وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايحاد الموجود قلنا لانه يلزم ايحاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الاثر الوجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في الاثر لامن حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي بان يوجد لها فان قيل على هذا يلزم الواسطة بين

في المتقابلين مطلقا لان امتناع اجتماع الشئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البذل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احد هماله بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليست الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع لوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها (ولان الوحدة مقدمة) وجوبا (على الكثرة) لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضايقة) لكثرة لان المتضايقين متكاثران لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاييف بينهما (ولا صدالها) ادليس احد الضدين مقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية والسلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر (ولا ضدا) ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم

العقل ثبوت كل منهما به بدلا فلا (قوله جوز) اي العقل تجوزا مطابقا لنفس الامر (قوله بمجرد ملاحظتهما) اي من غير ملاحظة ما في الواقع من ثبوت احدهما يشير اليه قوله لكن ربما امتنع وليس المراد انه لا يلاحظ شئ آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج منهما فلا يرد ما قيل ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجوز انما كان ملاحظة ان محل الوحدة جزء لمحل الكثرة قوله لامر خارج قيل عليه بشكل يمثل الزوجية المتعينة في الاربعة لا لامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا يخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من نفس الآخر الذي هو الضد المتعين لامن المحل يدفعان الاشكال (قوله لان موضوع الخ) يعني اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءا للكثرة يمنع العقل ان يقبسهما الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزءا لموضوع اللاوحدة لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لا يستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما في سائر المتقابلين بالايجاب والسلب فيصور العقل نسبتها الى موضوع واحد وتواردتهما على سبيل البذل عليه وما قيل ان الكثرة الشخصية هي الكلية والوحدة الشخصية هي الجزئية وقد صرحوا بتحقيق التقابل بينهما وقد جعلوه داخلا في تقابل العدم والملكية فوهم لان الاتحاد غير مسلم بل الكلية والجزئية لازمتان لهما ولوسلم فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لافي افرادهما ولوسلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلا لاكليا وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءا لا جزئيا (قوله اذ ليس الخ) ان اراد ان سلب التقدم وجوبه معتبر في الضدين فممنوع وان اراد ان التقدم وجوبا ليس بمعتبر فيهما فسلم لكنه لا ينافي وجوبه في بعض الصور (قوله لان احدهما لا يقوم الآخر) لان المقوم لا يوجد بدون المقوم ويحقق كل من العدم والملكية والايجاب والسلب بدون الآخر وهذا لا ينافي كون الاضافة الى الايجاب والملكية مأخوذة في مفهومى السلب والعدم (قوله لان احد الضدين الخ) لانه يستلزم اجتماع الضدين لان الحال اجتماعهما في محل واحد دون الوجود ولا لانه لا يكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط في التضاد الحقيقي بل لان التقويم يقتضي كون احدهما محصلا لوجود الآخر والضدية يقتضي كونه مبطالا وما قيل ان البلقة مقوم بالبياض والسواد مع كونه ضدا لهما فذفوع بأن البلقة الحاصلة في كل جسم مقوم بالبياض والسواد الحاصلين في بعضه والصد لهما انما هو السواد والبياض الحاصلين في كله قوله لا يقوم ضده) هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجمع الضد والمقوم يجمع ما قومه ولا يخفى فساد لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شئ واحدهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لان لا يكونا موجودين معا قيل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انها يقومان وفيه بحث لان البلقة بضاد سواد الكل وياضه لا مطلق

الوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بأن تحققها اي وجودها لان تحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدي الحالتين فيلزم المحذور اجيب بأن المراد بحال الوجود زمان وحود الاثر او آن وجوده ولا محذور في ان يؤثر زمان المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر او آن وجوده لان الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان معا لكن الاثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للآثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع المؤثر زمان فهو بالذات متأخر وايضا التس في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير يمنع قال * احتج الحالف بوجود الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع الشروط وجب الاثر والالكان فعلة تارة وتركه اخرى ترجحها بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر كان الجامع يضار بأحد الرغبتين المتماثلتين من كل الوجوه والهاب من السع يسلك احد السيلين بلا مرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبأن المؤثر

من التقويم دليلا على نفي التضاييف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاييف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالاته على نفي التضاد بخلاف السبعين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ماعدا التضاييف لظهور دلالاته عليه واما دلالاته على نفي التضاييف فانما تظهر اذا لم يحظ استلزامه التقويم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي لا تقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الواحد) اى الوحدة (مكيال للعدد وعادله) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فبقي بالكلية (والعدد مكيال بالوحدة ومعدود بها) والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيالا وبالعكس (فذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا لكان مكيالا من حيث انه مكيال وهو محال لان المكيالية والمكيالية متضادتان فين الوحدة والكثرة تقابل التضاييف بالعرض وبين تارضيهما تقابل التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة علة وكثرة معلولة لها والعلية والمعلولة من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشابهة في الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالقطة مثلا او انقسم الى ما يتماثل في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضاءه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشابهة في الحقيقة) كفرادين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كاشسان وفرس وجار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولا يخفى ان تقابلها) اى تقابل المذكورين

السواد والبياض وليس سواد الكل ولا يبايضه مقوماتها والتعقيق ان تضاد البقعة في الحقيقة تضاد جزئي اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض قوله ويقرب منها دلالاته على نفي التضاد اى دلالة التقدم وجوبا لاطلاق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجز معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما (قوله ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجى بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما يكون الوحدة جراً خارجيا لكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجز بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لافى عدم الجريان (قوله فان تعقل الملكة الخ) لان تعقل الاضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر فلا يظهر دلة التقدم على انتائهما وان كان تقدمهما في التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج (قوله ادا لوحظ الخ) اذ لا مانع في التضاييف من التقويم سوى ذلك الاستلزام قوله (اى الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لافى المعدود الذى هو الواحد قوله ولا يذهب عليك الخ) فان قلت قوله او انقسم الى ما يتماثل في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء فحينئذ لا يدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن بدخل في تعريف الوحدة حينئذ ادلا لا يشترك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة تخالفه على ما ذكر فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل وماعبارة عن الاقسام كادل عليه السياق (قوله ولا يذهب عليك الخ) مع ان اللابى العكس قوله فالاولى ان يقال الخ) انما يقال فالاولى لان التعريف الناقص بم ويخص عند التقدم لكن الجامع المانع اولى (قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه يجوز ان يكون ذلك تعريفنا بالاختصاص او للاخص وهو الوحدة والكثرة باشار افراد قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحثية مراد فلا بد من مزيد (قوله فين الخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله الا ان

استجمع شرائط الممكنة ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة الثانية ان اقتدار القادر نسبة فيتوقف على تغيير المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم الدور ونقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز في علم القادر لافى الخارج الثالث المقدور لا يخفى وجوده او عدمه والحاصل واجب والمقابل له متمنع فانتهت الممكنة واجيب بان الممكنة حاصلة في الحال من الابداد في الاستقبال او حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه الرابع الترتيب نفي محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا فعلا واجيب بان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لان الفعل الترتيب اقول * احتج المخالفون القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوده اربعة الاول ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط وجوديا كان او عديا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المستجمع لشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحيا بلا مرجح واللازم ما لم يلائم مثله بيان الملازمة انه لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع لشرائط يكون بمكسدا لوجه اللائحة مع وجود المؤثر المستجمع لشرائط واذا كان يمكن ان يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحيا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر الشرائط المستبعدة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لا امتناع وجود الشروط عند عدم الشرط واجيب اولايان المؤثر المستجمع لشرائط المستبعدة في المؤثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تعير حال البتة في الحالتين فلا يمنع الترتيب حينئذ قوله لكان فعله تارة

وتركة نارة اخرى ترجى بلا مرجح
وهو محال قلنا لان لم استعمال ذلك
فان القادر يرجع احدهم قدوريه على
الاخر من غير ترجيح احدهما على الاخر
كما ان الجاني يختار الرغبتين المتقابلتين
من كل الوجوه من غير ترجيح
احدهما على الاخر وكذلك الهارب
من السبع او العدو بسلك احد
السيلتين المتساويين بلا مرجح قوله
وليس ذات اشارة الى جواب اعتراض
تقرير الاعتراض ان يجوز ترجيح
احدا من المتساويين بلا مرجح
ينفضي الى تجوز حدوث الحادث
بلا سبب فيسبب اثبات الصانع
تقرير الجواب ان ترجيح القادر
احدهم قدوريه المتساويين بلا مرجح
ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب
فان البسطة شاهدة بالفارق بينهما فانا
لعم بدية العمل امتناع حدوث
الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح
القادر احد قدوريه بلا مرجح
فان بدية العقل شاهدة بجواز ذلك
وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح
احد الامر من المتساويين بلا مرجح
محال سواء كان في حدوث الحادث
او في احدهم قدوري القادر وتخصيص
احدهما بالجواز والاخر بالامتناع
ترجح بلا مرجح والخيار هو الذي
يكون فاصله تبعاً لارادته وداعية
الداعي يكفي في الترجيح والجبايع
والهارب لم يختار كل منهما احد
المتساويين من غير ترجيح بل عاينه
ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم
لا يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانياً
بان المؤثر استجمع شرائط المكسنة
فلا يمنع العقل عنه ووجود الفعل
متوقف على تعلق الارادة به فلا يلزم
ترجح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به
حدث على سبيل الوجوب والوجوب

في تعريف الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اي تقابل السلب والايجاب (تقابل
بالذات) فيين الوحدة والكثرة المرفقين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره
(الا ان نجعل) اي الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حيث
جارا لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم نلت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل
على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء
بمحيط لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بمحيط ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم
الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير
صحته في الواحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقتيهما مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم
الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم معيار لمفهوم الانقسام وان كان
مفهوم الانقسام لازماله ثم قال (ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لمفهوم الواحد والكثير)
يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة
والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيالية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين
مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي
بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصداقهما فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة
التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على
موضوع الكثرة تقابلها وتفيها كالياء المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة
على موضوع الوحدة النافية ايها كما واحد صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان
الضد اذا ورد على محل الآخر ان يطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردين على محل واحد
كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تفنى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها
ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا
نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع

تبعلا الخ استثناء منها لئلا يرد ان الاستثناء المذكور غير منجبه لان بين المفهومين المذكورين تقابلا
بالايجاب والسلب سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما او عن امرين آخرين يتبعهما ذلك
المفهوم (قوله وفيه نظر الخ) لو قدر كلام المصنف بانهم صرفوا كل واحدة من الوحدة
والكثرة بالمعنى المصدري يكون الشيء لا ينقسم ويتقسم فيكون كل واحدة من الوحدة والكثرة
التي هي صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالايجاب والسلب اندفع
النظر المذكور (قوله قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف ان بين المفهومين المذكورين
في تعريفيهما تقابلا بالايجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين واحداً معاً لانهما معاير لحيقتيهما
ولذا قال الان نجعل الخ (قوله انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الخ) فالمراد
بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه متصف بالكثرة والوحدة وهو ماصدقنا عليه مطلقاً
وضمير منه راجع الى الكثير وانما لم يقل ارادوا ما عدى عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه
ما صدقنا عليه من الافراد المتعينة منهما (قوله بين مفهومى الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله
لامفهوم الواحد والكثير كونه غير قسم وكونه مقسم لان الذات المبهمة خارجة عن مفهوم
المشتق كما صرح به الشارح قدس سره في كتابه وهما مفهوم الوحدة والكثرة (قوله
وقد نقل عنه الخ) زاد في هذا المنقول ارادة الكثرة والوحدة الواردين على محل واحد مطل
منهما للآخر وكل امرين شانهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالاً بالشكل الثاني كما يوهمه
ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لا يفتق من موجبتين (قوله لا يقال الخ) يعني ما ذكرت مسلم في الكثرة
واما في الواحد فممنوع (قوله بل تبطل الوحدات الخ) اي ذواتها ووجوداتها واذا ارتفعت كل
واحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منها قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه) هذا كلام ذكر

اللازم فانه مستلزم لرفع المزموم ولذلك ادكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء المزموم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالتصور بقى ههنا بحث وهوان طريان الوحدة على موضوع الكثرة اتمامهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد

الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه ايضا في حواشي البعيريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجى مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا تقوم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف يقوم الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتقاع جميع الاجزاء ان يقوم الارتقاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتقاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتقاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذى هو شيء مخصوص وفساده ظاهر (قوله لان رفع الجزء هو رفع الخ) اى صدقا ادليس في الخارج رضاء يترتب احدهما على الآخر وانما التغاير بهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما مالمية ويصح دخول الماء بينهما ولذا قال المحققون على عدم لعدم ليس في الحقيقة لعدم عليه الوجود في الخارج واعتبار الملية بين العدمين انما هو في الذهن وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه هذا وما صرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ما قيل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتعدد عدماهما وانما لو كان عدم الجزء عدم الكل بغيره لزم ان يكون لكل اعدام متعدد بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا تعددت معا وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا تقوم بمحلين لان هذه الوحدو انما تقتضى التغاير في المفهوم لا بحسب الصدق على ما يظهر بالتأمل الصادق (قوله ولذلك الخ) والسفر في ذلك خروج اللازم عن حقيقة المزموم ودخول الجزء في الكل قوله بقى ههنا بحث الخ) هذا لبحث ايراد على ما نقل من المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعهما انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع واحد شخصى فلا يرد على الشارح ان ماد كره لولم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فسادهما لان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كارجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبما اهم كالتجربة والشرية ولا انه يلزم تماذكراه ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحويانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما نعم لو استدلل بما ذكر في سبيل البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر (قوله فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على ان الجمع ليس اعداما بل احداث صفة الوحدة في امور المتكثرة كما هو رأى المتكلم فعنى قوله باقية باعيانها باقية بهوياتها ووجوداتها قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ قبل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددتها على ما بينى عند لفظ باعيانها ففتر انها باقية بتعددتها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة من شيء لا يقتضى زوال وجوده والالكان جمع المباء التي في كبريان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايحدا لما آخر من كتم العدم والضرورة قاضية بطلانه وان اراد انها باقية بشخصها فنتمح الملازمة وتقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الانسليم ان الوحدة والكثرة من الشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا في العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهوى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكبير ان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا معصل فيها اصلا فلا تقوم جهة على تقابلها ومنهم المصنف كما سيجي وايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة

(فالكثرة)

بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة الداعية وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب من غير احتمال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالاجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر في الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر من غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب من غيره احتمال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا ايجاب يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف على ايجاب فيلزم الدور ثم اجيب منه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانفسك الدور الثالث المقتدر لا يخاف من وجوده وعدمه فلو كان المؤثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان

فالكثرة نافية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة ماضية للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلا مهم هو ان الكثرة ملتصقة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوجودتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومى تريفيهما تقابل بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطله اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لاني افرادهما والوحدة المذكور اهني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات لكل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة بما يتباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم اننا لم ان ذاتيهما بما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالفة والمكيالية وهو ايضا مردود بان ذلك الجرم منا انما هو تبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزؤ لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذ انسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق في المقصد الرابع

مراتب الاعداد انواع متضامة بالماهية فانها وان كانت متشابهة في كونها كثرة لكنها متميزة بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا تقوم برهانها على ان امر واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هبولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد انصف في احدهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطة ايضا وذلك كاف في اتحادهما محلا وما يقال من ان الهبولى ليست في حد ذاتها واحدهم ولا كثيرة فعناء ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لانها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك مجموع (قوله وان زالت تلك الخ) بانه على ان الجمع اعدام للاتصالات المتعددة واتحاد الاتصال آخر كما هو رأى الحكيم ومن لم ينتبه لنشأ التزديد وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال (قوله ثم التحقيق الخ) لما ابطال ما قاله المصنف حقق المقام بالامزيد عليه فثم للتزاد في الرتبة (قوله لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا) لانه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لا يصحك العقل بامتناع اجتماعهما (قوله لان بين الخ) اي ليس مقصود القوم اثبات احدهما ونفي الآخر بين المفهومين (قوله مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه (وقوله بما يتباعدان جدا) قد عرفت ان التقويم ينافي التباعد (قوله ولا نوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافي الضدية (قوله مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام في ماهيتهما (قوله ولا نشترط ايضا الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين ولما كان فساد هذه الدعاوى معلوما مما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جعله الشرح قدس سره من المتصلين ولم يتعرض لبيان فسادها (وقوله وهو ايضا مردود الخ) حاصله ان العلوم بالضرورة عدم اتصاف شيء واحد بهما ولا يلزم من ذلك تقابلهما (قوله في كونها كثرة) اي في الكثرة المطلقة تعبير عن الشيء بالصيغة انفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية والونية كيلا يتوهم ارادة ما صدق عليه فان اخذت الكثرة بشرط لا شيء كانت مادة وان اخذت لا بشرط شيء كانت جنسا وكذا الحال في

الطرف المقابل للحاصل متشاقلا يكون تمكنه حال حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة المكسبة من الواجب والمنتهى واجيب بأن ما ذكرتم يقتضى نفي المكسبة حال حصول احد الطرفين ونحن لانقول بالمكسبة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكسبة حاصلة في الحال من الاتحاد في الاستقبال او نقول المكسبة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم يمكن والمكسبة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم واجب او متناع والمكسبة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او متناع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والمنتهى فان القادر متيكن من اتحاد ذات المقدور لا من اتحاد ذات المقدور الموجود والمعدوم قبل على الاول ان المكسبة الحاصلة في الحال من الاتحاد في الاستقبال محال لان الحصول في الاستقبال محال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع الشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكسبة في الحال من الاتحاد في الاستقبال والجواب انالان ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكسبة في الحال

بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها بالوآزم كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية واختلاف الوآزم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثيرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوآزمها (وتقوم كل عدد) من انواع الاعداد (بوحداته) التي يبلغ جلتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فاقبال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هنالك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص والوآزم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة لواحدت بعد اجتماعها (لا الاعداد) اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذي هو العشرة اى حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطو انها) اى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منها (لا مكان تصور العشرة) بكنيتها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا

الخصوصيات فلا يراد ان الكثرة جنس للراتب فكيف يكون الخصوصيات صوراً نوعية ولا يحتاج الى ان يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها (قوله متميزة بخصوصيات) داخلة في قوامها لكونها انواعاً وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لا يزيد عنها ولا تنقص (قوله هي صورها النوعية) اى يمثلها في كونها مبدأ للأكار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب قوله كالصمم والمنطقية الخ) الاولى هي كون العدد بحيث لا بعده الا الواحد كالاثني والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث بعده غير الواحد ايضاً كالاربعة والثمانية والتسعة والنطاق قد يراد به الجدور اعني ما يكون حاصله من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصله من ضرب عدد في نفسه كالثلاثين والثلاثة وقد يراد بالنطاق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة والاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك (قوله واختلاف الوآزم الخ) اى ان لازم كل واحدة منها مخالفاً للازم الاخرى فالاختلاف بمعنى التعاقب لا بمعنى التعدد على ما وهم فاوردان تعدد الملزومات يدل على مخالفة الملزومات في الحقيقة اذ لا يجوز استبعاد الوآزم المتخالفة الى القدر المشترك فلا بد من استبعادها الى مور مختصة داخلة فيها لا يلزم التسلسل في الوآزم (قوله التي مبلغ جلتها الخ) تفسير لعني الاضافة المستفادة من قوله بوحداته يعنى تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار اى يكون مبلغ جلتها ذلك النوع (قوله وليس لها جزء سوى الوحدات) اى الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لان حقيقتها الوحدات مطلقات ولا تتحدت جميع المراتب في الحقيقة فلم تكن انواعاً (قوله كلام ظاهري) لدلالة على انه في كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب امر آخر حيث قيل ان وحدات كل نوع اجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقاً اجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها (قوله وانه لا حاجة الخ) فعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته انه لا حاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الى اعتبار هيئة عارضة لها كما قال بعض اجلة المتأخرين من ان الحكم بعدم تركيب كل مرتبة من الاعداد التي فيه على تقدير اشتغال العدد على الجزء الصوري ظاهراً اذ لا دخل للجزء الصوري لمرتبة في حصول مرتبة اخرى واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا ادل العدد حيث يخص الوحدات بلا فضائه امر فدخل الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشئ اذ لا بد من اعتبار الخصوصية في كل مرتبة والا لم يكن المراتب انواعاً ونفي الجزء الصوري يعنى عدم عروض هيئة تلك الوحدات المخصوصة لا يقتضى كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات (قوله اى ليس تقوم الخ) بل الاعداد التي فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال لعشرة خمسة وخمسة كان رسماله (قوله فانك اذا تصور الخ) يعنى تصور الشئ بالكنهه انما يكون بتصور

من الابداد في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال يمكن في الحال ان حصول المكنة في الحال مع حصول الفصل في الاستقبال يمكن الاجتماع مع حصول الفصل في الحال يتمتع الاجتماع والمعرض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المح الرابع لو كان المؤثر قادر الكان الفعل والترك مقدورين لان القادر بحسب ان يكون متمكناً من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لانه نفي محض وعدم مستمر ونفي المحض والعدم المستر لا يكون مقدوراً فضلاً واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان بفعل ويصح منه ان لا بفعل لار يفعل لتركه فان انتفاء الفعل غير فعل الد اى غير فعل الترك قال في فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السواء والصحيح للقدرة هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه وقال المتبحرون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما شاهد من تغيرات الاحوال مترسة على تغيرات احوال الكواكب واجيب بأن الدور ان لا يقطع بالعلية لتخلفها عند المضافين وجزء العلة وشرطها ولازمها قالت انوية انه لا يقدر على الشر والالكان شرير والار . وقال انه تعالى لا يقدر على القبح لانه يدل على الجهل او الحاجة وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل لان الـ زائله قال البلخي انه لا يقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة اوسفه او عبث

واجب بان هذه لامورا اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الى العباد وقال
ابو علي وابنه انه تعالى لا يقدر على نفس
مقدور العباد والالواراده وكرهه
له اذ لم يوقوعه ولا وقوعه لمداعي
والصارف واجب بان المكروه لا يقع
اذا لم يتعلق به ارادة اخرى * اقول *
لما ذكرناه تعالى قادر على كل الممكنات
خلافا لفرق سنشير اليهم والى تفصيل
مذاهبهم * لئلا ان الموجب بقدرته ذاته
ونسبته الى كل الممكنات على السواء
اذ لو اختلفت قدرته بالبعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على
البعض دون البعض الى مخصص وهو
محال والصحيح المقدورية هو الامكان المشترك
بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان
مخصص في الوجوب والامتناع وهما
يحيلان المقدورية قيل لقائل ان قول
اعرفت بالبدئية ان المخصص مع ههنا
ام بالدليل فان قلت بالبدئية فقد تأبرت
فان قلت بالدليل فآين الدليل غاية
في الباب ان يقول نحن مانع جواز
ثبوت المخصص او انتائه * الحق
ان يقال انتم اهل كل الممكنات الموجوده
اليه تعالى دليل على انه قادر على الكل
* قالت الفلاسفة انه تعالى واحد
لا يصدر عنه الا واحد وسق القول
عليه جهة وجوبا ولقائل ان يقول
اهم على وجه الالتزام انه تعالى هو
الوجود الخاص المعروض للوجود
المطلق عندكم فقيه * ثبت *
ان يصدر عنه اكثر من واحد لا يقال
الوجود المطلق اعتباري والامر
الاعتباري لا يكون مؤثرا لان قول الامر
لكنه جاز ان يكون شرعا لتأثير
المؤثر كما ذكرتم في السار الاول

تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المستدرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها
(بل هي عشرة) وحدات (مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية
ليس اولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها
لزم الترجيع بالمرجع وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها
كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه * فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها ادلا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينهما
الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب ثم ربما يقضى الدليل بان
تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيع بالمرجع لان اشتمال
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها ويحجب بآثارها لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن
لخصوصيات الاعداد المستدرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول * المقصد الخامس * في اقسام الواحد وهو * اى الواحد (اما ان لا يقسم) الى جزئيات
بان يكون تصويره مانعا من حله على كثرين (وهو الواحد بالشخص او يقسم) الى جزئيات
بان لا يمنع تصويره من الشركة (وهو غيره) اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص
(وانه) اى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر
(اما الواحد بالشخص فان لم يقبل اقسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيقي وهو) اى الواحد

ذاتياته بالكنه فاذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كان تلك
المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التي فيها قوله من غير شعور الخ) ربما يوجه
كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فعد الانضمام زالت
الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التعقل بدون تلك الاعداد
مع ان تلك الاعداد عين الوحدات (قوله لان اشتمال الخ) دفع لما قيل من ان تركيبها من الوحدات
اولى لانه لازم على كل حال لاشتمال تلك الاعداد عليها بانه لا يفيد الترجيع والازم ان يكون
تركيب السرير من العناصر اولى من تركيبه من الخشب المخصوصة لاشتمالها عليها (قوله وهذا
بالحقيقة الخ) ادلا فرقا بينهما الا بان الاول استدلال بكمياتها في التعقل بالكنه وهذا بكيفياتها
في حصول نفسها وقد يجب عن النقض بانه لما ظهر بطلان النجوم بالاعداد بتقسيمه تعيين التركيب
من الوحدات ادلا ثالثا وليس بشيء لان بطلان النجوم بالاعداد انما يظهر اذا لم يكن دليله مقوضا (قوله
في اقسام الواحد) وبه يعلم اقسام الوحدة قوله اما ان لا يقسم الى جزئيات المراد بعدم الانقسام
الى الجزئيات ان لا يكون مقولا عليها فمجموع زيد وعمر وواحد بالشخص وقد صرح به بعضهم
ايضا لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سنذكره اللهم الا ان يدرج في الواحد
بالاجتماع وفيه ما فيه (قوله وانه كثير وله جهة وحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفيا لكونه باعتبار
نفسه جعل الانصاف بالكثرة مناطا للحكم اهتما بآثاره واتصافه بالوحدة قيدا له فاندفع ما قيل ان
ما يترأى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى
قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثير بخلاف الواحد بالشخص فانه لا يلزمه ذلك (قوله واحد من
وجه الخ) اى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الافراد (قوله اصلا) اى لا يحسب الاجزاء
المتدارية ولا يحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتى اما عدم قبول الاقسام
الثلاثة اعني الوحدة والنقطة والممارق المتخصصات للقسمة الخارجية فظاهر واما عدم انقسامها الى
الاجزاء لدهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخليتين في مقوله من المقولات التسعة فلا يكونا هما جنس
ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للفارق جنس واما عدم تقسامها الى الماهية
للتخصص فبأنه على عدم كون الشخص جزءا للشخص وقيد الشرع قدس سره في حاشية شرح

ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشر هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون الفاعل واحدا وافعاله كلها خيرا وشرها وقال الامام الجواب ان نيتهم بالخير والشرير موجد الخير والشرير فقلتم ان الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان نيتهم به غيره فينبو قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرها بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المص والتزم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على خلق فعل القبيح لان فصل القبيح محال والحال غير مقدور اما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدى الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايحاده وذلك يستدعي صحة الوجود والمنتزع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة زائلة لان القبيح عينه يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره قال الشيخ انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اى مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة اوسفه او عيب وذلك على الله محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة اوسكون وكونه طاعة اوسفها

من اثبت المقادير وان سلك قبوله لاداته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهوى او ما يحل في المقدار اوفى محل المقدار حلول سريان عند من ثبتت هذه الامور (او) يتقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) الشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزائه وان كانت موجودة بالفعل بمقتضى لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا حذى كان هناك ما آن متحدان في الحقيقة الوعية (وواحد بالموضوع) اى بالحل اصله كالشترين في جزء غير محمول اوفى ذاتي لا يكون تمام ماهية لاحدهما او جنسالة او عرضا اما لاخر او فصلا لاحدهما وخاصة لاخر او جنسالة او عرضا اما لاخر اوفى ماض غير محمول لا يكون من قبيل النسبة قوله القابل للقسمة الوهمية) بمعنى فرض شيء غير شيء واحترزها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قدولا حقيقة دون الثانية لانفائه بطرياقها عليه (قوله واما حسا الخ) هم الواحد بالاتصال لان مثبتى الجزء ايضا يطلقون على الماء الواحد بالاتصال قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار الخ (هذا الاضراب من قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط لا تدخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأى الفلاسفة لانه كما يتقسم اليها يتقسم الى الاجزاء المتخالفة وهى الهوى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا يقدح في التمثيل بالجسم تركبه من الهوى والصورة اذ ليستا من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله فهو الجسم البسيط * فان قلت توهم الحصر متحقق في المضروب اليها ايضا مع انه لم يستوف الاقسام ادلم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت اوسلم الحصر فالجسم في ادى الرأى هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في اوائل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر (قوله بل نقول الخ) اى ليس ما يكون قوله لاداته مختصا بالجسم البسيط بل اعم من ذلك قوله وهو الواحد بالاجتماع) ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذى ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى كما ينبغي منه قوله في الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة واحدة فلا يجوز ان يحصل من اقسامه ما يقل القسمة سواء كان قولها ذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين لاسما اذا كان الانقسام حاصلًا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذى لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرته على ذلك الوجه الخصوص اى ان الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرته على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية والذهنية (قوله وهو الواحد بالاجتماع) فالجسم المركب من زيد وعمر واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسى شرطافيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات والا فداخل فيه قوله لكنها متوافقة الحقيقة) قيل وحيث لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء يتقسم الى اجزائه جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل وجوبه عند الثنائى بالتجانس كما صرح به المصنف في موقف الجوهر فالشجر يتقسم الى امور متخالفة هى العناصر فان قلت غاية ما رام اشتغال كل جزء مقدارى على متخالف الحقيقة لان هذا الجزء المقدارى يتخالف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا انهم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للركب فلا اشكال (قوله متوافقة الحقيقة) عند من يقول بتجانس الجواهر الفردة ولا يلزم من ذلك تجانس الجسم المركب والبسيط عندهم لان الاعراض التى بها يختلف الاجسام البسيطة مقومة لها فذههم فالجسم المركب مقسم الى اجزاء مقدارية غير متشابهة كالعناصر مثلا والجسم البسيط الى اجزاء مقدارية متشابهة (قوله واحد بالنوع) لان اجزائه لما كانت متشابهة اى متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فردا له (قوله وواحد بالموضوع) لانه لا بد للاتصال الواحد الذى هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلتين بعد القسمة من محل يسلهما مثلا يكون التفريق اعداما بالكلية واما قوله فان تلك

او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفرداوى القادر وان يبقى العدم عند توافر صوارفه ولو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلواراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه تحقق الداعي ولم لا وقوده لتحقيق الصارف واجيب بان الكثرة لا يقع عند وجود الصارف اذالم يتعلق به ارادة اخرى تستقل وتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا بين القادرين اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احد هما اما بعد الاضافة الى احد هما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اصابته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احد هما مقدورا للآخر قال الثاني انه تعالى عالم ويدله عليه وجوده الاول انه مختار فيمنع توجده قسده الى ما ليس معلوم اثنى ان من تأمل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومناسبتها وهيئة الالهالك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وما يرى من عجائب احوال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى اياه والها مدها الثالث ان داه تعالى هوية مجردة حاضرة له يكون ما له اذ العلم حضور الماهية المجردة وهى مبدأ جميع الوجودات والعالم بالمبدأ عالم بذاته لان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم به يكون

(عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتعمل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس ادليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاحراء متشابهة او متخالفة (وانه) اى الواحد بالاتصال (يقال للمقارنين شيئا قيان عند حد) مشترك بينهما كالخططين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة سكي) منهما (حركة الاخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الاتصاف به طبيعيا كالفاسل وهذا القسمة شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة وكثير من جهة اخرى (بجهة الوحدة فيه امدادية لكثرة) اى غير خارجة عنها وحيث ان تمام ماهيتها هو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده يقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة بالنوع (او حررها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجسم) اما قريبا كالجوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم الباطنى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالمطلق مقيسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امرامارصا لغيره اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالوصف) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الصالح والكاتب واحد في الانسانية) فان الانسان عارض لهما معنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع الاجزاء الخ فلامعنى له عندئذ الجزء شأن الاحراء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالي وحدوث اتصال ولاحول تلك الاجزاء في مادة بل حلول الاتصال اهم الان يا أول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء بعض حدوث اتصال واحد وضمير محمل راجع الى الاتصال لالى الاجزاء وكذا قوله بخلاف اشخاص الناس لامتني له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة واشخاص الناس ليس واحدا بالاجتماع لان لا يعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسى قوله من شأنها ان يتصل الخ) في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاحراء الخ يان يكون احراء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة للمحل وهذا لا يظهر من القول بان من شأن تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان يكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو قرئ نحل بالرفع عطفا على مجموع من شأنها ان يتصل لا على مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملازمة سوى شائبة الغوية في التعرض لاستعداد الاتصال لان قوله في خلافه ادليس من شأنها الاتصال والاتحاد اى منه نوع اما والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عندئذ بل بها سواء كانت الاجزاء متصلة او لا هذا مهم في قوله وتعمل في مادة واحدة نوع مساحمة لان الحال فيها هو الصورة لان تلك الاجزاء المركبة من الهوى والصورة فليهمهم (قوله ما كان الاتصاف به طبيعيا) اى خلقيا على اختلاف مراتبه ثم ما كان الاتصاف فيه صناعيا كالاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه (قوله شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل اطراف اجزائه بخلاف القسم الاول واقرى من الوحدة الاجتماعية للتلازم في الحركة (قوله واما الواحد لا بالشخص) قد ظهر من تعريفه لسابق ان الواحد لا بالشخص هو المفهوم الكلى وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق بجهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو اى مع قطع النظر عن الصدق (قوله اى غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية (قوله كالانسان) مثال تمام الماهية (قوله فيل الانسان واحد نوعى الخ) اشارة الى الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الى الكثير لالى تمام ماهيتهما من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سأتى فالاصطلاح على ان يقال لجهة الوحدة واحد نوعى اى واحد من الانواع والكثير الذى هو جهة وحدته واحد بالنوع اى وحدته باعتبار كونه متصلا في شرح حكمة العبد قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لا مجموعها والى المقام لا غير معنى (قوله اى محمولا عليها) سواء كان بالطبع او لا ليشمل القسمين (قوله بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضا لهما معنى انه قائم بهما (قوله موضوع لهما بالطبع) لكونه موضوعا لهما

لهما بالطبع (او) واحد (بالحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والبلج واحد في البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما (اولا) اى لا تكون جهة الوحدة دائية لكثرة ولا مراً عرضياً لها وذلك بأن لا تكون محمولة عليها اصلاً (كما يقال نسبة النفس الى البدن هونسة الملك الى المدينة) ومعناه ان النفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه يمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا الملك تعلقاً خاصاً بمدينةه وبحسبه ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدن فهذان التعلقان نسبتيان متحدتان في التدبير الذي ليس مقسوماً ولا عارضاً لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والبلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حيثئذ اما مقومة لجهة الكثرة او مراضة لها وان اعتبرت اتحاد النسبتين في كونهما منشأً للتدبير مثلاً كان ذلك اتحاداً في العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة وان تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (ايها) اى اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالتحقق اولى بالوحدة من الواحد بالوضع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ماهو بحسب الشرع دون الفصل والواحد بأمر ذاتي اولى من الواحد بأمر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل الانقسام اصلاً لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المعنى بالواحد الحقيقي اولى بما يقبل الانقسام بوجهما والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها

بهما (قوله اولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متباعداً عن الكثرة بالقياس اليه (قوله اولى بالوحدة) لان الكثرة فيده من حيث المهرم والصدق (قوله اولى من الواحد بالجنس) لكونه واحداً من حيث تمام الماهية (قوله لا جنس الشيء الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل اقل افراداً كذا في حواشي شرح التجريد للشارح وفيه اشارة الى ان الواحد بالفصل وان كان اولى من الواحد بالجنس من جهة قلة الافراد لكن جهة الجنس اولى منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الافراد قوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي الخ الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعله بالوحدة من اقسامها هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا يقسم الى الاجزاء المقدارية اصلاً لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المعنى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم اذ لم يتركب من الاجزاء الذهنية ايضاً وبهذا الوجه يتدفع ما توهم من ان ما ذكره ههنا يخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثم ثم الواحد بالشخص اذ لم يقبل انقساماً اصلاً لا بحسب الاجزاء الكمية اى المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية اى غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الحد ايضاً كما مر ولا بحسب الماهية والشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم ما قسم بحسب الماهية والشخص كما كان وحدة الشخصية اولى بما يقسم باعتبار آخر كالقطة والمارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصى في قوله ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل الانقسام الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي في ما معنى العام سوى الواجب تعالى فربما انه صرح اولاً بأنه اولى من الكل فيقول الى ما ذكره في شرح التجريد تتأمل (قوله والوحدة التي من اقسام الخ) لانه يمكن تصور اشكالك لوحدة منها بالتصور والتصور بها كلاهما محالان بخلاف اقسام الساقين اعني القلة والمارق فانه يمكن تصور اشكالك الوحدة عهما وان كان التصور محالاً ومقاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارق لعدم قوله اقسمة الى

تقرير الجواب ان ما يرى من هجاب
احوال الحيوانات فهو من اقدار الله
تعالى اياه على تلك الاحوال والهامة
للك الحيوانات بأن يفعل تلك
الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى
النحل الية وكل من كان افعاله محكمة
منقذة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر
عن لاعلمه ولا يتكرر وقوع الفعل
الحكم المتقن عن هوجاهل الثالث
ان ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة
ولو احققها من الجرد وذاته تعالى مبدأ
لجميع الموجودات لانه قادر على كل
الممكنات موجد لها والعالم بالبدأ
عالم بالله المبدأ لان من علم ذاته علم انما
علم الواسطة التي هي بلا وسط ومن
جلتها انه مبدأ لغيره فلم يكنه مبدأ لغيره
فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك
يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو
المبدأ يكون عالما بجميع الموجودات
من حيث وقوعها في سلسلة السببية
النازلة من عنده اما طول سلسلة السببية
المرتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب
او عرضا كسلسلة الحوادث التي
تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي
يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه
بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد
عن المادة ولو احققا قائم بذاته لما سبق
وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل
ذاته وسائر الجبردات لان كل مجرد
قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل
مجرد قائم بالذات يكون منزها
عن الشوائب السادية مقدسا
من العلائق الغريبة التي لا تنزم
ماهية من ماهيته وكل ماهو كذلك
فمن شان ماهيته ان يصير مقولة
لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل تعمل بها
حتى يصير مقولة فان لم تعقل كان ذلك
من جهة العاقل الذي من شأنه
ان يعقله فكل مجرد قائم بالذات يصح

والواحد بالاقصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات
تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاككة في هذا العارض
الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك
في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حيث (اشترأكم) اي اشتراك الوحدات (في الحكم)
فيصير ان يبنى على ذلك ويقال (فيها ماهو وجودي) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسياني
(ومنها ماهو اعتباري) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة بل جواز
الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها
ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (و منها ماهو نفس الماهية) كوحدة
الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) اي يجوز كونها جزأ منها
(وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهر في بعض وعرضا في بعض آخر (قلبه)
اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتفك في مواضع متعددة في المقصد
السادس * الوحدة تنوع (انوما) بحسب ما فيه ولكل نوع منها (اسم) يختصه بحسب الاصطلاح
تسهلا للتعبير عنها (في النوع بمثاله) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية
النوعية (وفي الجنس بمجاسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عددا كان او مقدارا (مساواة في الشكل
مساواة وفي الوضع موازاة ومهاداة) كتحصيلين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف
مطابقة) كطاسين يطبق طرف احدهما على طرف الآخر (وفي النسبة مناسبة) كزيد وعمر واذ اشار كا
في نبوة بكر في المقصد السابع * الاثنان هما الغيران (اي الاثنيتي تستلزم التغير هذا هو المشهور
الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كان كل غيرين اثنين اتفاقا) وقال مشايخنا ليس
كل اثنين بغيرين بل (الغيران موجود ان جاز انفكا كهما في حين او عدم فخرج) بقيد الوجود

الاجزاء اصلا اولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فبني على كون الشخص جزءا منها كما صرح به فيها
فلا توافق بين الكلامين ولا احتياج الى تكلف بارد بأن يحمل الواحد الحقيقي في قوله وهو المسمى
بالواحد الحقيقي على معنى مالا يقبل الانقسام الى الاجزاء اصلا وفي قوله من اقسام الواحد
الحقيقي على معنى مالا يقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية وان يصرف قوله اصلا فيما تقدم
عن معناه الظاهر الى معنى لاحقة ولا حسا (قوله واذ كانت مقولية الخ) لا ينبغي ان اللازم مما ذكر
كون الواحد مقولا على ما تحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى افرادها كذلك قدر
الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعا الى الوحدات لكن الكلام في لزوم كون
الوحدة كذلك مما تقدم ووجد الزوم انه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولة بالتشكيك على
افرادها كان حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض
الآخر ايضا فندير قوله فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك على ما مر
من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر حيث (قوله فتكون تلك الوحدات
الخ) اي يجوز ان يكون كذلك (قوله ولا يلزم من عدميتها في الجملة) اي باعتبار بعض افرادها كونها
اعتبارية باعتبار جميع الافراد بخلاف ما اذا كانت متحدة الماهية فانه لا يجوز اختلاف افرادها بالوجود
والعدم لما مر مرارا من ان كل ما من شأنه الوجود في الخارج لا يجوز الانصاف به الابد وجوده فيه
كلا يلزم السفسطة قوله جاز كونها جوهر في بعض) اي ليس عرضية الوحدة في بعض ما عدا
لجوهرتها في بعض آخر لان جوهرتها في بعض جاز قوله وفي الجنس بمجاسة) وقد يطلق التباس بمعنى
التماثل كما يقال الجواهر الفردة اما متشاككة او متجانسة (قوله اي الاثنيتي تستلزم التغير) اي في الوجود
سواء كانتا متغيرتين بالذات او بالاعتبار فلا ينافي ما تقدم في مباحث الوجود من ان التغير نفس الاثنيتي
او مستلزم لها فبني اشارة الى ان قوله الاثنان هما الغيران وان افاد حصر المسند اليه في المسند والعكس
الا ان المقصود هو الاول لان الثاني لا نزاع فيه (قوله الاعدام) اي المدومات التي من جلته الاعدام
ايضا لان خروج الاعدام انما هو باعتبار انها معدومة لان حيث ذواتها فيشمل المدومات كلها

(الاعدام) فانها لا توصف بالتغير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدنان ولا عدم ووجود وهذا اهم من قوله (اذلا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عديدين فان قلت ليس قد مر ان الاعداد تمايز عند المتكلمين النسايفين فوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ماصدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال)

قوله فانها لا توصف بالتغير عندهم هذا تعليل لاخراج المفهوم من الكلام لا للخروج واما علة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما وكذا الكلام في قول المصنف اذلا تمايز فيها كما لا يخفى (قوله فانها لا توصف الخ دليل لاخراج المفهوم من الخروج رقس عليه الدلائل الآتية اى انما اخرجت لانها ليست من افراد الحدود (قوله من الصفات الثبوتية) اى الوجود كالاختلاف والتضاد (قوله وهذا اهم) اى ما ذكرنا من دليل عدم كونه من افراد الحدود اهم بما ذكره المصنف لان ذاته عدم كونه المعلوم والوجود ايضا من افرادها بخلاف ما ذكره المصنف (قوله ولا بد في الغيرين من التمايز) اذلا بد فيها من الاثنية اتفاقا وهي لا تنفك بدون التمايز قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عديدين) وذلك لان الوجود متميز عن المعلوم بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشئ بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والافلا تمايز بين الوجود والمعلوم ايضا لان المعلوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى وجود او معدوم آخر بناء على ما سبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من التميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الوجود والمعلوم ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعداد حكم بعدم التمايز بينهما مخصص بما يكون طرفاه عديدين وان اتفق التمايز بين الوجود والمعلوم في نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الوجود ولا في المعلوم اصح وفيه تأمل (قوله لاختصاصه) اى القول المذكور بما يكون اى لغيرين يكون طرفاه عديدين او معدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقا وهو انما اى المدومات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا انما ينعني على عدم تمايزها لاعلى عدم تمايز المعلوم والوجود لان الواحد ليس نفي صرفا وما قيل ان التميز ثبوتى كالتفريق فكما لا يتصف بعدم والوجود بالتمايز لا يتصف بالتمايز ايضا انما لا يلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتبارى عند المشايخ كما مر في بحث ان المعلوم ثابت ام لا (قوله ليس قد مر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهني الخ قوله فتدبر (ليظهر لك فساد فانه كما ان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل من الشارح والحق ان القول بتمايز المدومات بحسب ماصدقت هي عليه لا يلائم اصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المدومات محتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الالهيات بأن الامتياز في المعلوم موجود عند اهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ماصدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم (قوله فتدبر) حتى يظهر لك صحته وفساده فانه ان اريد بمفهوماتها المعاني الكلية وبما صدقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كما ان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فردة وهو عدم السواد المخصوص يمتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على ما ليس بمتميز وان اريد بمفهوماتها ما حصل في العقل من حيث حصولها فيه وبما صدقت هي عليه نفس تلك المدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي كان صحيحا بلا شبهة لما مر من ان التمايز بينهما انما هو في العقل الا ان الدافين لوجود الذهني لا يقولون ان الحصول العقلي لوجود ذهني بل هو تعلق بين العالم والعلوم ولا شك ان الغيرين لا بد من التمايز بينهما في انفسهما

ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمنع ان يفك تعلقه عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم شئ على شئ يستدعي تعلقا معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمقول آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح ان يكون مقارنا اذ اوجد في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة تنوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اهم من المقارنة في العقل متقدمة على المقارنة في العقل المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها ولا يلزم الدور وكون الشئ مشروط نفسه هذا خلف ثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطاً لمقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشئ لا يكون مشروط نفسه فيصح مقارنته لمقول آخر في الخارج فاذا اوجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تنوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المقول الاخر فيه حصول الحال في الحصل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان

ايضا (اذلاتبها) فلا تصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالا ينفك) اي مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الوصف والجزء مع الكل فانه) اي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) اي ليس الصفة عين الوصف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليس ايضا غير الوصف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الفيرين (و) قولهم (في حيز) او عدم ليشتمل التحيز وغيره (وكان الشيخ الاشعري قد عرف العيرين بأنهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان عدم ينافي القدم فقير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار

مع قطع النظر عن الحصول العقلي لانهما من اقسام الموجودين في الخارج قوله وخارج به الاحوال اذلاتبها) قيل فيه سماجة اذ الاحوال عندهم حتى يخرج ويرى بحاجب بأن هذا الخارج على القول بالحال كاذب اليه البعض ومعنى لاتبها لانهم يثبتونها لاثبات مباديها فلو وجود فليأمل (قوله اذلاتبها) اي اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لانهما على انها ليست من افراد الفيرين كالعديين واما ما قيل من ان اخراج ما ليس عندهم بمال معنى له فمدفوع بان المراد خرج ما يقوله البعض قولهم (وكذا يلزم الخ) فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولا عدم وجود والظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لانفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلى بماد كمر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كالايحتمل (قوله وكذا يلزم الخ) ما مر من قوله ولا عدم وجود كان بيان لعدم كونهما من افراد المحدود بناء على دليل الشارح قدس سره دو دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحد فلا تكرر وانما قال يلزم ان يخرج ولم يقل يخرج شارة الى عدم تصريحهم بخروجهما لكنه يلزم من حدهم والى استبعاده فان القول بان الواجب قد الى ليس عين المعدومات ولا غيرها مما يأتاه العقل السليم (قوله ليشتمل التحيز وغيره) اي العيم لاجل السهول المذكور واما التقيدهما فلا خارج جواز الانفكاك في اعدادهما من الصفات فلا يرد ان ترك التقيد لهما كاف في الشمول والمراد بالتحيز التحيز بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد قديما كان واحدا وغير التحيز بالذات الصفات القائمة بالوصفات المتعددة فانه لم يحز الانفكاك بينهما في التحيز لكن يجوز في العدم وليس المراد به المارق لانهم لا يقولون به قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما متنا مع وجود الآخر والعدم لا ينافي ذلك فلا ساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض احد الجسمين القديمين علة مستلزما للآخر (قوله بانا اذ فرضنا الخ) يعني ان الجسمين الموجودين في الخارج اذا فرض قديمهما كانا متغايرين بالضرورة لان الشك في قديمهما ليس شكافي غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث في العيرين مع انه لا يصدق التعريف المذكور عليهما فلا يرد ان مادة النقض يجب ان تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولو كن في النقض امكانهما في بادى الراى يلزم النقض بالمفارقين اذ افرض وجودهما لانهما غير موجودين عندهم فالشك في وجودهما شك في غيريتهما فلا يكون مادة النقض متحققة قوله فان القدم ينافي العدم) لان القديم اما واجب بالذات او ممكن مستند الى الموجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينهما وبين الواجب واسطة دفعا لتسلسل فيكون عنده مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدي كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزال شرطه لازوال علة القديمة (قوله فان العدم الخ) اي طريان العدم ينافي القدم لانه اما قديم او مستند اليه بطريق الايجاب وكلاهما يتنم طريان العدم عليه قوله فقير التعريف الخ) فان هذا التغيير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض العدم لا يكتفى وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على المنعنة فيكتفى امكان الجسمين القديمين في النقض هذا وانت خبير بأن الامر ارض

(عند)

يكون مقارنته للتفسير لحلوله فيه وحلوله في ثالث والمقارنة المتعلقة بتخصر في هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فمعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة مقارنته للمقول الآخر مقارنته للحصول للمحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارن لمقول آخر مقارنته المحل للمحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون ماقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتتمثل الا مقارنته المقول في الموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون ماقلا لغيره وكل من يصح ان يكون ماقلا لغيره امكنه ان يكون ماقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه بمقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصح تعقله لغيره تستلزم صحة امكان تعقله انه بمقله ذلك الغير وصحة الامكان تستلزمه الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه ذلك يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون ماقلا لذاته فيصحب ان يكون ماقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والاي يلزم اجتماع المتلين وهو محال فمعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يوجب عنه فيجب ان يكون ماقلا لغيره لذاته دائما ويجب ان يكون ماقلا لغيره مع العقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة

من اواحق المادة لاسيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتد الحكماء قال المص وفيهما نظرا ما في الازل منهما فلانا لانسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء الشيء يقتضى الشئيين ويمنع ان يكون الشيء شئيين وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه وان سلم انه عالم بذاته وان كان لانسلم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم بالوصف لا يستلزم العلم بالصفة الاضافة وان سلم انه عالم بما هو مبدأه بلا واسطة ولكن لانسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأه بلا واسطة العلم لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المرتبة الدالة من عنده واما في الثاني منهما فلانا لانسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات مجرد ويمنع ان يعقل من رأيكم وان سلم ان كل مجرد لا يعقل وان كان لانسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره وان سلم انه يصح ان يعقل مع سائر العقولات وان سلم ذلك ولكن لانسلم ان صحة مقارنة لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فانه ما رتبته لعقول آخر غير مقارنة للعقل فان الاولى مقارنة الحالين في سائر والثانية مقارنة الحال للمحصل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية وان سلم ذلك ولكن لانسلم ان كل ما يصح للمجرد واجب حصوله بالفعل ولا

عند الاشاعة قالوا دل الشرح والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها قد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كما ذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعاً ولا يخفى عليك ان اسدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلاً فانه غيره قال الامدنى ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومائة الاصحاح الى ان من الصفات ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال ان كونا حائلا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمنع انفكاكها عنه كعد كالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المعابر من موحود ان يجوز لا انفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فقلت الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها (واورد عليهم المضافات) كالابوة والبنوة والعلبة والمعلوبة فانها متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم ادلا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وفي الخبر ايضا اذ ليسا بمختارين (ولا يلزمهم فانها غير موجودة لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم)

بالمقارنين القديمين متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين والمقارنين القديمين فرض وتقدير هذات الكلمتين وقد يجاز بان تعبير الشيخ التعريف اورود السؤال من السائل الجسمين كما لا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجها فلان يرد السؤال من السائل بالمقارنين لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف قواهم ورد عليه بأن المراد الخ (فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعاً فحين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة قلنا فلا نسلم ذلك وان اردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها (قوله واما الخمسة فقط) اي بشرط عدم الزيادة عليها (قوله واما مع تمام آحاد الخ) واما الخمسة مطلقا فليس ايا وجود الا في ضمن هذين (قوله فذلك هو العشرة نفسها) اي من حيث التحقق فلا رد ان الخمسة المقارنة مع الاحاد الاخر ليست بعشرة انما هي مجموعهما (قوله ولو كانت الصفة الخ) وكذا لو كان الجزء غير الكل لان مع زبديده (قوله ولا يخفى الخ) يعني انهم لم يصرحوا بالتعظيم لكن يلزم من استدلالهم المذكور (قوله سواء كانت لازمة الخ) تعميم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لا لزوم بين الاسماء عندهم فالصواب قديمة كانت او حادثة (قوله وقيل انهم الخ) يعني بعضهم خصص في التسمية بالصفات القديمة بخلاف الصفات الحديثة فانها مفارقة لموصوفاتها (قوله قال الامدنى الخ) تأييد لقول المذكور (قوله من الصفات) اي الوجودية قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال (فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة الوجودات الصنية كأمرو الظاهر ان صفات الانمال عند الاشاعة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج (قوله كصفات الافعال) وهي القدرة من حيث تعلقيها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانها كما عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ما قيل ان صفات الاعمال اعتبارية عند الاشعرية فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه قوله اذ ليسا بمختارين (لوعم التميز للتبعي لا تدفع المضائق وفي القول بانتهاء التميز التبعي ايضا بناء على عدميتهما تراف بانقطاع الاراد وفيه المطلوب قواهم ولا يلزمهم فانها غير موجودة في لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موحودان عندهم وقائمان بكل من الجسمين والمفترقين مع ان الاجتماعين والافتراقين متسايران

(لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تميزه (لا يقال) في الجواب عن هذا اليراد (يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود) بان يوجد الباري وبعدهم العالم وحينئذ قد انفك احدهما عن الآخر في العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الحيز) فان العالم مهيئ ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتعيده ولا يجوز شيئا منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احدي الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك عنه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في الحد (لانا نقول لو كفي الانفكاك من طرف) في الانصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغيرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغيرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الامدى مردودا بما ذكرناه (نقيل) في الجواب عن اليراد (المراد جواز

قطعا اللهم الا ان يم التميز لتبني فيحينئذ لا يرد ان لا يتحقق الانفكاك بحسب التميز (قوله من الصفات النفسية الخ) اي الثابتة بالنظر الى نفسه من غير اعتبار التعلق بشيء (قوله فانها غير موجودين) اي لانفس انهما متغيران لانهما غير موجودين عندهم والوجود شرط في الغيرية قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم (الظرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود الخ فاما بئوهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت اليه فتأمل (قوله وحينئذ قد انفك الخ) لما كان المذكور في التعريف قيد في العدم لافي الوجود اشار الى ان الانفكاك في العدم والانفكاك في الوجود متلازمان (قوله والحاصل الخ) لا يخفى عليك ان اليراد المذكور مبنى على ان الاعتبار في الغيرية الانفكاك من الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجل ذلك كما قرره سابقا فهذا الحاصل لا يحصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لا معنى له والحق ان حاصله ان الانفكاك من الجانبين في العدم والحيز اهم من ان يكون من كليهما في العدم او من كليهما في الحيز او من احدي الجانبين في العدم بان يوجد احدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر في الحيز كالعالم وحينئذ تطابق الجواب مع اليراد ولا يتجه الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ما قلت انه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين لانه اقام لفظ في الوجود مقام في العدم نسبة العدم الى الباري واما على ما ذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزم من انفكاك العالم عنه في العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى في العدم والحيز معالجرا للاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف قوله لانا نقول لو كفي الخ (الجواب السابق للامدى كما سيذكره الشارح فحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عين ولا غيرا هي الصفات اللازمة ثم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الجزء الصوري ولا يخفى بعده (قوله اي لكان جواز الخ) اشار بذلك الى ان قوله لجاز حلة الجراء اقيم مقامه وليس يحزاء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير لو كفي الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه انفكاك الموصوف الخ (قوله وحيث كان الخ) اشار بهذا التقديرا الى ان قوله ثقيل الخ معطوف على مجموع السؤال والجواب قوله ثقيل في الجواب الخ) لارد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض ايضا

(الانفكاك)

نسلم ان القوة من لو احق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ما ذكرنا في التشرح اندفع عنهما اكثر هذه الاظهار قال احتج المصنف بوجوده الاول انه لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه ونقص تصور الانسان نفسه ثم اجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا الثاني ان علمه لا يكون ذاته لما سذكره فهو صفة قائمة بذاته لازمة فيكون ذاته قابلا وفعلا معا وقد سبق الجواب عنه الثالث لو كان العلم صفة الكمال لسكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا لغيره وان لم تكن لم تنزهه عند اجابا واجيب بان كمالها بكونها صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف به اقول احتج المصنف اي الثاني لانه تعالى عالم بوجوده ثلاثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فاللزوم مثله اما اللازمة فلا نه لو عقل شيئا لعقل ذاته يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما ر وفي ضمن ذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل انما هو اضافيين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل واما ما كان يستحيل ان يكون الشيء ناقصا لذاته اما الاول فلا استحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المتسمين واما الثاني فلا استحالة حصول الشيء ونفسه ونقص تصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته واللازم باطل فان للانسان تصور نفسه ثم اجيب

صنه بأن علمه تعالى لذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضى تغاير علمه وذاته علم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى بذاته والتغاير بالاعتبار كما سنبين ان شاء الله * الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاتا لما سنذكر فله تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا له وقاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه الامتناع في ان يكون ذاته تعالى قابلا وقاعلا * الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال واما كان يمنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اى العلم الذى هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تفرقه عنه اجماما لانه تعالى يستحيل ان يتصف بالذات واجب بان العلم صفة كمال ونمى كون الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته لان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها * قال * فرمان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالمية ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء فلما اوجب كونه عالما ببعض اوجب كونه عالما بالباقى وقيل يعلم الجزئيات بوجه كل ادلو عليها جزئيا عند تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته قلنا تغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم مالا ينهى لانه ليس بمميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم دلوما

الانفكاك من الجانبين (تعقلا) لا وجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغير ان هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (البارى) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود البارى بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغير ان باثهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يقتضى بالبارى والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن البارى في الوجود فيجاب بأن ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفا في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم اوجبه فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال بتعقل البارى معدوما او متغيرا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جاز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا وغيره وحيث يلزم كون الصفة والموصوف متعاينين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا وغير مطابق (واعلم ان قولهم) اى قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات لواسطة) بين التقي والاثبات اذ الغيرية تساوى في العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين (ومنهم من احتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي) لاتعلق له بالمرعوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصله على

بانه يلزم مما ذكره ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتأمل (قوله من الجانبين تعقلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لا يجوز العكس * بقى انه يلزم حيث ذكرنا بعض الصفات مع بعضها لعل ذلك القائل يلتزمه فانه لا نص من المشايخ في ذلك (قوله يجوز العلم بكل منهما الخ) اى الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره (قوله في وجود البارى) اى في الجزم بوجوده (قوله وهذا الجواب الخ) يعنى قوله المراد جواز الانفكاك تعقلا صريحا في انه تحرير للتعريف المذكور بحيث لا يرد النقض وهو انما يصح لو لم يكن قيد في عدم اوجبه مذكورا في التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلا مقام في عدم اوجبه فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره بما لشارح المقاصد قوله فلا صحة لهذا الجواب قبل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله في عدم اوجبه بأن لا يذكر اوجبه في التعقل مقامهما ويقال الغير ان موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ما ذكره ذلك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به بأى مما ذكره الباحث فتأمل قوله اذ لا يجوز ان يقال بتعقل البارى معدوما الخ) فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما في عدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل وهو ليس بنص في انه يجوز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان تحصل على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر وما له الى انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر واما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذ لا ضرورة تدعو الى حله على خلاف الظاهر فليتأمل (قوله اذ لا يجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك في عدم تعقلا لا يقتضى جواز تعقل كون المنفك معدوما بل يتحقق بأن يتعقل كون المنفك عند معدوما والمنفك موجودا فيجوز ان يتعقل البارى موجودا مع عدم العالم وان يتعقل العالم متغيرا مع عدم تعقل البارى بل الانفكاك من الجانبين متحقق في الواقع وقدم ذلك لكن حيث يكون قيد في حيز لا دخل العالم مع البارى لا لادخال الجسمين القديمين اذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر قوله وحيث يلزم كون الصفة الخ) فديجاب بأن المراد الجواز وعدم الامتناع نظر الى بدهية العقل كما يشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بدهى البطلان (قوله نزاع لفظي) اى راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحيث يكون قولهم قالوا دل التصرع والعرف والفتنة بالاناسبة لاصطلاح للامور الثلاثة (قوله لاتعلق بالمرعوى) اذ كل منهما مسلم مدعى الآخر اشار بهذا الى ان

لانهائية لها قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القائم بذاته صفة واحدة واللا نهاية في التعاقب والمتعلق **اقول** ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالمية تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختصت عالمية البعض دون البعض لافترق ذاته في كونه عالما ببعض دون البعض الى مخصص وهو محال قيل لقاتل ان يقول امرفت بالبدئية ان المخصص ههنا محال ام بالدليل فان قلت بالبدئية فقد كبرت وان قلت بالدليل فان الدليل غاية ما في الباب ان تقول ما صرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكلية والجربيات الكلليات على الوجه الكلي والجربيات على الجزئي كاسمين وتبيل علم الجزيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزيات كما يعلم الكلليات اي يعلم الجزيات من حيث هي طبائع مجردة عن التخصصات من حيث يجب بانها يكون الادراك مع كونه كاي شيئا غير مطلقى مقسوبة الى مبدأ طبيعته الترغسية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزيات انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا مخصص تلك الجزيات بطبيعة ذلك المبدأ كالكسوف الجزئي فانه قد يمتلئ وقوده بسبب توالي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعاقبها يمتلئ الجزيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم به انه وقع الان اوقبله او بعده

ان العبرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا قال شئ بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلاقصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك انه (لا يمنع التسمية) بل لكل احد ان يعنى أى معنى شاء بأى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امر اللفظ بمحض متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق) انه بحث معنى (ان مرادهم) بما ذكره (انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية) ومعناه انها متغايران مفهوما ومحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (في الحمل) على مامر في تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اى المشايخ (قائلين بالوجود) انه لم يصرحوا بكون التغاير (بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل) (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (نعم المعلوم) التحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا شعار لها بالوجود الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا غير عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافي المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فقدموا على ما قلوا وايضا لما ثبتوا صفات موجودة تدمية رائدة على ذاته تعالى ثمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفوه بذلك وايضا ثمهم ان تكون تلك الصفات

معنوية بمعنى تعلقه بمعنى انهم قوله والحق انه بحث معنى (لان النزاع في كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنى بلا شك فلا عبرة لما قيل بقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان التعيين لا يرجعان الى شئ واحد والمخصص قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب الوجود في الخارج والهوية الخارجية بمعنى يدعي ان هناك ذاتا حقيقة واحدة وهي هوية الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتيب ماهو اثر لصفة العلم تارة بالقدرة كذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كاحقيقة الحق وذلك لان المتنازع فيه هو الذى الثاني اعني لاهو ولا غيره وان رجع الى غير ما رجع اليه النقي الاول ثم ان المسكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف الخامس لامشايخ اهل السنة ولوسلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة (قوله انه بحث معنى) اى متعلق بامر معنوى بحيث ينفي كل واحد دعوى الآخر على ما سيجي بيانه واما على ما حمله الشارح قدس سره نظرا الى ظاهر العبارة فلا يصلح محلا للنزاع اذ لابد في الحمل من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقا (قوله وان مرادهم الخ) لو حمل كلامه على ما ذهب اليه المحققون من الاشارة والصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر اذ لا يتم دليل على امر سوى التعلق كما يسمى في بحث العلم ولذا فسر القاضى البضايرى في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بالترجيح احد المقدورين ويكون قوله كما يجب ان يكون في الجمل تظييرا لاتباعه لا مردما اورده الشارح من ان الكلام في مبادئ الصفات الخ نعم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المنفرد في توجيه قولهم صفاته لاهو ولا غير قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني (فيه ان القول بالتغاير في المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني وهو ظاهر وقد اشرنا اليه في بحث ان الوجود زائد على الماهية ام لا قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وايضا الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بأن المفارقة سمي اغيارا على ما نقله الآمدى قوله والظاهر انهم فهموا الخ) هذا انما يصحح على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على ما نقله الآمدى من ان صفات الاعمال غير الموصوف عند الشيخ وامة الاصحاب فلا ان جواز الانفكاك ههنا من احد الجانبين لانهما معا قوائم فدفوه

بل مثل ان يعقل ان كسوفاً جزئياً
يعرض عند حصول القمر وهو
جزئى ما وقت كذا وهو ما في مقابلة
كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم
يكن عند العاقل الاول احاطة بأنه
وقع اولم يقع وان كان معه ولله على
الوجه الاول لان هذا ادراك آخر
جزئى يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الادراك
الاول يكون ثابتاً الدهركه وان كان
علماً بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان
بين كون القمر في اول الحمل مثلاً وبين
كونه في آخر الحمل يكون كسوف
معين في وقت معين من زمان كونه
في اول الحمل كالوقت الذى من شأن
القمر فيه من اول الحمل عشر درجات
فان يكون تعق ذلك العاقل اهذه
الامور امرائاً قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده والاحتجاج على انه
تعلى لا يعلم الجزئيات على الوجه
الجزئى الذى يتغير بتغير الجزئيات بانه
لوعلم الجزئيات على الوجه الجزئى
كالعلم كون زيد في الدار الان قد
تغير المعلوم اى عند خروج زيد
من الدار يلزم الجهل والتغير في صفاته
لانه ان بقى العلم الاول لزم الجهل
وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير
في صفاته اجاب المصنف بان لا يلزم انه
عند تغير المعلوم لولم يتغير العلم الاول
لزم الجهل وانما يلزم ذلك لولم يتغير
الاضافة والتعلق دون نفس العلم
وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير
الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذى
هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل
ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة
الصفة وتعلقها والاستحالة في ذلك
فان التغير في الاضافات واقع فان الله
تعلى كان قبل كل حادث ثم يصير
معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات

مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون
الصفات حادثة واما بالاجتناب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا
عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى حلة اذا كانت متغيرة للذات المقصد الثامن هو الانسان
لا يفقدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئ ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير
والانتقال دفعياً كان او تدريجياً كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض في الاول زال حقيقة الماء
بزوال صورته النوعية عن هيواله وانضم الى تلك الهوى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة
اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها وانصف بصفة اخرى
هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيئاً آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم
شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طيناً والخشب سبيراً والاتحاد
بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير
شئ بعينه شيئاً آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئاً آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ
وانما كان هذا مفهوماً حقيقياً لانه المنبسط من الاتحاد عند الإطلاق وانما يتصور هذا المعنى
الحقيقى على وجهين الاول ان يكون هناك شيئان كزيد وهوى مثلاً فيفقدان بأن يصير زيد هوى

بذلك ان كان المراد بهذا الدفع التفصى عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان
الكفر اثبات ذوات قدماء لاذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن
الشارح ان الظاهر ان ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات مع الصفة
والذات بعضها مع بعض وان لم تكن متغيرة لكنها متعددة متكررة قطعاً اذا تعدد انما يقابل الوحدة
قوله مستندة الى الذات الخ) وكونه واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره قوله ويلزم ايضا كون
الصفات حادثة انما لم يقل ويلزم ايضا كونها حادثة لثلاثتهم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة
فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل في الاربعة لافى الكلام
والسمع والبصر ثم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه ايضا واهل ان لزوم حدوث الصفات حينئذ
بناء على ماهو المشهور واما على ما ذكره الامدى من جواز قدم اثر الفتح فلان يلزم في الاربعة تقدم
الشئ على نفسه او التسلسل فليتأمل (قوله الصفات الخ) لما قرر عندهم من ذلك الخ) ان كان ذلك
مستوعباً بالقصد والاختيار يكون حادثاً وان خالف فيه الامدى (قوله كونه تعالى موجبا بالذات)
فلا يكون الاجتناب نقضاً فجاز ان يتصف الى بعض مصنوعات وهوى ان اجتناب الصفات كمال واجتناب
غيرها نقص مشكك فقامت فتستروا عن هذا الخ) الظاهر ان القسّر عن هذا يحصل بالقول بأن حلة
الاحتياج مطاماً الحدوث وان لم تلا وجهى القسّر لزوم تعدد الواجب (قوله فتستروا عن هذا الخ)
لا يخفى ان القسّر يناقش جعلها من الاعتقادات والذى عندي ان ما وقع من الشئ الاشعري هو ان صفاته
تعلى ليست غير الذات لان الغيرين موجود ان يحوز اللفظ ككلايهما والباقي من الحقائق المتشابهة
توجيها لكلاهما ومقصوده ان صفاته تعالى اية متغيرة عن وجوده لكونها متضمنة ذاته كوجوده
فلا يكون ذاته تعالى غائبة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا يكون ذاته تعالى بالقياس اليها
موجبا ولا اعتباراً فلا يلزم شئ من انه نوراً وان كان ذاته تعالى ليس موجبا ولا اعتباراً بالنسبة الى وجوده عند
القائلين بزيادته وكان الاربعة ليس بفاعلة لزوجية لا اجتناباً ولا اختياراً بل لزوجية بمجولة يجمعها (قوله
بطريق المجاز) فان الشئ الاول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب اجتنابه او بنفسه فكأنه اتحد بالشئ
الثاني (قوله شيئاً آخر) ذاتاً او صفة (قوله اعنى التغير الخ) اى ليس المراد اعنى المصطلح اعنى التغير التدريجى
في الكيف بل المعنى القوى وهو التغير مطلقاً (قوله من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه) كلمة
او لتعميم اى لا يكون فيه شئ من الزوال والانضمام لان الله تعالى اد الحقيقى مبان الاتحاد المجازى فما قبل
انه اعم من المعنى الاول المجازى وهم (قوله لانه المتبادر الخ) لكسالة في معنى الاتحاد والتبادر
علامة الحقيقة مالم يصرف عنه صارف فلا يرد ان المتبادر من لفظ الوجود عند الإطلاق الوجود

وهو ممنوع في المقصد التاسع * الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين (ثلاثة اقسام) لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالثلثان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدهما للثان وهما الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشئبة وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالخبر والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) اي يلزم المشاركة في الصفات (قوله الاثنان الخ) لا يخفى ان حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة غير صحيح لاختصاص الوجود فيها فالامور الاعتبارية خارجة عنهما ولاخذ قيد المعنى في الضدين فالجوهر الغير المتماثل خارجة عنهما وعن المتماثلين لامتناع اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود المنع على قوله فالضدان وقوله والا فالمتخالفان فالوجودان يقال المقصود ان الاثنين يوجد في الاقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بان لطريق حصولها وان اردت الحصر فلا بد من تخصيص الاثنين بالاعراض ومن القول بان القسم الاول اعم من المقسم لان الثلثين قد يكونان من الجواهر (قوله عند اهل الحق) خلافا للفلاسفة فانهما عندهم اربعة اقسام وبعض المتكلمين فانهما عندهم ثمان كاسمى قوله ثلاثة اقسام) انحصار الاثنين في الثلاثة مبنى على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلامنا الثلاثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة قوله في جميع الصفات النفسية (قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جعلها هو التماثل على ما صرح به بعيد هذا فيوقوف التماثل على نفسه واجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل واخرى بأن التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه مسائل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور قوله ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد (قيل اي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبنى على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر) قوله ما لا يحتاج في وصف الشيء (اي توصيفه به الى تعقل امر خارج عن نفس ذلك الشيء بأن يكون منتزعا من نفسه او من جزئه كالحيوانية للانسانية فما لا يكون منتزعا من نفس الشيء صفة معنوية سواء كانت موجودة كالخبر او معدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التمهيد الذي عرض لبعض الناظرين حيث لا يخفى ان الظاهر من هذه العبارة ان يكون الصفة النفسية ما لا تكون زائدة على ذات الموصوف وحينئذ يتوجه ان مفهوم لفظ الحقيقة والشئبة والوجود كاهل زائدة على ذات الانسان وان اريد انها ما لا تكون منتزعة الى ملاحظة امر خارج مغاير للموصوف اي ما لا يكون اصافيا بشكل قائم بل لانه اضافي وان اريد انه لا تعلل بغير الذات فيشكل بالوجود وان اريد انه لا يكون مغايرا للذات في الخارج يذول سائر الاعتبارات قوله والوجود) فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الماثل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الماثل لكن لا توقف في التماثل قوله كالخبر والحدوث) فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الجمعية وتعلقه والثاني زائد على ذات الحادث لانه باعتبار عدم السابق وتعلقه فلو اعلم ان الحدوث صفة معنوية مخالف لما في انكار الامكان حيث صرح في بحث المتخالفين في موضعين فان الحدوث من الصفات النفسية (قوله كالخبر) فان التوصيف به يحتاج الى ملاحظة الخبر والحدوث فانه يحتاج الى ملاحظة عدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا (قوله تدل على الذات) اي نفسه دلالة اللازم على الملزوم (قوله دون معنى زائد) اي خارج عنها اشار الى ان ما يدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية قولا بناء على ان الحال وكونها زائدة على الذات

فلانه يلزم ان يكون في الاله الوجودات غير متناهية وهو محال اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد منها متناه وعن الثاني بان العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللا نهاية في التعلق والمتعلق جائرة وللقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز بغير المتناهي متميز وتسلم ان كل متميز متناه يلزم ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يسمع الكبرى على المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وللقائل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قال لا الثاني انه تعالى عالم يعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متعديه خلافا للشافعيين وكذا قدرنا لالبيدية نقول في بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر وايضا العلم اماضافة مخصوصة وهي التي سماها الجاياتان عالمية اوصفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا اوصور المعلومات القائمة بانفسها وهي المدل الاقلاطونية او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واما ما كان فهو غير ذاته وفساد الاتحاد قد سبق ذكره احتجوا بوجوه الاول لو قامت بذاته لكان ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وقاعلا معا وهو محال فلنا سبق حوايه الثاني لو قامت بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بها كفر بالايجاع الا ترى انه تعالى كفر الصوري بتبليغهم الا انهم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة

النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويتمتع ولذلك قد يعرف به) فيقال الثلاثان هما الموجود أن الذاتان
يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويتمتع (و قد يقال) بعبارة أخرى الثلاثان (ما يسد
أحدهما مسد الآخر) في الأحكام الواجبة والجازية والمنتعة جميعا (ولأن الصفة النفسية)
كما عرفت (ما يعود إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لأنه
(امر ذاتي ليس لمعنى زائد) يعني أن التماثل بين الذات لا لنفسها وليس مملأ بامر زائد عليها فهو
صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتى الاحوال منا كالقاضي فقيه) أى فى كون التماثل من الصفات
النفسية المقسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد ادقار
تارة انه) أى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خاق الغير)
فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (أخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات
النفسية بل هو منها (ويكنى) فى اتصاف الشيء بالتماثل (تقدر الغير) فيكون الشيء حال انمراده
عن غيره فى الوجود متصفا بالمسائل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة لذات ثم ايد كون

من الاحوال ما يصح حملو الموصوف عنها كمالية زيد مثلا لكن الاحوال التى حملوها من الصفات
النفسانية على هذا التفسير هى الاحوال اللازمة كما سيظهر الى الشارح عن قريب (قوله وكونها
زائدة على الذات) فلا يكون منقرا من نفس الذات فحتاج فى الوصف به الى ملاحظة امر سوى
الذات فلا يصدق التعريف عليها (قوله مع كونها من صفات النفس) اما اذا كانت عاللة بالصفات
الحقيقية فهى داخله فى الصفة المعنوية قوله لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها أى ارتفاعها
التوهم فلا ينافى ما سبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن المزموم ولك ان تقول لصحة ههنا مقابل
البطلان والمعنى لا يبطل توهم ارتفاعها أى لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع (قوله لا يصح)
أى يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق للصحة فى مقابلة البطلان لا بمعنى
الجواز فلا يرد ان توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن اما الحال ارتفاع التوهم قوله فيما
يجب ويمكن ويتمتع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويتمتع بحسب الماهية والاجاز ان يستند بعض هذه
الامور الى التنخص الخصوص فتأمل (قوله فيما يجب ويمكن ويتمتع) أى بالنظر الى ذاتها فلا يرد
ان الصفات مخصصة فى الاقسام الثلاثة فليزوم منه اشتراك المثلين فى جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما
قوله فى الاحكام الواجبة الخ) أى بالنظر الى ذاتها وتلازم التعريفات الثلاثة ظاهر بعد التأمل
قوله ولان الصفة النفسية الخ) المتبادر من السياق انه لتعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولذا غير
الشارح اسلوب المصنف وقدر الخبر لقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر ذاتي لتعليل لرفع كون التماثل
من الصفات النفسية على كونها ما يعود الى نفس الذات لكن تصريح قوله فهو صفة نفسية على كون
التماثل غير معلل بامر زائد على الذات انما يظهر فى الجملة على تقدير ان يراد بالامر الزائد فى تعريف
الصفة النفسية غير تلك الصفة اذ لو شئ الكلام على ان الوصف حين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل
بنفس الذات لا غيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل (قوله ولان
الصفة النفسية الخ) حلة لقوله فالتماثل امر ذاتي الخ والجملة عطف على قوله وهما الموجودان
واصل الكلام فالتماثل امر ذاتي لان الصفة النفسية الا انه لما قدم الدليل وصار الغاء مجرد ترتب
المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة (قوله ما يعود الى نفس الذات الخ) أى يكون مترقا من
نفسها من غير مدخلة امر خارج عنها (قوله من الصفات النفسية الخ) قدرا والخبر وجعل ما هو الخبر
فى المتن لتعليله اشارة الى ان فى المتن اختصارا باقامة سبب الخبر مقامه قوله المقسرة على رأيه بالاحوال
اللازمة) قبل ايس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقبل لاصفة نفس عند التماثل بالحال
الاحوال (قوله بالاحوال اللازمة) أى بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها او يقال بمحصر

(تقدير)

فما نلتك بمن اثبت ثمانية وتسعة ولزم
التركيب فى ذاته لانه يشارك الصفة
في قدمه ويتمتع عنه بخصوصية وان
كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته
واجب بأن القول بالذات القديمة
كفر دون القول بالصفات القديمة
والنصارى وان سموا ما يتوهم صفات
الاتهم قائلون بكونها ذات فى الحقيقة
لانهم قالوا بانتقال اقوام الكلمة
اعنى العلم الى بدن عيسى عليه السلام
والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم
عندى فلا يلزم التركيب من الاشتراك
فيه الثالث طلبة الله تعالى وقدرته
واجبة فلا يعلل بعلم وقدره واجب
بان العالمية واجبة بالعلم الواجب
لاقتضاء الذات له لا بذاتها لئلا يمنع التعليل
ويقتضى العبادية الرابع لو زاد علمه وقدرته
لاحتاج فى ان يعلم ويقدر الى غيره وهو
محال واجب بان داته تعالى اقتضى
صفتين موجبتين للتعليقات العلمية
والايجادية فان اردتم بالحاجة هذا
المعنى فلانتم استحالته وان اردتم غيره
فبيوه اقول الفرع الثانى انه تعالى
طالم يعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور
المعتزلة وغيرهم من مذهب خلافا للشافيين
ظاهر قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر
بقدرته مغايرة لذاته ولتحرر اولاهل
الزراع وللشر الى ما ذهب اليه كل
طائفة اهل ان فقه الاحوال من اصحابنا
وهو ان العلم نفس العالمية والقدرة
نفس القادرية وهما صفتان زائدتان
على الذات وزعم ابو على الجبائى وابو
ابوهاشم ان العالمية والقادرية زائدتان
ليستان بوجودتين ولا معدومتين
وهما معلومتان للعلم والقدرة اللذين
ليسا بزائدتين على الذات وعند اصحابنا
العلم والقدرة زائدتان على الذات
موجودان وابوهاشم ذهب الى
انهما من قبيل الاحوال والحال لا نعم

تقدير الغير كافيًا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جعلتها التماثل (لا لتعمل بالغير)
 اي بأمر موجود مغاير لمثلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره
 فلا يضرهم (ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنية)
 فضلا عن التماثل (او اختلافا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده
 ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النسبية) مع الاشتراك
 في جسيم صفات النفس (قالت المعتزلة) اي اكثرهم المثلان (هما المشتركان في اخص وصف
 النفس فان ارادوا) انهما مشتركان في الاخص (دون الاعم فمحال) لا متناع تحقق الاخص
 بدرا ، تتفق الاعم (والا) اي وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا
 (نصاد كراه) في التعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فاما هو المراد من الاشتراك في الكل
 ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره
 على الاشتراك في الاخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلم مختلفة) لان التماثل يقع
 صفة لسوادين كما يقع صفة لبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان
 تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما
 اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد عمل بهما التماثل الذي هو حكم واحد
 وهذا الاعتراض مشترك الا ان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين
 مختلفا لمجموعها في البياض ويكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلم مختلفة والفائزون بالحال
 الدمار ان صفة عدمه في الاحوال (قوله فان صفات الاجناس) هي اخص من النفسية لانها لا بد
 ان تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسانية والوجود قوله قالت المعتزلة (قيل المراد باخص
 وصف النفس وصف لا اخص منه لانه اخص من جميع اوصاف النفس لتحقيق التماثل بين امراد نوع
 من المركبات مع ان فصلها يساوي نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان
 الكلام في الانسانية والناطقة سواء عدوا نوما وفصلا ام لا فليقدر (قوله في اخص وصف النفس)
 اي في وصف لا اخص منه (قوله ولهم ان يقولوا الخ) يعني اريد الاخص ليس احترازا بل
 لتحقيق ما في التماثل (قوله مع انه يلزمهم الخ) يعني ان المعتزلة لا يوزنون بعلم الحكم الواحد
 بالوعاء يمكن شبهة هي انه لو جاز ذلك لتعمل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه
 فيلزمهم على هذا التعريف تعليل التماثل الذي هو حكم واحد بالوعاء بعلم مختلفة كما بينه الشارح
 قدس سره قوله بعلم مختلفة (قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم وحدة التماثلين ان العالمية اخصية الوصف
 واختلاف الانواع لا يضر كالشي يقتضيه الحيوانية انسانا كان او فرسا ورد بأن علم التماثل هو
 الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا في مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه اخص وصف
 النفس في البياضين هو البياضية وفي السوادين هو السوادية وانهما مختلفتان حقيقة فأمل (قوله
 وهذا الاعتراض مشترك الا ان) اي بين المعتزلة واصحابها الثلاثة بالحال واما اصحابنا النافون لها
 فيوزنون التماثل المذكور ولا اعتراض عليهم قوله مشترك الا ان (قيل هذا نقض اجابوا بالتفصيل
 فيه ان يقال ان اريد بتعليل حكم واحد شخصي فلا نسلم الازمة وان اريد بتعليل حكم واحد نوعي فلا نسلم
 بطلان الخ والحق ان هذا التفصيل لا رد لالكلام الراعي واكثر المعتزلة وان جوزوا بتعليل الواحد
 بالنوع بعلم متعد به لكنهم لا يجوزون تعليله بعلم مختلفة بالوعاء مستدلين عليه بأنه لو جاز ذلك لجاز ان يكون
 حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه بفرد الارام عليهم وكذا على القائمين
 بالحال من الاصحاب فانهم كالمعتزلة في التخيير والاحالة على الاصحاب مطاقا وقيل بل الكلام برهاني
 لان الواحد بالذات لا يعمل بعلمين سواء كان شخصيا ازا فان مطابق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة
 فلا يجوز ان يعمل بتصلها بعلم كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات حلية الفصل وفيه ان المعلل
 بالخصائص ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندما في جواز مثله قوله فيكون التماثل المعلل

ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه
 الامور معلومة في انفسها واما الجباني
 يسلم انها معلومة ومشبوه الحال من اصحابنا
 في عو ان العالمية لا تعالی صفة معللة بمعنى
 قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم
 ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا
 الى ان العلم نفس العالمية معللة بمعنى هو
 العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية
 لان الدلالة ما دللت الا على اثبات امور
 زائدة على الذات واما على الامر
 الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد
 ولا في الغائب قال الامام قول ابي
 هاشم ان الحال لا تعلم باطل قطع الان
 ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق
 بثبوته لغيره قال صاحب الحلي فيه
 نظرا لانه ان كان المراد ان لا يتصور
 ما نقراده امتنع التصديق بثبوته لغيره
 فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور
 بانفرادها وقد تصدق بثبوته لغيرها
 وان كان المراد ان المراد ان لا يتصور
 اصلا فهو حق وهو اعلم ان الظاهر من
 قول ابي هاشم ان الحال لا تعلم نفسه
 ولكن يعلم الذات على ما يكون
 ما قاله الامام - ما را انا لا زمة
 فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه
 ان كان لكونه واحدا حيزيا لا كثرة
 فيه بوجه من الوجود ولا يكون
 قابلا لشيء وما عداه ان لا يقدما
 منهم نحو العلم عنه تعالى - انما لزوم
 كونه قابلا وفاقلا ولون ذهب الى
 قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا
 من نفي العلم عنه تعالى ومن رزم كونه
 قابلا وفاقلا والمثاق - را الى ان
 العاقل يتحد بالاقول - حذرا من نفي
 العلم ومن لزوم كونه قابلا وفاقلا ومن
 كون صور المعقولات قائمة بذواتها
 والشيخ ابو علي بن مينا اثبت العلم
 لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم
 واصل القول يكون ان امور المعقولة

قائمة بنواتها والقول بالحد العاقل
والقول بالحد المعقول بعضها
بالبعض وسلم ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فقال لما كان واجب
الوجود يعقل ذاته وكان ذاته قيوما
اي حلة للممكنات لزم قيوميته تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله
للكثرة لازم معلول له لان العلم باله حلة
للمعلوم فصور الكثرة التي هي
معقولاته لازمة متأخرة من حقيقة
ذاته تأخر المعلول عن علته لادخاله
في الذات مقومة بآثارها وجات ايضا كثرة
المعقولات على ترتيب وكثرة الوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لاتنافي
وحدة طلبها للزومة ايها اي
وحدة الذات سواء كانت تلك الوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول
تمالي يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وسبب
ذلك كثرة اسمائه لكن لاتأثير لذلك
في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب
واحد ووحدة لا تزول بكثرة الصور
المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان
القول بتقرر لوازم الاول في ذاته
قول يكون الشيء الواحد قابلا
وقاعلا معا وقول يكون الاول
موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
فان صور المعقولات المتقررة في ذاته
صفات حقيقية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكررة فان صور
المعقولات معلولة له ومتكررة وقوله
بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه
حيث معلوله الاول صورة العقل
الاول المتقررة في ذاته وقول بانه
تمالي لا يوجد شيئا في الابعان مباينته
بذاته بل بتوسط الامور الحادثة بهذه
وكلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء
والشيخ ان يقول لا محذور في شيء
من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو
الوجود الخاص المعروض للوجود

من الاشارة لا يجوز ونه ايضا (وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعقل) التماثل حيث (على
رايهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة تمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان طالبا الله تعالى واجبة
لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لانتضاها ان يكون
التماثل معللا بالاخص كما مر (اولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حيث (كون السوادين مختلفين
تارة وغير مختلفين اخرى) بأن ثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويؤول عنهما فيكونان مختلفين
وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعترلة المتلان هما (المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني)
قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض)
فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية والوئية والحدوث (و) يلزمه ايضا (بمائلة الرب
للمربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان
المشتركين في صفة وجودية متماثلان لامتلا بل في تلك الصفة وحيث يلزمه ان السواد والبياض
متماثلان في الوئية مثلا قلت فيلزم ان يكون الباري تعالى ممثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز
كونه تعالى ممثلا للسواد اصلا (وثانيها) اي ثاني الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معيان يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما في محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) اي قولنا معنيان (يخرج العدم
والوجود) فانهما ليسا معنيين اي عرضيين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذي
يرادف العرض (و) يخرج (الجوهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر ايضا (و)
بالمجموع الخ) لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد بمجموع ما عداه فان قلب تملل
التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق من انه لا نفس الذوات قلت مراده من كونه
لانفس الذوات انه ليس معللا بمرزائه عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا
تناقض قوله اما واجب فلا يعقل) قيل لتعليل الواجب بذات الموصوف جازع عندهم كالجوهرية بذات
الجوهر والحال لتعليله بصفة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص
وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لا يعقل اصلا بل على ذلك كلامه في المقصد العاشر
من مر صد العلة والمعلول (قوله اما واجب) اي واجب الحصول لموصوفه منذ
حصول الموصوف قوله ويلزمه ايضا بمائلة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما
بالثاني وليس احدهما بسبب الثاني فلا يلزم بمائلة الرب للمربوب ثم لو لم يحمل عليه لم يلزم
الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما ثانيا يخرج الفصل مع النوع والجنس لاز
احدهما الثلاثة هو الآخر اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجود ان لا وجود الا لاشخاص
وقيل المراد ليس احدهما قائما بالثاني ليخرج الصفة مع الموصوف (قوله مع انه لم يجوز كونه الخ)
على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كذلك شيء وفيه ان في الممثلة عنه تعالى
اما باعتبار انه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممككات الا في اللفظ واما باعتبار ان المراد الاتحاد في الماهية
هذا لا ينافي كونه ممثلا لهما في بعض العوارض واما عدم الاطلاق فلرعاية التأديب ودفع التوهم
واعلم ان هذا السؤال والجواب يعد ملاحظة ما سبق من قول المصنف وعليه يحمل قول النجار
تكرار الا ان يقال انه اورد الشرح قدس سره ههنا ليعهد قوله وهما معنيان يستحيل
لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقل موجود ان كما قل في القسمين الآخرين لثلاثتهم تناول بحسب
الظاهر للجوهر واختاره على عرض ان يشعر بترادفهما واراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ
الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام احدهما ما يستلزم سلب الآخر فلا ينافي ما يذكره من ان
التقابل الذاتي انما هو بين السلب والايجاب فقط (قوله يستحيل لذاتيهما) اي يكون منشأ الاستحالة
اجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولا في ماسيأتي من ان التقابل بالاداب اسما من
الايجاب والسلب وفيما عداهما بالواسطة ولا يرد انه كيف يدخل عند المعترلة في حد تعريف بترك
اشتراط اتحاد الجهل القائم بجزء من القلب والجهل القائم بجزء مع امتناع اجتماعهما بواسطة
الحكمين اللازمين لهما (قوله فانهما ليسا معنيين) كلاهما او احدهما وان اسماهما اجتماعهما في محل
واحد فالجواب بالنسبة الى باقي القبول والمراد به عدم الدخول وكذا الحال في قوله

المطلق له جهتان جهة وجوده
الخاص الذي هو حقيقة جهة
وجوده المطلق الذي هو من لواحقه
ولا يستحيل حيث أن يكون قابلا
وفاصلا لصور العقولات المرتبة
ولا يستحيل أيضا أن يقرر في ذاته
صفات حقيقة ولا أن يكون محصلا
لملواته ولا أن يكون معلوله الأول
غير مبين لذاته ولا أن لا يوجد شيئا
في الاعميان الا بتوسط الامور الحائلة
فيه فان امتناع هذه الامور بناء على
ان الواجب تعالى لا تعتمد فيه بوجه
من الوجوه وهو منسوخ لان فيه
جهتين احدهما الوجود الخاص
والاخرى الوجود الطاق لا يقال
الوجود المطلق اعتباري والاعتباري
لا يصلح ان يكون علة لوجودي لانا
نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون
فاعلا لوجودي لكن يجوز ان يكون
شرطا لتأثير القاعل او شرطا
للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر
الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه
تعالى لا يكون دائما بالجزئي بل يرقى
الجزئي على طائفة من الوجودات
بالجزئي على ان يكون صورة الجزئي من حيث هو
جزئي مقررة في ذاته والجزئي من
حيث هو جزئي قد يتغير كما لم يتغير
صورة الجزئي المتروكة في ذاته بتغير
الجزئي يلزم الجمل وان تغير يلزم الجمل
وان تغير يلزم التغير في صفة الحقيقة
ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله
لنا البنية تفرق بينه وبين
قولنا ذاته عالم ظاهر هذا على
انه تعالى عالم بذايراته تارة بتدبره
مفارقة لذاته بتدبره اذ لم يكن العلم
والقدرة مغايرة لذاته لما كان فرق
بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته
واللازم بط لانا البنية تارة بينهما

يخرج (القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد
في شيء منها (و) قولنا (يتنوع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والخلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
(و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن
ليس ذلك لذاتيهما بل لاستزمامهما للمعنيين اللذين يتنوع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين
معلوماتيهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع الجبر) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما
بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للجبر لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا
(من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة
الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فغنيان يخرج العدم والوجود وفيه
بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية والاضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن
التعريف بقوله مبيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للنفي
لحقه ان يفرضه الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز

والاعدام (الاولى تقديم بيان خروجيهما عن بيان خروج العدم والوجود ليقيد (قوله ويخرج
الاعدام) اي العدموات التي من جللتها الاعدام فانه لا تضاد بينهما ولا بينهما وبين الموجودات وان
وجد استحالة الاجتماع في بعض الصور واخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجوهر لان ذكر
العدم والوجود بعده يستلزم التكرار (قوله ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعهما في محل واحد
لا محل لهما (قوله القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته وان استحالة اجتماعه مع الحادث في محل
اذ لا محله الا انه المهور لم عرض له قوله لا يسمى عرضا) واما الاعراض القديمة القائمة بالجبر اذ
او بالافلاك فلم يأت عندنا (قوله لا يسمى عرضا) اي عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ما سوى
الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) اي العلم بحركة الشيء وسكون
ذلك الشيء بعينه فان هذين العلمين يتنوع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقيهما (قوله العلم بالحركة والسكون) اي العلم
بان هذا الشيء متحرك والعلم بان هذا الشيء ساكن في آن واحد واما تصور حركته وسكونه معا
فممكن ولذا يصح الحكم باستحالة العلم عند الجمهور صفة حقيقة تعدد بحسب التعلقات فلا يرد
ما قيل ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجا بقيد معنيان (قوله بل لاستزمامها الخ) بناء على ان
المطابقة معتبرة في العلم عندهم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لم يجز اجتماع المعنيين اعني كون شخص
واحد متحركا وساكن في آن واحد فتدبر ذاته ممازلة فيه الاقدام بناء على انطلق بين الاصطلاحين في
العلم (قوله هذا هو الظاهر) اي تقدير يخرج هو الظاهر (قوله وقع في حيز معنى النفي) اشار بزيادة
لفظ معنى الى ان النفي انما يفيد العموم اذا كان معناه متوجها اليه ولا يكفي مجرد الوقوع في حيز النفي
لجواز كونه قيداً للنفي فيفيد التخصيص والى ان النفي اهم من ان يكون صريحا او ضمنيا كما فينا نحن فيه
قوله لحقه ان يفرضه الحد) لانه اذا كان قيداً للنفي لكان النفي راجعا اليه فينفى وانفساء القيد
يوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيداً للنفي اعني الاجتماع بل قيداً للنفي اعني
الاستحالة فانه لا يرد تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان شئت قل الاجتماع في محل اعم من الاجتماع
فيما هو من الامور المستحالة الاجتماع في محله من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة
انها ضاحية اعم (قوله لحقه ان يفرضه الحد) توجهه الى القيد فيجوز ان يكون انفاؤه بانفاد الاصل
وان يكون منسوخا ولذا قيل قبيض الاخص اعم من تقيض الاعم وانما قل حقه لانه قد يكون للنفي التقييد
فقط ولذا قال اهل البيان ان كل كلام ذهني يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الاول
في المقام البرهاني والثاني في المقام الحداني (قوله واخراج شيء عنه) وكيف يمكن الاخراج به
والحال ان الصغر والكبر والقرب والبعد تسعمل اجتماعيهما من جهة واحدة (قوله احتراز عن
خروج الخ) فانه ههنا يدخل بمعونة القرينة العقلية وان كان السياق يقتضي تقدير يخرج قوله
ويرد عليه امور اعتبارية الخ) وقد يتعسف ويسأل يجوز ان يكون التقييد تقييدا على النزول
وتدبر كونه الاصافات امراضا كاذبا اليه اللاسفة والاحتراز على النزول واقع في تعريجات

عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ماخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ماخرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما خرجناها لان العقل لا يوجب (تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرم) في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف جعل قوله ولا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما يرجع الى الصفات الموجودة كالاتصاف والاعتبارات فان العقل لا يوجب تضادا فيه ومن جعلها الاحكام لان التعلق بافعال

القوم كاسيقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجواهر القابل للابعاد التقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهرى الذى يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز ههنا عن الخروج ونمذ عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان الضدين لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على رأى جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذى من قبيل الانفاذ الغير الموجودة على رأيهم كاسياني في مباحث العلم فتأمل (قوله انها امور الخ) يعنى انها ليست من افراد المحدود وكيف يمكن ادخالها في الحد والقول بأن دخولها على تقدير وجودها تكلف (قوله) وايضا (يعنى يلزم اخراج المخرج (قوله انما يدخل الخ) لان التميم انما حصل فيه (قوله) كهذه الامور وكالحسن والقبح الخ) يعنى ان قوله كالحسن والقبح الخ مثال للامور الاعتبارية لان المعطوف عليه وحرف العطف قد قدر في الكلام اذلا وجهه وفيه تنبيه على انه ليس معناه كالا يوجب العقل الحسن والقبح والحل والحرم عندنا اذ لا جامع بين التضاد وبين الحسن والقبح حتى يقاس عدم ايجابه على عدم ايجابها (قوله راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) لامرين بغيرهما العقل بعد ملاحظة لشرع والعقل والاتصاف بها في الخارج بل في الضمير فقط (قوله فلا تضاد بينهما) اي بين هذه الصفات الاعتبارية (قوله لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين) اي امرين قائمين بالغير في الخارج ليصح القول باجتماعهما فيه بخلاف ما اذا كان امرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون اجتماعهما في الاعتقاد وحكم العقل وبما حررنا لك ظهر اندفاع امرين احدهما ان قوله لان المتضادين الخ في قوة قولنا ان المتضادين لا يكونان اعتباريين فقيه مصادرة والثاني ان عدم ايجاب العقل للتضاد بين الامور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجودين في المتضادين غير ظاهر وبمد اعتبار الوجود لا دخل للعقل في عدم ايجاب (قوله كلاما مستأنفا) اي ليس تعليلا للاخراج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين بتقدير الشرط والجزاء لبيان المعنى لا للتحقق الكلام (قوله كل ما يرجع الى الصفات الموجودة) ان ما لا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجودا فيه او لا ولذا لم يقل ما لا يكون الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانها عبارتان عن قلة الاجزا وكثرة في الخارج وكالتقريب والاعد فانها عبارتان عن كون الجوهر في الخير بالقياس الى كون جوهر آخر فيه فاندفع ما نقل عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعاً وقد صرح بغيرها التضاد فيها على ما زعمه ثم يرد عليه ما سبق من انها خرجت بقوله معنيان فكيف يدخلها الا ان يراد بالمعنى ما يقوم بالشيء في الخارج سواء كان موجودا او لا قوله كالاتصاف والاعتبارات فان العقل الخ نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعاً قد صرحوا بغيرها التضاد فيها على زعمه (قوله فان العقل لا يوجب تضادا فيه) اذ لا حصول لهما في الحل حتى يتصور استعمال الاجتماع فيه (قوله الاحكام) اي الاحكام الشرعية الخمسة (قوله لان التعلق الخ) يعنى ان الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان كان

وايضا العلم اما اضافة مخصوصين العالم والعلوم وهي التي سماها الجبائبان ابو علي وابنه ابو هاشم طالبة او صفة تقتضي تلك الاضافة لمخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الاطلاعية او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه وايا ما كان فهو غير ذاته تعالى واما القول باتحاد العاقل بالمقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالميا يعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرته مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا له الاله لو قامت بذاته صفة لكانت مقتطرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى مرصوفها فكون ممكنة لذاته لان التفكير الى الغير ممكن لذاته واجبة بدالة وليست تلك الاله الذات الموصوف بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاقلا معا وهو محال فلما سبق جوابه في مباحث العسلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاقلا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق فقيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاقلا بالجهة الاخرى والثاني لو قامت بذاته صفة فلا يتخلو اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتقليدهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتبليهم هو اثباتهم الاقسام الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس

و هو الحياة والذات واحدة متصفة
بهذه الصفات الثلاث وإذا كان المثلث
لقدماه الثلاثة كافرًا فاعلمك عن اثنت
ثمانية قدامًا كما هو مذهب أكثر المتكلمين
أو تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين
بأن التكوين صفة زائدة على القدرة
ولزم التركيب في ذاته لأنه تعالى
حينئذ يشارك الصفة في قدمه ويميز
عن الصفة بخصوصية فلزم التركيب
بما به المشاركة ومن الخصوصية وهو
محال وإن كانت الصفة حادثة لزم
قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال
واجيب عنه بأن يختار أن الصفة
القائمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم
كثيرًا من أهل العلم قولوا والقول
كما كره الجمع المجمع لأن القول
بالدوام لا ينافي كونه دون القول
بالصفات القديمة فإن قول القول
بالصفات القديمة أيضًا كفر فإن الله
تعالى كفر الصلوات بالثبات لا قائم
باللذة التي هي الوجود والسلم
والحياة وهي صفات قدمه اجب
بأن الصلوات وإن سموا ما سموا
من الأسماء السائدة إلا أنها لا تسمى
بالصلوات لأنها لا تسمى بالصلوات
بالقول أو بالكتابة أي إلى علم إلى
بشر عيسى عليه السلام والمستقل
بالانتقال هو الذات، فثبت أنهم قائلون
بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله
والمقوام ولزم التركيب في ذاته
تعالى ثم قرأهم لأن ذاته تعالى يشارك
الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم
ويميز عنها بخصوصية وإكن لا يلزم
من الآية أن التركيب في القدم والتميز
إنه موصية التركيب في نفس الذات
فإن القدم عديم لأنه عبارة عن عدم
الموقف بالعدم أو بالعدم ولا يلزم
التركيب في الذات من الآية تراك
في القدم الذي هو عديم في الثالث

المتكلمين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات فإن مقوله الفعل لا وجودها
وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازًا عن خروج المتضامين فله
هناك قاعدة ظاهرة بخلافه هنا فالأولى حذفه هنا (وأما اتحاد الحمل) الذي لابد من اشتراطه
في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فأنهم قالوا
العلم بالشيء) كالسواد مثلاً (إذا قام بجزء من الثواب فإنه يضاد قيام الجمل) بذلك الشيء (بجزء آخر)
من القلب (والاعتراض الجملة به) أي أن ما يمكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف
أزلياً لكن لا يطلق عليه الحكم الأمن حيث تنافه بالفعل والتعلق امر يستتبع العقل بعد ملاحظة
الخطاب والفعل وليس قائماً بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا يتصف بالحكم بالتضاد وإن كانت
متصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل (قوله وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار فإنه
ليس في الخارج إلا المؤثر والآخر والتأثير امر انتزاعي يتصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين
الأفعال أيضاً هذا ما عني في حل هذا الكلام والله أعلم بالمرام (قوله وستعرف الخ) معطوف على
قوله ثم إن ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره (قوله قاعدة ظاهرة) وهي ادخال
المتضامين قوله بخلافه هنا فالأولى حذفه (اعتراض عليه بأن الصواب ذكر ذلك القيد إذ له
قاعدة ظاهرة هما أيضاً وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فأنهما موجودان عند
المتكلمين وصدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وأترافه من رقيقه لكن لأن
جهة واحدة وسأيت أن شاء الله إلى أن الاجتماع عندهم قائم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا
الافتراق والجوهر الساراة ساد لا يكون إلا من الأنواع الأخرى المدرجة تحت جنس واحد كما سيشرح
به وسيجيء في مباحث الأكوان أن الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز
بينهما بأمور اعتبارية خارجة عن ماهيتهما بل لا تعدد كون فيما ذكر من التصوير فإن فيه كوناً
واحداً عرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى الحبيب وافتراق بالنسبة إلى الرقيب كما يشير إليه في ذات
مقاصد الأكوان نعم يمكن أن يكون القيد المذكور احترازاً عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً
فأنهما ضريان عندنا كما سيأتي مع أنهما مجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فلا اعتقاد
على ما عويده بالنسبة إلى قيام زيد لأعلى ما عويده بالنسبة إلى كماله ما (قوله فالأولى به ما)
لعدم ظهور القادة ولذا لم يقل بالصواب وما قيل إن تأويله اسم اللفظ مع والضمير في تأويله
موجودان عند المتكلمين يمنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة، لأن بينهما ان يتصور أن
لا يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة إلى جسم وافتراق بالنسبة إلى آخر وهو بدويع بأن الكون الموجود
امر شخصي عرض له اعتبار أن فالوجود في الخارج قد عيده وإن اعتبر مع الافتراق فهو
امر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل إن تأويله ادخال السواد والبياض اللذين في البلعة والخطين
الذين في السطح لأن الاجتماع في صورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانفصال الاجتماع
في المحل الواحد في الصورة الأولى وهو مجتمعون المحلين والصلح والاداءة من الأمور الاعتبارية
عند المتكلمين (قوله فلم يشترط المعتزلة) ونالوا الفذان مذهباً في تحيل اجتماعهما لذاتهما
في الجملة سواء كان في محل واحد أو في محلين (قوله فالأولى الخ) يعني أن هذا العلم زائد للجهل
من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطاً فلا يرد أنه إذا كان قيامهما بمحلين مستحيلاً
كان قيامهما بمحل واحد مستحيلاً لا طريق الأولى لوجوبه لأن وإن اعتبر اتحاد المحل والمراد
الجهل المركب فإن الجمل البسيط صدى وهذا عند المعتزلة التساوي بضاد العلم والجهل المركب
إذا فاما متعلقين بشيء واحد لا عند رسول بتمامها (قوله بمر من الثواب) دسداً على
ما ذهب إليه المليون من أن محل العلم القلب كما دسداً ما يدسداً الآيات وإن سركب من اعتزلة لا يتجزى
فلا تغير بخط المذاهب قوله فإنه يضاد قيام الجمل الخ) تضاد العلم والجهل المركب إنما هو عند
بعض المعتزلة راكضهم على أنهما متماثلان كما ستعرف أن شاء الله تعالى نعم فتدبر في الضد أن على المعتزلة

اجلة القلب بكونها سالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا (اذ الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها) كالعالية والجاهلية والقادرية (للمجمل) اي لمجموع ذلك الشيء (عندهم بل زادوا عليه) اي على عدم اشتراط اتحاد المحل (فليست شرطوا) في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لافي محل) اي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغيره وصفوها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا الشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتبع من محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا بضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر بمنع الاجتماع لما ذكرناه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علام ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم هلا قلتم ان العلم والجهل لا يتبان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضاد دهما (وثالثها) اي تلك اقسام الاثنين (التخالفان وهما غير الاولين) اي غير المثلين والضدين (فرسعه) اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد الثلاث (ولا يمنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالتخالفين (غير المثلين فيكني) في رسمهما حيث ان الـ ١٠٨ (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اي في جميعها فيخرج الثلاث ويكون الضدان قسمين اثنين فيكون قسمة الاثنين ثمانية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لاننا في ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان تانا

كما سيأتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والجاز (قوله بل زادوا عليه) اي بعضهم وهو ابو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الى انه تعالى مريد بارادة حاصلة لافي محل (قوله وسيرد عليك) اي في آخر بحث العلة والمعلول ان حكم الصفة لا يتجاوز عن محل الصفة فالقول بان الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للمجمل باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل (قوله وان المعنى اي العرض لا يقوم الخ) اي في بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لافي محل باطل قوله رد عليهم الموت والحياة اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما (قوله رد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كابدل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله انا لانسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد كما في الموت والحياة عندكم فالمراد المذكور منع وسند وليس بقبيح على ما بوجهه قوله ويرد عليهم الموت والحياة قوله قال صاحب القنية الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضد الحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خلل في النقل من المصنف ثان كلامها في العلم والموت لافي الموت والحياة لكنه يدفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الاثنين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان اذا ذكره المصنف ما اخذ من ابيكار الانكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة (قوله قال صاحب القنية الخ) لما لم يثبت ان القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبانه وجودي را بل انما ثبت القولان منهم فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد من ادع وجودية الموت مستبعد جدا فنقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وانه اورد الاعتراض بالموت والعلم (قوله مع انهما ليسا بضدين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لكن لا يخفى انه لا قائده حيث لا بد من التبيين بتوابعه عندكم (قوله ليس المانع من ذلك تضادهما) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع

(ضدين)

ان كل واحد من طائفة الله تعالى وقدرته واجبة والواجب بوجوبه يستغنى عن العلة فلا يعمل العلية بالعلم ولا القادرية بالقدرة واجبة بان العلية انما لا تعمل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالفسير فتعمل والعالية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العلية واجبة بذاتها ليجتمع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون القادرية واجبة بذاتها ليجتمع التعليل في الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته على الذات لا يحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه محال ان يكون في انه عالم وقادر محتاجا الى الغير ان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لا يحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجب بان داته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للعلاقات العلية والاجدادية بهما يكون الذات طالبا وقادرا وان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا تسلم استحالة وان اردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فينبوه ولا حتى تصور وتكلم عليه في اهل ان المحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري تعالى بانها ان العالم كما لا يقتصر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلافتقر ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعلم شيئا بصورة تصورها فهي صادرة منك لا من ادراك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعلم تلك الصورة بغيرها بل كما تعلم ذلك الذي تلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة

ضدين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام
بالحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات
النفس بخلاف الحدوث والتغير فانهما من الصفات المعنوية كامر (وهل يسمى) اى هل يسمى
المختلفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا به) من الصفة
النفسية او غيرها لهم فيه (تردد) وخلاف (وترجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة في ذلك المشترك
ثابتة بحسب المعنى والنسازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلاسي من الاشاعة لامانع من ذلك
في الموارد معنى ولفظا اذ لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل
مشتركين في الحدوث متمثلان فيه اى في الحدوث (وعليه) اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين
على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول الجار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات
(فانه مماثل عنده للحدوث في وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والتزام في الاطلاق) اى اطلاق لفظ
المماثل لاسم احدث عليه تعالى (وما أخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى
توقفة فلا يسمون ان يلتزم التماثل بين الرب والمزبوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض
عليه بتماثل السواد والبياض فهو كامر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف في الغيرين
طائفة دونهم من لايصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على
اثر من ان اسم التغير ولا تغاير بين تلك الصفات كامر (ومنهم من وصفها بهما) بناء على ان تلك
الصفات دالة على التباين هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الامدى عن القاضي القول بالاختلاف
نظرا الى الاختصاص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية
وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف في الاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون
اجتماع حكميهما قوله فخرج عن الحد التسلان) اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة
الى جواز ان يكون له ماهية ملزمة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم
اصطلاحي فالظاهر انه ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثا نظرا الى الاجتماعين اولان المراد
بالاثرات معنى واحد اذ قد يستعمل مترادفة (قوله فانه صفة نفسية) اى مترددة من نفس العرض حتى
لواحد عرض غير قائم بحمل لا يكون عرضا بخلاف التغير للاجسام فانه مترددة باعتبار الخير حتى
لواحد عرض من غير حيز يكون جسميا فاقيل الفرق بين القيام بالحل والتغير به بان الاول صفة نفسية
والثاني معنوية تحكم وهم قوله والقيام بالحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ (سبذكر
في اوائل مرقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا
لغيره اما يعقل بالقياس الى الغير وعد ههنا القيام بالحل بصفة نفسية للاعراض مع ان القياس
بالغير ايضا اما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به اعني المحل فان قلت القيام بالحل معتبر في مفهوم
العرض ولا ادلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يقيد اذا كان مفهوم العرض
دائرا لانه لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالحل وبين الحدوث في كون الاول صفة
نفسية والاخر معنوية معنوية المراد بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل
امر ذاتي ساهى رهو لعدم السابق المعبر في مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتيا
لما كان كانه يوم الجهر اعني التغير كذلك فلم يعد التغير للجوهر صفة معنوية والقيام بالحل
للعرض صفة نفسية فتدبر (قوله مثلين) اى متبدين بتلك الصفة لا طلقا فانهما المتشاركان في جميع
الصفات النفسية قوله وان مع اطلاق اللفظ عليه (قيل وعلى هذا ينش جواز ان يقال لمزبوب
مماثل للرب وان لم يميز الرب بمماثل لمزبوب اذ ذلك الاطلاق لا يلتزم عدا الا لاق (قوله واعلم
ان الاختلاف في الغيرين الخ) اى مفهوم النيرين عائد ههما اى في التماثل والاختلاف فانه لا بد
في الاتصاف بهما من الانثبية وان كان كل اثنين غيرين يكون صفاته بصفة واحدة وان خفعا
بما يميز الانسكك بينهما لا تكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغي ان يفهم قائله فلا يكون هذا الخلاف
مبنا الخ) قيل تفصيل البحث ان منهم من لم يشترط التغير في التماثل والاختلاف ومنهم القاضي

بنفسها من غير ان يتضاعف العصور
فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وبذلك الصورة فقط واذا كان
حالتك مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك
هذه الحال فاعلمك بحال العالم مع
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله
غيره فيه ولا يظن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في حلك بتلك الصورة
بل حصولها لك شرط في حلك بتلك
الصورة وكونك محلا لتلك الصورة
هو شرط لحصول تلك الصورة لك
الذي هو شرط في حلك بهما فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه
آخر من غير حلولها فيك حصل
العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء القابلة فاذن الآثار الصادرة
من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان
تحل فيه فالفاعل عالم بها من حلولها
فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق
تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات
فداته وعلمه بالذات غيرين بالذات
بل التغاير بالاعتبار فاعلم بذاته غير ذاته
فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات
والتغاير بالاعتبار فذاته وعلمه بذاته
سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان
السيبين اى ذاته وعلمه بذاته واحد
بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك
اذن ان اى الصادر الاول وعلمه تعالى
به شئ واحد بالذات من غير تغاير
يقضى كون احدهما مبنا للاول
تعالى والثاني متقرا فيه فكما ان
التغير في السبين اعتباري فكذلك
في الاثرين فاذن وجود الصادر الاول
هو نفس علمه تعالى به من غير انفقاره
الى صورة مستأنفة تحل ذات
الاول تعالى عن ذلك بل هما كانت

ضدين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام
بالحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات
النفس بخلاف الحدوث والتغير فانهما من الصفات المعنوية كامر (وهل يسمى) اى هل يسمى
المختلفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا به) من الصفة
النفسية او غيرها لهم فيه (تردد) وخلاف (وترجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة في ذلك المشترك
ثابتة بحسب المعنى والنسازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلاسي من الاشاعة لامانع من ذلك
في الموارد معنى ولفظا اذ لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل
مشتركين في الحدوث متمثلان فيه اى في الحدوث (وعليه) اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين
على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول الجار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات
(فانه مماثل عنده للحدوث في وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والتزام في الاطلاق) اى اطلاق لفظ
المماثل لاسم احدث عليه تعالى (وما أخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى
توقفة فلا يسمون ان يلتزم التماثل بين الرب والمزبوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض
عليه بتماثل السواد والبياض فهو كامر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف في الغيرين
طائفة دونهم من لايصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على
اثر من ان اسم التغير ولا تغاير بين تلك الصفات كامر (ومنهم من وصفها بهما) بناء على ان تلك
الصفات دالة على التباين هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الامدى عن القاضي القول بالاختلاف
نظرا الى الاختصاص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية
وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف في الاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون
اجتماع حكميهما قوله فخرج عن الحد التسلان) اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة
الى جواز ان يكون له ماهية ملزمة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم
اصطلاحي فالظاهر انه ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثا نظرا الى الاجتماعين اولان المراد
بالاثرات معنى واحد اذ قد يستعمل مترادفة (قوله فانه صفة نفسية) اى مترددة من نفس العرض حتى
لواحد عرض غير قائم بحمل لا يكون عرضا بخلاف التغير للاجسام فانه مترددة باعتبار الخير حتى
لواحد عرض من غير حيز يكون جسميا فاقيل الفرق بين القيام بالحل والتغير به بان الاول صفة نفسية
والثاني معنوية تحكم وهم قوله والقيام بالحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ (سبذكر
في اوائل مرقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا
لغيره اما يعقل بالقياس الى الغير وعد ههنا القيام بالحل بصفة نفسية للاعراض مع ان القياس
بالغير ايضا اما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به اعني المحل فان قلت القيام بالحل معتبر في مفهوم
العرض ولا ادلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يقيد اذا كان مفهوم العرض
دائرا لانه لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالحل وبين الحدوث في كون الاول صفة
نفسية والاخر معنوية معنوية المراد بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل
امر ذاتي ساهى رهو لعدم السابق المعبر في مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتيا
لما كان كانه يوم الجهر اعني التغير كذلك فلم يعد التغير للجوهر صفة معنوية والقيام بالحل
للعرض صفة نفسية فتدبر (قوله مثلين) اى متبدين بتلك الصفة لا طلقا فانهما المتشاركان في جميع
الصفات النفسية قوله وان مع اطلاق اللفظ عليه (قيل وعلى هذا ينش جواز ان يقال لمزبوب
مماثل للرب وان لم يميز الرب بمماثل لمزبوب اذ ذلك الاطلاق لا يلتزم عدا الا لاق (قوله واعلم
ان الاختلاف في الغيرين الخ) اى مفهوم النيرين عائد ههما اى في التماثل والاختلاف فانه لا بد
في الاتصاف بهما من الانثبية وان كان كل اثنين غيرين يكون صفاته بصفة واحدة وان خفعا
بما يميز الانسكك بينهما لا تكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغي ان يفهم قائله فلا يكون هذا الخلاف
مبنا الخ) قيل تفصيل البحث ان منهم من لم يشترط التغير في التماثل والاختلاف ومنهم القاضي

الجواهر العقلية تعقل ما ليس لها
بمعلومات لها بحصول صورها فيها
وذلك لان ما ليس بعملها حصوله
لها انما هو بحلوله فيها وحلول
صورته التي بها هو هو فيها يمنع
لان ما ليس بعملها اما جوهر
او عرض وكل منهما يمنع حلوله فيها
لاستناع حلول الجوهر في المحل
واستناع انتقال العرض من ان يكون
حصولها بحلول صورته فيها ولما
كانت الجواهر العقلية تعقل الاول
الواجب تعالى ولا موحودا وهو
اثر الاول تعالى كان جميع صور
الوجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول
تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك
الصور لا يصور غيرها بل ما عين
تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه بحملته
وتفاصيله فوجود اعيان الوجود
عليه تعالى وكذلك وجود صور
الاعيان الحالة في الجواهر العقلية
عليه تعالى وكذلك وجودها الحالة
في النفوس المجردة السماوية وكذلك
وجود الصور الجبرئية والشخصية
الرسمية في النفوس المتصلة العقلية
بل يكون الوجود اسره العيني
والذهني الجسماني وغيره عليه تعالى
قال الله تعالى وان الله قد احاط
بكل شيء علما قال الله تعالى وما
تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم يعلم حاتم الامين
وما تخفى الصدور يعلم السر واخفى
مقدربن ان عمله الى قد احاط بجميع
الاشياء الكلية والجزئية قال الله
الثالث في الحيوة اتفق الجمهور على
انه تعالى حي امكنهم اختلافوا

هذا الخلاف مبني على الخلاف في الثمين هو المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان واليه
ذهب الشيخ الاشعري وقد توهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما
وحينئذ يقسم الاثنان قسمة ثمانية الى المخالفين والمتضادين كما انقسم على رأى بعضهم الى المتماثلين
والمخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان
امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثاني فلان المتماثلين
قد يكونان جوهرين فلا يدرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا
مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة
من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيين لا يشتركون في الصفات
وسمهم من اشترط والمشترون ان قالوا بالغاير بالصفات قالوا بالوصف بالمتماثل واللاتماثل وفيها
ايضا وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما ايضا فراد المصنف بقوله ما تد اشارة الى التفصيل على تدبير
شرط التعاير لان الوصف بالتعاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور
لانقاضي حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا ليس بعيد الا ان الامدى لم يد كقول البعض بالمتماثل
والاختلف بناء على ان الاول بالتعاير والله اعلم (قوله كل متماثلين فانهما لا يجتمعان) اما الثاني
كما في الجوهرين اول انتهاء الاجتماع فيه كما في المرضين ولذا لم يقل في محل واحد ومن راد هذا الفيد
خص المتماثلين بالمرضين كما في شرح المقاصد قوله واليه ذهب الشيخ الاشعري (سيمي من القصد
الثاني من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان لا اشتراك بين شيئين من الموجودين الا في الاسماء
والاحكام ما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لا يجتمعان لابد ان يكون على النزول وفرض
وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من ابيكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ هم من الوجود
حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل عشرين متماثلين كراية اربعة
ونحو ذلك فهما ضدان يتبع اجتماعهما في محل واحد الا ان يحصل في الآخرة
ولا يخلو عبارة عن الابعاد الى ذلك (قوله قسمة ثمانية الخ) ان يقال الانسان اثنان اجتماعهما
فهما متضادان والا فهما متماثلان ويقسم المتماثلان الى المتماثلين وغيرهما (قوله لا وجوب عليه)
سواء كانا داخلين في حد المتضادين اولا (قوله ليس لهما) اي لظلفهما في المتضادين بل
للزوم الاتحاد وروح الانانية بما سمي فهما نومان متباينان وان اشتركا في امتناع الاجتماع (قوله واما
الثاني) اي عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول موجبا لجعلهما قسما من المتضادين اولا او غير
بالوجوب لجعلهما قسما من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كالا يخفى (قوله كما يندرجين
في الحد قلما) فلا يصح حمل المتماثلين مطلقا قسما للمتضادين فهذا اعتراض منشأه قوله فلا يدرج ان
تحت منبذ وليس اما لا القديمة اعني دخولهما في الحد قوله اذ ليس امتناع اجتماع لذاتيهما
ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان المتماثلين معقدان ذاتا وكلمة لذاتيهما تقتضي
تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا ريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دللنا انه لو حل
على الهوية لسد ثمرات المتضادين على بعض المتماثلين كالسواد المال في هذا المحل والحلاوة المال
في ذلك المحل فانما هو احد المتماثلين لا يدرج في الحد بل هو احد المتماثلين لا يدرج في الحد بل هو احد المتماثلين
في محل (قوله لذاتيهما) لئلا يرد امتناع اجتماع ذاتيهما بل لا محل مدخل في ذلك ان وحدته
راعيه للانانية بينهما حتى لو فرض عدم امتناع ذاتيهما لزم الانانية لزم امتناع اجتماعهما
بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستزاد فاندفع ما حررنا باقل ان يجوز البعض اجتماعهما
يعني ان امتناع اجتماعهما ليس ببدهي وانه يحتاج الى الواسطة في الاثبات وهو لا يرم الواسطة
في البيرت (قوله وايضا المراد الخ) اي لانقسم الدخول المذكور لم لا يجوز ان يراد بالمتماثلين
في الصفة السية كابر مد الى ذلك ابراء الحد المذكور بعد حدهما ههنا فويله بتردد الخ اذ لا بد
فالمادة ان مثل هذا لم يرد قرينة التقريب فان لم يرد في استمالة انهم وانه انما يتم لو كان

(ادعدم التمايز في نفس الامر متنع) لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستدق الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير متنع) لان مرجعه عدم علما بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثاني) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين اصلا بل يوجب سلب الكلي لان امتناع اجتماع هذين المثليين اعني العلين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الایجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له ذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجتمع العلم بما ينظر فيه على ماسلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثالان من احدهما (و) فرع (ان) المحل لا يخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فليجوز ان يكون المثالان المجتمعان في محل لازميه فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فليجوز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الارثي وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين * فان قلت نحن نقول ان اتقاء احد المثليين من المحل يصح اتقاءه بضده فليزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لانهم ايضا ككون ذلك الاتقاء محكما للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) ايضا متصور فيه (للالتزام) اي نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القاسم للمحل المدين واحدا

المثليين لما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر واما القواعد لا بالاختيار التي بين احدها واحد المثليين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعيين (قوله الى اسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وامور لها مناسبة لكل واحد منهما (قوله وعدم التمايز) اي على تقدير تسليم لزومه قوله وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ما ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالتزام وكفى بصورة واحدة نقضا ولهذا قال الآمدي فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الایجاب الكلي وستعرف ما فيه (قوله لا يجتمع العلم بما ينظر فيه) اي بالرجح الذي يحصل من النظر والافعال بما ينظر فيه في الجملة شرط للنظر لامتناع طلب المجهول المطلق وقوامه ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف اي وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق الرد للردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما ادخل على ظاهره كافعله الشارح (قوله واما الثاني فليجوز الخ) الصواب فانه واقع كالفلك فانه لا تقبل ولا خفيف فيجوز ان يكون فيما نحن فيه من ذلك القبول فلا يلزم اجتماع المثليين واما جعل الجواز الذي هو مقرر على منع الحكم الكلي سنداً له فغير معقول وادعى المنفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحينئذ لا ورود الاعتراض المذكور قوله اي نلتزم انه لا يمكننا الخ) وقديقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتهاء الممكن ضرورة او استدلالا فلامعنى لقوله لوجاز لم يمكننا الجزم الخ ولا ينفى ما قبله فتأمل قوله لهم الجسم بنفس الخ) قيل مدعاهم الایجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام يدل على الایجاب الجزئي الا ان يجعل في قوة المع فان الایجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعة وفيه بحث لان المعزلة يسترفون بأن السواد في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدون الایجاب الكلي قطعاً بل الایجاب الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم واما جعله في قوة المنع فتشمل ظاهراً وتكبد القائل للضرورة مع ان لفظ لهم وقول الشارح في بيانه في انبات جوازه ينادى على فساد و قد يقال المراد بالدليل المذكور هو انبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير او كان المانع هو ذات المثليين لما اجتماع في هذه السورة ثبت ان لمانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وانه ان امتناع الاجتماع عدم من يدعيه ليس لذاتهما ايضا ولهذا اخرج المثالان العرضان عن دريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمنع الاجتماع في بعض المواضع ينصده لا توجد

(لهم)

اصحابنا و ابو علي و ابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لما ان تخصيص بعض المقدورات بالتخصيص وبعضها بالتقديم والتأخير لابد من تخصيص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان التأثير والايحاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح اتوقف الایحاد على الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص لوقت معين او وجوده مشروط باتصال فلكي او صلة تعالى بحدوده في ذلك الوقت او بما في حدوده فيه من المصلحة برجعه لان خلاف المعلوم والاصح بما لا نقول المتنع لا يصير ممكنا والكلام في تلك الاتصالات والحركات والامور ايضا فان الافلاك ليساتها كما يمكن ان تتحرك على هذا الوجه امكن ان تتحرك على خلافه وان تتحرك بحيث يصير المنطقة دائرة اخرى وان تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه والعلم بان النبي - وجدنا متعلق به اذا كان بحيث سيوجد فالحقيقة سابقة على العلم فلا تكون منه واما رداية الاصح فغير واجب على ما سذكره احتج الثالث بان الارادة لو تعلقت لغرض كان البارئ تالي ناقصا لذاته مستكبرا تثيره وهو محال واجيب بان تعلقه بالمراد لذاته لا يغيرها بما نقول في الجبر الرابع في ارادته تعالى قرائق المهور على انه تعالى يريدون از سوان في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى على جميع الوجودات من الازل الى الابد وانه كيف يانه لا يكون نظام الوجود

حتى يكون على الوجه الاكمل
وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى
يكون الموجود على وفق العلوم
على احسن النظام من غير قصد
وطلب شوق ويعمون هذا العلم
عناية وفسر ابو الحسين البصري
الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل
من الصلحة الداعية الى اليجاد
والنجار فسر الارادة بكونه تعالى غير
مغلوب ولا مكروه والكفى فسر
الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها
بامر الله تعالى لا فاعال غيره وان كان
الكفى فسر الارادة بالنسبة الى افعاله
تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غير
بامر الله تعالى وقال ابن ابي عمير
الجبار وابنه ابو هاشم والماضي
عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة
مفارقة لعلم والقدرة مرجحة لبعض
مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص
بعض المقدورات بالتخصيص وبعضها
بالتقديم والتأخير وتصميمها بأوقات
معينة مع جواز حجبها عنها وما بعدها
يستدعي تخصيصا وليس ذلك
المخصص ثم قال ابن ابي عمير
العلوم فلا يرد في بعض المقادير
الدور وليس دورا لان
القدرة نسبتها الى جميع الله ورات
والى جميع الاوقات على ان لا
تخصص مقدورا دون زمان
ولا وقتا معيناً من اوقات
فلا بد من صفة غير العلم والقدرة
لاجلها اختصاص بعض المقدورات
بالحدوث دون زمان ووقت معين
دون غيره وذلك لان الارادة
وانما من شأن القدرة المأثر اليجاد
الذي نسبتها الى كل اوقات الله سواء
وشان الارادة العرجية والموجد
من حيث هو موجد غير المرجح
من حيث هو موجد

(لهم) اى للمعزلة في اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كبة ثم سواد ثم
حلوكة وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس (الا لتضاعف افراد السواد) المطلق
(عليه) فالكبة كدورتان اجتمعا والسواد كبتان والحلوكة سوادان ثبت اجتماع المثلين
(والجواب ان كل واحد منهما) اى من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف
(ويتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا واما ان يزول الاول) عنه ولا يتصور اجتماعهما
في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع
لوتين متماثلين المقصد الحادى عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في
زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال
ولو على سبيل المجاز اجتماع هذان الوصفان (في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصريح بوحدة
دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز
(من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايين كالابوة والبنوة العارضين

في آخر (امره في اثبات الخ) اشار باطلاق الحكم الى انه لا يثبت مداهم اعنى الموجبة الكلية قوله
كدرة) ضد الصفو والكبة لون ليس بخالص في الحجرة وهو في الحجرة خاصة وذلك الشيء يملك
حلوكة اى اشد سواده قوله الالتضاعف افراد السواد) قيل بل الحق ان اجزاء صفارا من
الصبغ تشب ثم مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل
يتلون بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد ايضا (قوله الالتضاعف الخ) الحصر بمنوع لجواز
ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول اجزاء الصبغ او لاختلاف اجزاء الصبغ في التصبغ
(قوله والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة في صورة تبدل الفواكه
من الخضرة الى السواد يتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ ولذا لم يجب بالنوعين السابقين
قوله والسواد كبتان) الكدورات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كبتان
ولاحاجة في ذلك الى اربع كدورات على ما توهم قوله وبالنسبة الى زول الاول) مثلا المرتبة التي
استحقت لاسم الكدرة زالت في الغمرة الثانية ولصورتها قوية حصلت مرتبة اخرى استحققت
بخصوصيتها اسما آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل في اول المراتب زال في ثانياتها (قوله ان المتبادر
من لفظ الاجتماع الخ) يعنى ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بتأثير المية فاما كان زمان حصول
امر من ذات واحدة متعديدا لا يتحقق المية بينهما اصلا لافى الزمان ولا فى الذات يتعارف
ماذا اتى زمان حصولهما وان كان في ذاتين فانه يتحقق المية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم
ان الاجتماع من عن اعتبار وحدة الزمان لاعن اعتبار وحدة الذات (قوله ولو على سبيل الجبار)
بان يراد منه اى الحصول قوله في ذات واحدة من جهة واحدة) لا يخفى ان تعريف المتقابلين ينقض
بالمثلين فلا بد من العناية بأن المراد بالامر من ههنا غير المثلين بقرينة اشتغال ان المتقابلين عددهم من
اقدام المتأخر وان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اثبتنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد
في امره (قوله فصريح وحده) اما مستعمل في معناه الحقيقي ووحدة الزمان تصرح ما علم
ضمما اولى من الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد للتصديد وعلى التقديرين افاذا قيد المذكور دفع
توهم استتمام الاجتماع في الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب (قوله لادخال المتضايين)
قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بحسب واحد لا قسمة فيه في الخارج ومثل خطين
عارضين لسطح واحد بناء على ان المثلين داخل في المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف وايضا
الماء القاتر اجتماع فيه الحرارة والبرودة المطامتان لكون الكيفية القائمتا حراره من وجه وبروده
من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول او لا يشمل الاتصاف
والسلب والعدم والملكية على ما سيحى ولذا قال في ذات واحد في محل ارضوع ولا تصاف للجسم
بالسواد والبياض القائمين به اذ لا يقال انه اسود وايضا بل بوجه اسود وبوجه ابيض وان جار لها

زيد من جهتين (فاما ان لا يكون احدهما اى احد التقابلين (سلبا لا آخر) منهما (اويكون هو الاول)
من هذين القسمين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتناقضتان. وسيأتى
بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث (والا فهما الضدان) وعلى هذا تعريفهما انه لا يمكن ان يكون
ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسمىان ضددين
مشهورين (وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانما
متباعدان في الغاية (دون الجرقة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك
الخلاف والتباعد فيسمان بالتعاين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتبايعين
الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشاغل للتعاين فذاك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتبايعين قسمين
خامسا (قالوا) اى الحكماء (وقد يلزم احدهما) اى احدا المتضادين (المحل اما يسهل كالبياض) (اللازم
(للتلج اولا بعبارة الحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (لجسم) فانه لا يتخلو عنهما بل هما
لا يميزه لازمه (وقد يتخلو المحل عنهما) مع فلا يلزم هناك لاحدهما اصلا (امام تصدقه) ان المحل
(بوسط) بين المتضادين (ويبرع عنه) اى عن ذلك الوسط اما (باسم وجودى كالمز) المتوسط بين المحل
والخامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (اربسلب الطرفين كما يقال لا طائل ولا جائر) لم انصرف
بمحله متوسط بين العدل والجور واما قولهم القلق لا تقبل ولا خفيف فليريدوا بسلب الدار هناك
اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (اردونه) اى دون الاتصاف بوسط (يتخلو) المحل (من الوسط)
ايضا (كالشفاف) الخالى من السواد والبياض ومن كل ما يتوسطهما من الالوان (وانما ذكرنا

في كل الجسم وكذا الاتصاف للسطح بالطين بل بالنهاى بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول
عليها الحرارة والبرودة المطلقين مواطاة لا يقتضى اتصاف الجسم بهما لان المحل انما يقتضى اتصافهما
بحسب الوجود المحمول لا اتصافهما في الوجود الرباطى فان الجسم الاسود المتحرك تنصف بالواد
المتحرك باللاحركة ولا تنصف له باللاحركة (قوله الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف في بحث
الاضافة قولهم المضاف ما يتعلل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان
الاورام البينة كذلك بل ان يكون من حقيقته ثقل الغير فلا يتم تعقله لا يتعلل الغير فعمل انه لكونه
نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا نفي التوقف في تعريف الضدان دون
الاستلزام (قوله ضددين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة كذا قال الشيخ قوله تعريفهما
الهما متغلا بلان الخ) يدرج فيه الاستعداد مع الكمال ولا ضرر لانهما ضدان (قوله بالحقيقتين)
لكونه المعترف في العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ قوله التضاد المشهور الشامل الخ) يسمى هذا
التضاد بالمشهورى لكونه المشهود فيا بين عوام الفلاسفة وبسمى المعنى الخاص بالمضاد الخفى لكونه
المعترف في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهورى ايضا
وحيث ان يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بأن
الضدين في التضاد المشهورى لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فهو
لا يكون قسما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب (قوله التضاد المشهورى الخ)
هذا هو المعلوم في الكتب وفي شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى
ايضا غاية الخلاف (قوله وجب جعل الخ) اى ان اريد الحصر وان اريد بيان اقسامهما المبحرث
عنهما في العلوم الحقيقية على ما في شرح حكمة المين فلا حاجة الى ذلك قوله كالبياض اللازم للتلج
القول يلزم البياض للتلج كلام محتمل لجواز تصدقه مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقضة في المثال
قوله كالحركة والسكون للجسم) واما مطلقا عند من يحصل الكون اول الحدوث سكوتا او للجسم
الباقى عنده غيره (قوله للجسم) اى المطلق ان جعل حال الحدوث داخلا في السكون او الجسم
الباقى ان لم يجعل داخلا فيه واعتبر فيه البت (قوله كالمز المتوسط) بناء على انه لم يسهل بين الخلاوة
والجفوضة وان حصل من خلط الجسم الخلو والخامض وكذا الفاتر (قوله اثبات حالة متوسطة) بل

متوقف على الترجيح والموقف على
الشيء غير ذلك الشيء لا يقال
امكان وجود كل حادث مخصوص
بوقت معين ويمتنع حصوله قبل
ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص
حدوثه بذلك الوقت او وجود كل
حادث شروطا بالتصاف فلكى بان
خلق الله تعالى الافلاك وخلق
فيها طباعا تحركها لذواتها ثم
بسيبها يتولد هذه الحوادث في طالعنا
واذا كانت الحوادث العنصرية
مرتبطة بالاتصاف الفلكية ثم
للاتصاف الفلكية مناهج معينة يمنع
فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت
الحوادث العنصرية كذلك وحيث ان
لا حاجة لها الى التخصص اوصله
تعالى بحدوثه في ذلك الوقت برجعه
فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم اياها
تقع واياها لاتقع ووجود ما علم الله
تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم
علمه بحدوثه في ذلك الوقت برجعه
فان خلاف المعلوم محال او علمه تعالى
بما في حدوثه في ذلك الوقت برجعه
فان خلاف الاصلح محال فان الله
تعالى عالم بجميع المعامات فيكون
عالم بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم
باشمال الفعل على المصلحة مستقل
يكون داعيا الى الاتحاد قائمى علما
في الفعل مصلحة خالية عن المضار
دما ان ذلك العلم الى العمل لانا نقول
لا يجوز ان يكون امكان وجود حادث
مخصوصا بوقت معين والالكان قبل
ذلك الوقت ذلك الحادث يمنع
الوجود فصار يمكن الوجود يمكن
الوجود وهو محال لان الممتنع
لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون
المخصص الاتصالات والحركات
الواضحة فانه حينئذ يكون الكلام
في تلك الاتصالات والحركات

وإلا وضاع أيضا كالكلام في تلك
الحوادث فإنه لا بد لحدوث تلك
الاتصالات والحركات والأوضاع
من مخصص فإن الأفلاك لبساطتها كما
يمكن أن تتحرك على هذا الوجه وهو
أن يكون المحدد يتحرك من المشرق
إلى المغرب وفلك الثوابت بالعكس
يمكن أن تتحرك على خلافه بأن يكون
المحدد يتحرك من المغرب إلى المشرق
وفلك الثوابت من المشرق إلى المغرب
وكما يمكن أن تتحرك بحيث يكون
المنطقة على هذا الوجه يمكن أن
تتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة
أخرى غيرها وكما يمكن أن يكون
الكواكب في الجانب الذي هي
فيه يمكن أن تكون في جانب غير
ماهي فيه وإذا كان كذلك فنقل
الكلام إلى الاتصالات الفلكية
والحركات والأوضاع ولا يتس
فلا بد وأن يستدل إلى الله تعالى والعالم
بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به
إذا كان الشيء بحيث سيوجد لأن
العالم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه
بحيث سيوجد فلا بد سابقه على
العالم فلا يكون كونه بحيث سيوجد
من أجل العلم والألزام الدور ولا
يجوز أن يكون علمه بما في الفعل
من المصلحة مرجعها وإنما يجوز
ذلك لو كان رعاية الأصلح واجبة
على الله تعالى وهي ممنوعة فإن
رعاية الأصلح غير واجبة على الله
تعالى كما سنذكره واحتج المخالف بأن
الإرادة أن تعلقت لغرض لكان
البارئ تعالى ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وذلك على محاله بيان الملازمة
أن الإرادة أن تعلقت لغرض
لكان ذلك الغرض غيره
فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي
هو غيره والمستكمل بالغير ناقص

تعاقبهما (أي تعاقب الضدين) على المل كالسواد والبياض) بحيث لا يتخلو عنهما ما يلزم أحدهما عنه
ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض (ولا يمكن تعاقبهما على المل بحيث لا يتخلو عنهما) كالحر كتنين
الصاعدة والهابطة) فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا) يجب أن يكون (بينهما سكون)
كما هو المشهور (واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد) أي لا تضاد بين الأجناس أصلا
ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد إنما التضاد بين الأنواع المندرجة تحتها (ولا يكون) التضاد
في هذه الأنواع (الأيان الأنواع الأخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض
المندرجتين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والذيلة ونحو
الخير والشر في العدم والملكية والتضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم أن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين
لأنواع كثيرة تحتها فلا يصح القول بأن التضاد بين الأجناس وهو باطل لأن الشر ليس له طبيعة وجودية
وبقدر كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتيا لما تحتها لأن الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائما
والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها
خيرات أو شرورا فليس جنسين لما تحتها وظن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة
للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن التضاد بين الأنواع المندرجة تحت جنس مختلفة وهو
أيضا مردود بأن كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة
أو رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما إذ ليست أحدهما في غاية البعد عن الأخرى إنما التضاد بين

حناؤه منهما قوله (وإيضاحه) هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين أقسام
الضدين بالحيثيات فلا يضر اجتماع إمكان التعاقب مع لزوم أحدهما لا يبيته للمحل في مادة واحدة مثلا
(قوله وإيضاحه) تقسيم آخر للضدين (قوله الأيان أنواع جنس واحد) المراد به الأنواع الأخيرة
ولو أراد الأنواع الحقيقية لكن يكفي لكن ليس الأجل كالتفصيل (قوله بين الأجناس) أي من حيث أنها
أجناس فلا يرد أن الأجناس قد تكون أنواع جنس واحد كالأقسام الأربعة للكب فكيف يصح
الاحتراز عنها بقوله الأيان أنواع جنس واحد (قوله أصلا) سواء كانت مندرجة تحت جنس أو لا
كالأجناس العالية (قوله تحت جنس واحد) بل تحت جنسين (قوله أن الخير والشر) سواء فسر بالكمال
والقصان أو بالالام والماف (قوله ضدان) لا يخفى أن كونهما صدين يقتضي أن يكون قيد من جهة
واحدة في تعريف المتقابلين لادخالهما أيضا لاجتماعهما في شيء واحد من جهة (قوله وجودية)
أي لا يكون مأخوذا في مفهومه السلب لأنه عبارة عن عدم الخير (قوله فلا شيء الخ)
أي لا نسلم ككونهما ذاتيين لما تحتها فلا يرد القصد بهما على قولنا لا تضاد بين الأجناس
وأما إذا ورد القصد بهما على قولنا لا تضاد الأيان الأنواع الأخيرة فالجواب هو الأول (قوله
لأن الخيرية الخ) سند للنوع وأورد بصورة الاستدلال ترويحاً وإشارة إلى قوة المنع فلا يرد على قوله وقد
تمثل الأشياء الخ بأن التعقل بالكنه ممنوع والتعقل بالوجه لا يفيد في الذاتية خارج عن قانون الملاحظة
قراءة مع الذهول عن كونها خبرات أو شرور (هذا إنما يتم لو ثبت تعقل تلك الأشياء بالكنه وهو
في حيز المنع فالأقرب في الاستدلال أن يقال ما ثبت لشيء مقيما إلى الغير لا يكون ذاتيا له والخيرية
وكذا الشرية من هذا القبيل (قوله متضادة للتهور الخ) التهور صفة يحصل بها الاجترار على
مالا يفيد الحقوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الخنون والجنون فنون قوله قد عرض لها
صفة الخ) قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم أنهما نوعان لهما فلا نسلم أنهما متضادان لأن
الكلام في التضاد الحقيقي والتجاعد وسط بين التهور والجنون فلا يكرن ضد الشيء منهما قوله
إذ ليست أحدهما في غاية البعد الخ) هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقا بل على نفي التضاد
الحقيقي وقد صرفت أن الكلام في ذلك فلا غبار (قوله في غاية البعد) فإنها بين الطرفين أعني التهور
والجنون (قوله إنما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذا المعارضان اعتباران ليس لهما حقيقة سوى
المفهومين المذكورين فالأمر الأعم المعتبر جنس لهما وهما نوعان أخيران بالنسبة إلى حصصهما فلا

مارضيهما هذا ما ذكر في المخلص فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرديلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول من جوابي المخلص بقوله فمن عدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرديلة ايضا جنسار بينهما تضاد كالحير والشر ثم اشار الى الجواب اولاً بأن الكل من قبيل عدم والملكة فان الرديلة عدم التضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض اي هذه الامور الاربعة امور ماضية ليس شيء منها جنساً لما تشبه على قياس ما عرفت فكون الشيء خيراً ضد لكونه شراً كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فليثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان تكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (ضد الواحد) اذا كان حقيقياً (لا يكون الا واحداً بالجماعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما الهور والجبن بل لا تضاد) حقيقيان (الابن الاطراف) كالتهور والجبن والحمود والجزيرة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من ارا الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعاً اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان الواحد الحقيقي لا يكون الا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتابع احوال الوجودات دون البرهان القاطع

يرد النقض بهما على قولنا لا تضاد الا بين الانواع الانبوية لجنس واحد (قوله فان اردت الخ) فيه اشارة الى ان التطبيق يحتاج الى نوع عنابة وتصرف بأن يراد بقوله نحو الفضيلة والرديلة ما سطران عليه وبقوله والخير والشر مفهومهما قولهما اشارة الى التوهم الثاني (في العبارة حذف المتضاف اي نحو نوعي الفضيلة والرديلة والتزام هذا الحذف افيد لتعدد السؤال حيث يختلف التوجه الثاني (قوله اشارة الى ان التوهم الثاني) والعدول عما في المخلص للاشارة الى ان التوهم لا ينحص بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف ايضا كذلك وذكره في المخلص لمجرد التمثيل (قوله اي بالتبع لا بالذات لان التضاد بالذات بين ماضيهما اشارة الى حصول التباين في رديلة الية من المتبادر (قوله اشارة الى التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهومهما ما ادلس به كل ماصداً عليه تضاد (قوله ان الفضيلة والرديلة الخ) فالمراد منهما مفهومهما كما في السيرة و مرهوا الظاهر المتبادر ويكون النقضان اردن على القاعدة الاولى (قوله اشار الى الجواب ارا لا الخ) فالجوابان من شبهة واحدة منشأها صورتان فكل واحد من الجوابين جواب عن كلا التوهمين فكان الظاهر الواو وانما اورد كلمة اونها الى عموم قوله وما يتوهم يعني ما يتوهم بخلاف ذلك لا يتخلو عن هذين الامرين قولهم وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض (اي في العرض كما في جملة ما وجد في هذا تطبيق الجواب ظاهر قوله كالتهور والجبن الخ) التهور افراط في القوة الغضبية والجبن تقرباً فيها والمتوسط الشجاعة والقيور هو غاية ميلان النفس الى ما تشتهي والجود هو غاية ميلانها الى ما تنهى عنه والمتوسط العفة والجزيرة الافراط في القوة الدراكة والبلادة تقريط فيها والمتوسط الحكمة (قوله بل بين العوارض التي يجوز الخ) اشارة الى ان جواز دخولهما تحت جنس واحد كاف لساوان الناقض للقاعدة النابتة بلزمه انبات عدم الدخول (قوله فالشجاعة الخ) اي على تقدير كونهما ضد حقيقياً قوله ثبت بالاستقراء) فان البرهان الذي اوردته على هذا المطالب لا يتم لكن امة شر حال اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس واحد وانما وجدناه فيما دون غيرهما ولا طريق غير فقيه من القيور رافة نلاسوي ان لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الى ذلك انتهاء غاية الاختلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الاختلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لاستقراي لان غاية الاختلاف انما يكون بين الطرفين لا بين البعض الاوساط وان لم يشترط فبطالته ظاهر كما في نواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون شيان متساويان ويكونان معاً غاية الاختلاف الثالث الاستقراء هو الذي دل على انتفاء الرابع انهم اطبقوا على تضاد السواد

بالذات وان تعلقت الارادة لا يفرض لكان ذلك عبثاً والعبث على الله تعالى محال واجب بان تعلق لارادة بالاراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزوعة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال في فرع ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حا دثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته تعالى لنا وجهان الاول ان وجوب كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة به فلو كانت ارادته محدث احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التساوي الثاني قيام العدة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصاً بلا محض لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء و كونها لا في محل مفهوم سلبى لا يصلح ان يكون مخصصاً وقيام الصفة الحادثة بذاته بمنع لما سبق لا اقول في هذا فرع على انه مريد بارادة منيرة لهم والقدرة فقول ارادة الله تعالى غير محدثة طالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة بخلة الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التساوي قيل لقاتل ان يقول عليه انكم اتيتم الارادة لزوج واحد وفي اليجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان لا تادر ان يرجع احد مقدوريه على الاخر

(والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لان التضاديين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين (والثنائي) وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر يتقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكية فان اعتبر قبوله له) اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (فى ذلك الوقت كالكوسج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم السجية عن) من (شأنه فى ذلك الوقت ان يكون ملتصبا باللامرد) اى يقال الكوسج لمن ذكر باللامرد الذى ليس من شأنه السجية فى ذلك الوقت (فهو العدم والملكية المشهوران وان اعتبر قبوله له فى ذلك بل بحسب نوعه) كالمسمى للأكمة وعدم السجية للمرأة (او جنسه القريب او البعيد) فالاول (كالمسمى للمعرب) فان البصر من شأن

والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة فى عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكرنا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون فى الألوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لما تحت قوله لان التضاديين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود التضاديين لم يكن الحكم باخصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه واحد وان تحقق ثبت الاحتجاج فى تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ايس له فائدة ظاهرة (قوله على تقدير وجودهما) يعنى ان التضاديين قد اختلفا فى وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين فى الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يردان مادام الافتراض يجب ان تكون متحدة حتى يحصل الجزأ بالاختصاص ولان المتكلمين قائلون بدخولهما فى تعريف الضدين قوله قيل وكذا الحال فى المتماثلين) اى بدخلان فى الضدين كدخول التضاديين وقائله التوهم الذى يوجب على الاشعرى ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد مررت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المتلبن ضدين فى المقصد السادس من مباحث الاين فلما عجز على هذا السيل وما الى بيل الله كما قالنا (قوله وكذا الحال فى التوهم) فانه يستلزم على القول باجتماعهما انهما داخلان فى تعريف التوهم الذى لا يوجب على الاشعرى ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين فبه وهذا لا ينافى ما ذكرنا الشارحة من عدم راد على الاشعرى المتكلمين لان المراد منه جميع افرادهما قطعاً لان التوهم جملة دليل على وجودهما معا من المتضادين (قوله نسبةهما الى الخ) بان يتبرر التقابل بينهما النسبة الى قابل للامر الوجودى كذا فى شرح حكمة العين فالقابلان تقابل العدم والملكية هما القابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور فى التحرير لكن قال الحق الدواين ان مجرد الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكتفى فى العدم والملكية بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة فى مفهوم المسمى (قوله فى ذلك الوقت) اى الذى اعتبر نسبتهم اليه (قوله كالكوسج) اى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال لتقابل الامر الوجودى (قوله يعنى كونه الخ) فالرجع مذكور معنى (قوله لللامرد) اى لعدم السجية للامرد ترشد الى ذلك قوله لا لعدم التقسيم بالغير المارق فقوله يقال الخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير فى العظم قوله بل اعلم ان ذلك اى من قول ذلك الدواين الامر الوجودى فى ذلك الوقت وهذا العدم قد يتحقق فى تمام الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودى وقبوله اياه فى وقت آخر كعدم السجية عن الطفل وقد يكون ما يبارح يوم التقابل من اخص والوع والجذب كاصحابه بقوله بل بحسب نوعه الى آخره (قوله بل بحسب نوعه) اضراب من المقدر اى فلا يعتبر ذلك فى ذلك الوقت بل فى وقت آخر ما يمتنع منه كدرد الاسنان للصبي او يحمى نوعه الخ فالقسم الاول تركوا واعلم ان عبارة المتن محتاج الى تكملة

من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحية لما عداها فلا يلزم التس ولا شك ان من جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك وامامنا لم يجوز ذلك لانه الثانى ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فلما ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات الله تعالى وكلها باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة قيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا اختصاص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الادات ذات لادى وذوات المداسم السواد كان اختصاص ذاته بما يخصها بلا تخصيص قوله وكونها لادى محل مفهوم سلبى اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان ذات الله تعالى لادى محل والارادة ايضا لادى محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة اولها من غير تقرير الادات ان تكون الارادة لادى محل لا يوجب على الاشعرى ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين فبه وهذا لا ينافى ما ذكرنا الشارحة من عدم راد على الاشعرى المتكلمين لان المراد منه جميع افرادهما قطعاً لان التوهم جملة دليل على وجودهما معا من المتضادين (قوله نسبةهما الى الخ) بان يتبرر التقابل بينهما النسبة الى قابل للامر الوجودى كذا فى شرح حكمة العين فالقابلان تقابل العدم والملكية هما القابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور فى التحرير لكن قال الحق الدواين ان مجرد الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكتفى فى العدم والملكية بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة فى مفهوم المسمى (قوله فى ذلك الوقت) اى الذى اعتبر نسبتهم اليه (قوله كالكوسج) اى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال لتقابل الامر الوجودى (قوله يعنى كونه الخ) فالرجع مذكور معنى (قوله لللامرد) اى لعدم السجية للامرد ترشد الى ذلك قوله لا لعدم التقسيم بالغير المارق فقوله يقال الخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير فى العظم قوله بل اعلم ان ذلك اى من قول ذلك الدواين الامر الوجودى فى ذلك الوقت وهذا العدم قد يتحقق فى تمام الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودى وقبوله اياه فى وقت آخر كعدم السجية عن الطفل وقد يكون ما يبارح يوم التقابل من اخص والوع والجذب كاصحابه بقوله بل بحسب نوعه الى آخره (قوله بل بحسب نوعه) اضراب من المقدر اى فلا يعتبر ذلك فى ذلك الوقت بل فى وقت آخر ما يمتنع منه كدرد الاسنان للصبي او يحمى نوعه الخ فالقسم الاول تركوا واعلم ان عبارة المتن محتاج الى تكملة

بها لا على معنى انه تعالى عالم بالمسموعات والبصريات فيكون عالما بالمسموعات والبصريات حال حدوثها وهو المعنى بكونه سمعيا بصريا واستدل بان الحى ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو افاضى لانه متوقف على ان كل حى يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصاف الحى بهما نقص وللخالف ان ينعمها احتج الخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لم يقدم المسموع والبصر وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان دانه محل الحوادث وهو محال واجيب عنه بانهما صفتان قديمتان تستعدان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والبصر عند وجودهما الثانى السمع والبصر تأثر الحاسة او ادراك مشروط به وهما على الله تعالى محال واجيب بمنع الصغرى **اقول** الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث الاول فى السمع والبصر الثانى فى الكلام الثالث فى البقاء الرابع فى صفات اخر الخامس فى التكوين السادس فى انه تعالى يرى **المبحث الاول فى السمع والبصر** اتفق المسلمون على انه تعالى سمع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقال جهة الاسلام والكعبى وابو الحسين البصرى السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والبصريات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والبصريات لانه قد عدلت الخلق السمعية على انه تعالى سمع بصير ولغزا السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموعات والبصريات او صرف اللفظ عن الحقيقة الى الجواز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الخلق السمعية عن ظواهرها

جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبيل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه او جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقى من العدم والملكة اهم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى والمشهورى فى التضادين (وارلم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى ما قبل الامر الوجودى (فسلب وايجاب نحو الانسان واللائسان) ثم ان ههنا مباحث **الاول** قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما التلان وارلم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامر واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع يدل الذات وارادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضادين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والجل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والعرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض والالاباض فانه يمنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على قياس البصر والعنى **الثانى** المشهور فى تقسيم المتقابلين انه ما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان اولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عديميا فاما ان يعتبر فى العدمى من قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا يجوز كونهما فى التطبيق على المراد جراً المصنف على ذلك ظهور المقصود (قوله لا كعدم القيام الخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه الخ بحسب المعنى **كأنه** قيل و ان اعتبر قوله له اهم من دلاء كالامثلة المذكورة لا كعدم القيام بالغير للمفارق قوله اذ لم يجعل الجوهر جنسا له) واما اذا كان حائسا له فالقيام بالغير من شأن جنس المفارق اعنى الجوهر كقيام الصورة بالهوى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول فى الموضوع (قوله الذى ذكرناه) اشارة الى تذكير اسم الاشارة (قوله وهو الخ) فالمراد بامر من المتخالفان قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ التبادر من نبي الاجتماع على ان يكون النبي راجعا الى التقييد مع ثبوت الاصل (قوله ادلا موضوع لها) اما لانفاء المحل كما فى المفارقات والجسم والهوى او باتمائه للاستغناء **كما** فى الصور الجسمية والنوعية (قوله بين الدور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر لان الصور النوعية للافلاك لا اختصاص كل صورة منها لمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها عند يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالتحصيص يحسوز العقل تواردهما عليه فلا تتساوى بينهما قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الاصول ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور فى تعريف المتقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فى ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لاجبى القائم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشئ هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا استكمال قوله قديمى تباينا) انما قال قديمى بلغة قد لانه قديم منع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انه لا يسمىان متباينين كالنائم واللائانم (قوله لا بحسب الصدق الخ) يعنى ان المراد بالحلول مقال المحل سواء كان حقيقيا او شبيهه كاتصاف محل الملكة بالعدم فانه اتصاف خارجى يشبه بالحلول كاسمى فلا يرد ان الالباض ليس له حلول فى المحل فانه مختص بالوجودات (قوله على قياس البصر والعنى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول اظهر لكون المحل القابل معتبرا فى العدمى (قوله وجوديان) اى ليس السلب داخلا فى مفهوم شئ منها (قوله يجوز كونهما عديمين) منع لقوله وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عديمين

عديمين كالعمى واللاعى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وقوله كالعمى واللاعى اشارة الى النقض بما يكون احد العدميين سلبا للآخر (قوله بأن العدم الخ) اثبات للقدمية المنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدمين والتعرض لعدم نفسه استطرادى لعدم مقابلته لعدم المضاف اذ الكلام في العدميين قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان (نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدميين مضافا الى الآخر واما القول بأن عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشى التجريد واعلم انه يكتفى في نفى التقابل بين العدميين انه لو وجد شيء مغاير لما اضيف اليه لاجتماعه فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشى التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بأن هذا الدليل لا يجري في الاشياء واللاشبهة اذ لا يجتمعان في شيء من المفهومات الحقيقة والمقدرة بأن كونها بحيث لو وجد احدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكتفى في نفى التقابل بينهما وبهذا يدفع ما يقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدميين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام وعدم القيام بالغير ثم برد ما قبل على تقدير الواسطة فارْتِفاع ملكتهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين مقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما بعدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كاهما منتقيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عمن شان شخصه ان يكون احول والجدار ليس من شأنه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان (قوله لاجتماعهما في كل موجود الخ) يعنى لادنى التقابلين من نسبتهما الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتي العدميين المضافين واسطة اصلا بأن يكون منهما من الامور الشاملة كالشيء والممكن العام او كلاهما شامل لجميع الوجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدهما لانها لندبتهما الى محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الابرار عليه باللاشبهة ولللاشبهة وعدم القيام بالغير فانهما عديميان لا يجتمعان في موجود مغاير لما اضيف اليه العدم الواسطة بين ماضية الله واما ما قاله الشارح قدس سره في حواشى التجريد بأنه يكتفى في نفى التقابل بين اللاشبهة واللاشبهة كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الآخر فيه فبقية ان فرض وجود مفهوم مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم المحال اعنى امتناع الاجتماع واما اراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوان عن الجدار فلا يصح قوله لاحدهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه جوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين (قوله واما العمى فهو انتفاء الخ) يعنى اللاعى مفهوم عام لا يمكن ان يضاف المحل به من حيث هو مذهب فلا يكون من حيث هو مقابلا للعمى بل اما في ضمن انتفاء البصر او انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودى والعدمى فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان احدهما سلبا للآخر قوله فهو البصر بعينه (رد في حواشى التجريد بأن تعقل البصر لا يوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يوقف عليه قطعاً فلا يحدان مفهومهما قطعاً ان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما مجرد حرف السلب في اللفظ فقدا (قوله هو البصر بعينه) اى من حيث الصدق وان تعابرا في المفهوم فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودى والعدمى وبهذا اندفع ما اورده الشارح قدس سره في حواشى التجريد من ان التعابرين في المفهوم لاشبهة فيه وان كانا متلازمين في الوجود قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب (اورد عليه ان اراد ان تقابل اللاعى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل

فوجب الاقرار بها بالنقض السالم من المعارض واذا كان جميعا بصيرا يكون مالا بالمعومات والبصرات حال حدوثها اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالآلات جسمانية فيكون السمع والبصر في حدته تعالى لا يكون بالآلات جسمانية فيكون واجعا الى العلم بالمعومات والبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمعومات والبصرات لكن لا يكون بالآلات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سمعاً بصيراً واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات ما رأتان العلم بدليل ضعيف تقرير الدليل انه تعالى حي والحي يصح انضافه بالسمع والبصر وكل من يصح انضافه بصفة لو لم يتصف بها انضاف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصاً والنقص على الله تعالى محال قل المص وهذا الاستدلال افاضى لانه متوقف على ان كل حي يصح انضافه بالسمع والبصر وان كان لا يمتنع بهما من الخصم اذ لا يمتنع اما الاولى فلان حياة الله تعالى حياته والمخلوقان لا يمتنع انزاعهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا محسوسة للسمع والبصر كون حياته تعالى كذلك سيما ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حياته وان كانت محسوسة للسمع والبصر لكن حقيقة غير قابلة لهما كما ان الحياة وان كانت محسوسة لله وهى انفة عن حياته تعالى فاقالة له او كذلك هم متساوون في تعالي فاقالة للسمع والبصر لكن لم لا يمتنع ان يكون حصولهما موقوتا على شرط يمنع التحقق في ذات الله تعالى واد الثانية فلا تمنع عدم انصاف الحى من نقص قوله لو لم يتصف بهما انه لا يمتنع

منوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه
وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول
ان محصوره ان كانا قديمين لم يزد
المحصور والبصر واللازم باطل عندكم
لان عندكم ما سوى الله حادث بيان
اللازمة ان السمع والبصر لا يتحققان
بدون المحصور والمبصر وان كانا محدثين
كان ذاته محلا لادراك السمع والبصر
حادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته
تعالى متصرف فيهما واللازم محال لما
عرفت ان ذاته تعالى يتمتع ان يكون
محلا للسموع والبصر واجيب عن هذا الوجه
بان السمع والبصر صفتان قديمتان
تعدان المتصرف بهما لادراك السموات
والمبصرات وادراك السموات
والمبصرات عبارة عن تعلق السمع
والبصر بموجود هما فلا يلزم قدم
المحصور والمبصر من قدم السمع
والبصر فالمحصور والبصر الثاني
السمع والبصر تأثر الحاسة عن
المحصور والبصر او ادراك المحصور
والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما
وكل منهما على الله محال فلا يكون
سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى
فان الاتم ان السمع والبصر هما تأثر
الحاسة عن المحصور والبصر
او ادراك مشروط بهما بل السمع
والبصر ادراك المحصور والبصر
عند حدوثهما قال في الثاني
في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم
السلام واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى
متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على
كلامه تعالى فيجب الاقرار به وكلامه ليس
بصرف ولا صوت يقوم بذاته تعالى
خلافا للمخالفة والكرامية او بغيره
خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم
بالنفس المعبر عنه بالامارة الخلقية
الغفيرة المغايرة للعلم والارادة لانه تعالى

ورد ذلك بان مفهوم اللاعنى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العنى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل
وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكية ولا في السلب والايجاب اذ الاعتبار فاما ان يكون العدمى
منهما عدما للوجودى واجيب بان التقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
ووجود الملزوم متضالان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لم يلزم وانتفاء
اللازم من ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء الضوئية اللازمة لها عنه وعدل المصنف
عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى
هنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العنى واللاعنى في القسم الثاني اعني ان يكون
احد التقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لا مفهوم اللاعنى
على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فدخل في قسم
المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لابد ان يكونا وجوديين * الثالث التقابلان تماثل التضاد
كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد
فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فلا تضادان المذكوران امران موجهان في الخارج
وكذلك التقابلان تقابل التضاد كالآلوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل
واحد في زمان واحد في جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما سلب العدمى
بعد ما مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمقابلان تقابل العدم والوجود
احدهما اعنى الملكية كالبحر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العنى بحسب

السلب والايجاب فمنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ فرضه ان يست تقابلا بين العدمين وان
اراد تقابل سلب القابلية مع تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل
سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا (قوله فالتقابل بينهما) اعني بين
اللاعنى والعنى بالايجاب والسلب لانه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وان كان بحسب
الظاهر بين العدمين (قوله متضالان في المحل) لكون احدهما مقيسا الى اللازم والآخر الى الملزوم
قوله مع انتفاء الضوئية اللازمة لها عنه (هذا على سبيل التمثيل والمراد بالجسم العنصرى الملائمة
في الملزوم بوجود الحركة في الملك مع انتفاء الضوئية فيه مما ليس لها كثير نفع (قوله تنبيها الى) حال
من فاعل ضمير عدل اعني منها وفيه بيان فائدة اقامة لفظ السلب مقام عدلين وليس فاعلا لانه لا مدخل
دفع الاعتراضين السابقين لا تنبيه المذكور قوله على ان المراد بالوجود الخ) قيل ان حمل العنى
العنى والبصر حيث ان العدم والملكية تكلف ادليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه بل هو انهما
من المتضادين والجواب ان العنى العدم المضاف فالاصافة الوجودية جزء آخر وحيد في
ذلك قوله فدخل مثل العنى الخ) فامر من ان احدا للتقابلين في هذا القسم يكون وجوديا لا يكون
مرضا عند المصنف قوله واما عدم اللازم (اعتراض على المصنف وقوله مع تصريحهم من تنحية
الدخل ولا يحتمل التقرير اصلا كما علم لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما
تحققته (قوله مع تصريحهم الخ) يعنى ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع القبض لكنه يخالف
لتصريحهم قوله الثالث الخ) مقصوده بهذا البصير بيان ان التقابل بين التقابلين قد يكون باعتبار
وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل (قوله
يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج) اعني قد يكون كذلك اذ لا يلزم في الضدين كونهما موجودين بل ان لا
يكون السلب جزءا من مفهومهما وكذا الحال في المتضادين فهما قد يكونان من الامور الذهبية كالعلة
والمعلول وفي الملكية والعدم نحو الكلية والجبرية بخلاف الايجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود
في الخارج اصلا قوله قد يكون احدهما اعنى الملكية كالبحر موجودا خارجيا) كانه يريد انه
يجوز ان يكون موجودا خارجيا والاملا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل المتضادين ايضا قوله

اتصاف له **و** اما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاها ليسان الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصل في العقل كان كل منهما مقدا اى اعتقادا فالتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقى لهما وفى القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ما قبل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد **و** اربع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فبكون الافرس سلبا لذلك الصدق وحيث ان تكون النسبة بالصدق خبرية دما في المبنى قضيتان بالفعل او تنقيدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ يكون مفهوم الافرس حيث ان هو مفهوم كلمة لا قيداف مفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا

بحسب انصاف المحل به (فالمراد من الحلول ههنا مايم حلول الاعراض في محلها وما هو بانصاف
الحل بالامر الاعتبارية قوامه واما الايجاب والسلب الخ) قبل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرنا
من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان فينهما تضاد بالنسبة الى انصاف النفس بهما وقيامهما بها
تأمل (قوله واما الايجاب والسلب) بمعنى ثبوت النسبة وانتفاؤها الذين هما جزأ القضية وقديسبرعهما
بوقوع الذب ولا وقوعهما فانه يطلق الايجاب والسلب عليهما كإلصاق عليه الحق التفاضلي في شرح
العضدي لا يعني ادراك الوقوع وادراك الارتفاع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما فسمان
من العلم بالذات فيام العرض بمحله (قوله امران عقليان) اي وجودان في العقل دون
الخارج وان كان الخارج ظرفا لفسهما فيما اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية
كالجسم والسواد (قوله فاما خلاصا في العقل) هذا صريح في ان المراد بالايجاب والسلب الوقوع
واللاوتوع فشرح الجريد من ان الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى
الادراكين وهم (قوله كان منهما الخ) اي الثبوت والانتفاء عقدا لان المراد بمحصولهما في العقل
الاذنان بأمر اللهمة واقعة اوليست بواقعة (قوله فالتقابل بلان) اي الثبوت والانتفاء
(قوله وهو سلب) اي ان المراد بناء على ان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء لا انتباها (قوله وهذا
معنى ان) اي ان المراد بان ههنا موجودان في الذهن لان تقابلهما باعتبار الوجود في الذهن
وقيامهما به فانه تضاد فعلي تحقيق الشارح قدس سره يكون النسبة موردا للايجاب والسلب
بمعنى انه يمنع اتصال النسبة الحكمية المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد واعتبر الشارح
الجديد في ضوء التسمية موردا لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر ما نقله عن الشفاء من ان
التقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرنسية والافرنسية والافركب
كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد وزمان واحد
محال ولا ينبغي انما اعتبر الشارح قدس سره اظهر لان الثبوت والانتفاء صفة النسبة في نفسها وانما
يتصرف الامر فيهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد الهمادون النسبة تكلف (قوله فالتقابل
بينهما الخ) اذا ما واد بالناطق والناطق مثلا كلاهما حاصلان معا في الذهن والخارج (قوله
حيث ان) اي حين عدم اعتبار نسبة الى شيء قوامه ولا سلب في الحقيقة قيل فيه نظر اذ حيث لا يرد
مفهوم الفرس والافرنس وكذا البياض والالاباض نقضا على المصنف لانها داخلان على تقريره
في المتضادين لان المتضادين على تفسيرهما المتقابلان الذان لا يكون احدهما سابا للآخر ولا يوقف
تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدقه على البياض والالاباض مثلا على تقدير انتفاء السلب
في الحقيقة الا ان يكون مقصوده الابرار على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلمة لاني
مفهوم الالاباض يكفي في خروج البياض والالاباض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنق من مفهوم
المتضادين والمتضاهين بعمه اذ لوجه لاحداث اصطلاح جديد (قوله ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة

قد بختاهما ما ...
مع علمه تعالى ما لا لزوم وامتناع
ارادته لما يخالف علمه والاطناب
في ذلك قليل الحدودى فان كنه ذاته
وصفاته محبوب عن نظر العقول
اقول في المبدء الثاني في الكلام
تواتر اجاسح الانبياء صلوات الله
عليهم واتفاقهم على ان الله تعالى متكلم و
ثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه
تعالى لان الانبياء عليهم السلام اذا
ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على
وفق دعواهم يعلم دماقتهم من غير ان
ان يتوقف العلم بصدقتهم على كلامه
تعالى فيهم الاقرار بكلامه تعالى
واتفاق الانبياء على ان الله تعالى متكلم
على الله تعالى وان الله تعالى في معناه
واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى
ليس بحرف ولا صوت و يسمون بذياته
تعالى لان الامور والحوادث في محدثة
ويمنع ان يكون صلا لا بد من خلافه
للمخاطبة والارادية فانهم ان كلام الله
تعالى اصوات ورسول فاعلم بذاته
تعالى ولا حروف ولا صوت يقولون
نبيه تعالى انهم قالوا
محي كونه تعالى انهم قالوا
موجدا لرزق تعالى انهم قالوا
على معانيه تعالى في اجسام
مخصوصة بل لزم الله تعالى
هو المسمى بالامر والامر
بالعبارات التي هي المبدء المتغير للعلم
والارادة فانه تعالى امر بالهيب بالايمان
مع علمه بأنه يذم من واتع ارادته
تعالى بما يمتنع ان يذم من اراد ايمان
ابى لهب لو صدق وقوله اراد اوجب
وقوله يمتنع ان يكون له ان يذم من
واذا كان ما لا بد من امتنع وقوله
واذا امتنع ورسول الله تعالى
والتكلم من العربتين طولوا
الكلام فيه دل على الاطناب في ذلك
قليل الحدودى فان كنه ذاته وصفاته

محبوب عن نظر الممثل قال
 فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى
 صدق فان الكذب نقص والنقص
 على الله تعالى محال اقول هذا
 فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى
 صدق لان الكذب نقص في حق
 الكاذب والنقص على الله تعالى محال
 فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون
 صدق ضرورة امتناع الخلو عن الصدق
 والكذب قيل الحكم بان الكذب
 نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن
 الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لم
 الدوران بان الحسن والنجس هذا
 المعنى عقلاني لا ينزع فيه احد والاولى
 ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء
 وان كانوا مختلفين في تعليقه قال
 الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه
 باق بقاء قائم بذاته ونهه القاضي
 وامام الحرمين والامام واحتجوا
 بأن البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
 بقاء آخر ولم التمس وبأن كونه باقيا
 لو كان بقاء قائم به لكان واجب الوجود
 لذاته واجبا بالتبعية هذا خلف احتج
 الشيخ بان الشيء حال حدوثه لا يكون
 باقيا بمصير باقيا والتبدل والتغير ليس
 في ذاته ولا في عدمه وتوقض بالحدوث
 واعلم ان القول من بقاء الباري
 تعالى امتناع عدمه بقاء الحوادث مقارنة
 وجوده لزما بين فصاعدا وقد مررت
 ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني
 المعقولة التي لا وجود لها في الخارج
 اقول في البحث الثالث في البقاء
 ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى
 انه تعالى باق بقاء قائم بذاته تعالى ونفي
 القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين
 وآما فخر الرازي البقاء واحتجوا
 بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
 بالضرورة فان كان باقيا بقاء آخر
 لم التمس وان كان باقيا بقاء لذاته لم

ادلا بتصور ورود سلب او ايجاب الاعلى نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته
 مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوعه او لا وقوعه متعلق بذلك المفهوم الواحد
 كما يشهد به بديهته العقلية فهو ما للفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما طاية التباعد
 ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين
 هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت بقل
 الكلام الى مفهومي البياض والابيض المأخوذان على الوجه الاخير فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام
 الاربعة كما اشرنا اليه فمن بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا قدسها الا ان بني ذلك
 على الشبه والنظر الى الظاهر **خاتمة** للقصص الحادي عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب)
 لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد
 منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) اي لو استلزام كل منهما السلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك)
 اي استلزام كل منهما سلب الآخر فلو لا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر
 لم يتقابلا اصلا فالتسا في بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك
 عن رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب وانما قال في الحقيقة لوجود السلب
 منه في الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون ادلر اريد به
 السلب حقيقة لم يكن العدم والملكية داخلين في القسم الثاني ولم يصح تشبيهه للسلب والايجاب بقوله
 نحو الانسان واللافرس انما حررنا اندفع ما قيل انه اذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما
 انهما امران ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر فيكونان من المتضادين
 فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف ثم يلزم على التقسيم المشهور (قوله ادراك
 وقوع الخ) اي تصوره كما نص عليه في حواشي التبريد ولم يرد به اذ كان ان النسبة واقعة اولست
 بواقعة وهذا لا يفتقر منشأ توه من توهم ان مذهب الشارح قدس سره ان التقابل بين الايجاب والسلب
 بمعنى الادراك كقولنا فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة (الظاهر انه اعتراض على المصنف
 حيث عد الانسان واللافرس من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقا
 وقد يجب بان الشيخ قال في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتسب الصدق والكذب
 فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بهرس فن حصر التقابل
 في الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب
 على احد قسمي العام على سبيل الشبه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة اراد بالايجاب والسلب
 المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر (قوله كما اشرنا اليه) فيما سبق بقوله بخلاف مفهومي
 البياض والابيض فانه يمتنع الخ (قوله الا ان يبنى على الشبه الخ) اي شبه الاعتبار الثاني
 بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فبراد بالايجاب وجود اي معنى كان
 وجوده في نفسه او وجوده لغيره وبالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه ولا
 وجوده لغيره على ما وقع في الشفاء فينبغي ان يدخل نحو البياض والابيض بالاعتبار الثاني في المتقابلين
 بالايجاب والسلب وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل من ان ما في الشفاء من قسم الايجاب والسلب يدعي ما ذكره
 الشارح قدس سره ليس بشيء لان خلاصته ان تقابل الايجاب والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد
 في المفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما اذ نحو البياض والابيض خارج عنه اذا اراد بالايجاب والسلب
 ماهو في الحقيقة وهو لا ينافي التعميم المستعدين للشفاء (قوله التقابل بالذات) بمعنى انما الواسطة
 في الاثبات والنبوت والعروض كما يدل عليه تعليق الشارح قدس سره قوله وغيرهما من الاربعة
 الخ) اما في تقابل التضاد والتضاد فظاهر واما في تقابل العدم والملكية فلان مفهوم الشيء لان
 مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له وهذا السلب المفيد مستلزم لسلب البصر
 مطلقا (قوله انما يثبت في التقابل لان الخ) ففي جميعها يتحقق الواسطة في النبوت وهذا الحكم
 لا ينافي ما تقدم من ان الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيالية لان

الدور وان كان باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء متغيرة اليد انقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان بقاء قائم به لكنا واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هـ بيان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا بقاء قائم به تعالى ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره هـ احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونقص هذا الدليل بالحدوث قائم لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبويا زائدا ثم قال المصنف المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى وقد عرفت ان امتناع عدمه ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج * قال * الرابع في صفات آخر انتهت الشيخ وهي الاستواء واليد والوجود والعين للظواهر الواردة بذكرها واولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود والعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى * اقول * المبحث الرابع في صفات اخر انتهت الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة

ان التنافي في الذات اقوى وايضا (فان خير فيه انه ليس بشئ وهو) اى نفي الشر عن الخير امر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفي) عنه كونه (عارضا) له وهو نفي الشرية (وكونه ليس خيرا ينفي) عنه (الذاتي) الذي هو الخيرية (والثاني لذاتي اقوى) في النفي وامتناع الاجتماع من انافي للعرضي (وهو) اى تقابل السلب والايجاب (اقوى للتقابلات وقيل بل) الاقوى لـ (هو) التضاد ادفعهما (اى في التضادين) مع السلب (الضمى) امر آخر زائد وهو غاية الخلاف (المعتبرة في التضاد الحقيقي) المرصد الخامس في العلة والمعلول * لما كانت للعللة والمعلولية من العوارض الشاملة للوجودات على سبيل التقابل كالاتكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة (وفيه مقاصد) عشرة * المقصد الاول * تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري * حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستعانه من ادور والتصور

بالذات هناك في مقابلة بالعرض (قوله بتوسطهما) اى هما واسطة في الشوب (قوله ان التنافي في الذاتي اقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب قوله والثاني لذاتي اقوى (اعترض عليه بان العرض اذا كان لازما كان رافعة رافعا للزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعة متافيا لمعروضه لا يقال ان الرفع بلا واسطة يكون اقوى من الرفع بواسطة لاقتضاه في التساير الى غيره لانا نقول النار القسوية قد تسخن بواسطة تسخينها اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رفعا للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي اقوى في النفي والمعاودة من الرفع للعرضي لان رفعه مستلزم لرفع الماهية لانفسه قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد) قاله صاحب التبريد على ما في بعض نسخه ورد بانه لا يتصور اختلاف فوق التنافي الذاتي بأن يكون احدهما صريح سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (قوله غاية الخلاف المعتبرة الخ) يعنى ان غاية الخلاف وان تحقق في المتقابلين في الايجاب والسلب فهي ليست بمعتبرة فيها بخلاف التضادين فيكون تنافيهما اشد قوله لما كانت العلوية والمعلولية الخ) لا يخفى ان المناسب لما اورد المصنف في اول الموقف الثاني من تفسير الامور السادة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والارض ان يقال ايراد مباحثهما في الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك عدم ظاهرا في العلوية عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في احكام النظر وميصرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا سلبية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء المادة ليس الا وكان حبل مباحث العلة مع عمومها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيدا اشار الشارح الى ان وجه ايراد مباحثهما في الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني لاعلى تفسير المصنف ولا يبعد ان يقرأ اورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول (قوله لما كانت الخ) يعنى انه لما كانت حال العلوية والمعلولية في عدم شمول كل واحد منهما بجميع الموجودات بناء على ان برهان التطبيق قائم على وجوب الانتهاء في طرف العلوية والمعلولية فلا بد من علة لا يكون معلولا ومن معلول لا يكون علة وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتي والامكان الخاص اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه اشارة الى ان ما هله الامام في كتابه المختص والمباحث المنسوبة حيث جعل الوجوب والامكان من الامور العامة دون العلوية والمعلولية تحكم وما قيل ان مراده ان ايراد مباحثهما في الامور العامة مبنى على التفسير الثاني للامور العامة لاعلى تفسير المصنف لانه يلزم ان يكون مباحث العلوية المذكورة استطرادا فليس بشئ * اما اول فلان ايراد المصنف على تفسير لم يذ كر له معنى له وقرائة اورد على المجهول يحمل كلام الشارح قدس سره لغوا واما ثانيا فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم

السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بأن يكون ضروريا (فالاحتياج اليه) في وجود شيء (يسمى علة) له (و ذلك الشيء) (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشيء) الذي هو المعلول (او) امر (خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيشة للسريز فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصله بالفعل لاننا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشيء (به بالقوة كالخشب له) اى

في الوجوب ايضا كما ذكره الشارح قدس سره سابقا واما ثالثا فلان التفسير الثاني وهو ما يشمل المفهومات باسرها لوجودات فقط واما رابعا فلانه حيث يصير قوله كالوجوب والامكان مستند كما (قوله تصور احتياج الشيء) ولولا الوجه (قوله كل احد) قدر على الاكتساب اولا قوله واستغناء عن امور) ذكر الاستغناء اما استغناء اوله عدم الاحتياج وضروريته يستلزم ضرورية الاحتياج الذي كلامنا فيه قوله على التصديق الضروري مطلقا اى بالنسبة الى الكل حتى اليه والصبيان فلا يرد جواز كسبية اطراف البدن ويحتمل ان يكون مطلقا قيده فتصور اى بالكنه اى بوجه ما فانه كاف في المطلوب (قوله مطائنا) اى الضروري بالنسبة الى الكل حتى البله والديان قوله فالاحتياج اليه في وجود شيء يسمى علة (قيل المعلول اذا كان مركبا بجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ الكل عليها اصطلاح آخر لا معنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تقدم على المعلول لازما ولا ذاتا كما يصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا يجمعهما الا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من ان اجزاء العدد الذي يتوهم تركيبه من الاعداد هي الوحدات لان تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقدم سبق تحقيقه والاتصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من التحقيق وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة ممنوع واما كون جزء العلة علة قائما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة اهم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم في المعنى الاول لان قول المراد بالاحتياج اليه اهم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المنفردة ونظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه (قوله فالاحتياج اليه) سواء كان بنفسه او باعتبار اجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل واما ذاته اعني المجموع فهو محتاج الى مجزئ المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كما سيجي (قوله في وجود شيء) اشار بذلك الى ان العلة في عدم مجرد اعتبار على مرجعه عدم علية الوجود هو وجود قوله والى انما جزء الشيء) المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما صفت من انه معلول لاهلة ولوسلم فالوحدة النوعية باعتبار العلة معتبرة في المقسم (قوله اما تامة كما سيأتي او ناقصة) يعني ان القسمة الاولى متروكة في الذكر اختصارا بقرينة قوله ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة والكلام في ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريفه العلة بمعنى المحتاج اليه ولا سيجي تحقيقه قوله والاول ان كان به الشيء بالفعل (الباء هي) لترسه وتقديم الجار والجرور للمصر فاستفاد منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جار وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التي يلزمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها ولا يخرج ايضا كل

الحياة والعلم والقسرة والا رادة والسمع والبصر والكلام والثانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات أخر اثبت الاستواء صفته اخرى والبدن صفته وراء القدرة والوجه صفته وراء الوجود والعين صفته اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله يقي وجهه ربك وقوله تعالى ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بأنها مكفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تنبصر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال وتزنيه تعالى عن التقايس وهذا الطريقان لا يدلان الاعلى هذه الصفات ورد هذه الاحتجاج باننا نسلم ان الاستدلال بالافعال وتزنيه عن القائص لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولكن لانسلم ان لا طريق ثانيا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتزنيه عن التقايس بل السمع طريق آخر في اثباتها واثباتها الشيخ لورود المصوص بها وكونها غير مرادفة لساير الصفات والباقيون اولوا الظواهر الواردة يذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وبالبند القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان به بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال في الخامس في التكوين ثالث الحينية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فلا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلقة بما كان الشيء والتكوين

المسبر (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من الماد والصور الجوهريتين بل بهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (واها) اى للمادة (اسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة غادة) وطينة (اذ توارد عليها الصور المختلفة وقابل وهبولى من جهة استعدادها للصور وعناصرها منها يندأ التركيب واسطقس اذ اليها ينهى التحليل) وقديعكس

من جزئى الصورة المركبة اذا ثبت اما جزؤها الاول فظاهر واما جزؤها الثانى فلان لجزئها الاول مدخلا قريبا فى جواب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر لان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك فى عدم دخوله فى تعريف المادة مع دخوله فى المقسم بطل الانحصار قلت المقسم حلة الشئ بلا واسطة اعنى المحتاج اليه اولا وبالذات والطول انما يحتاج اولا بالذات الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقرير يظهر اندفاع الاعتراض بصديق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئى الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان شئت على نوع تكافؤ لتصحیح الكلام مع انه بعد جعل الملام (قوله ان كان به الشئ بالفعل) الباء للابسة اى ما يقارن لوجوده وجود الشئ بمعنى ان لا يتوقف بعد وجوده على شئ آخر فخرج مادة الافلاك واجزاءها الجزء المورى المادة المركب كصور الخشب للمسبر فانها اجزاء مادية بالنسبة للمركب وحل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته فى ما به الشئ بالقوة يحتاج الى القول بأن العلة الثامنة والفاعل سيان بعيدان بواء العلة الصورة (قوله لا يقال الخ) ليس مراد القضى بالصورة النوعية للسيف الحاصلة فى الخشب بأذن قال الصورة النوعية للسيف حاصلة فى الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ما فهم لان نوع الصورة السببية ونوع السيف لا وجود لهما بالفعل بل الصورة التخصيصية الحاصلة فى الخشب المخصوصة كما هو الظاهر المتبادر من العبارة (قوله مع ان السيف الخ) لعدم ترتيب آثار السيف عليه قوله لا تاقول الصورة السببية المعينة) اى تعينا نوعيا باعتبار حلولها فى المادة الحديدية والمراد بمخصوصها اى بتخصيصها حصول شخص منها (قوله الصورة السببية المعينة) وهى التى تحصل فى الحديد المعين قولنا من تلك الصورة) اى الصورة السببية المعينة تعينا نوعيا قوام بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف اى شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يشتمل فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوم ما بطلانا (قوله بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف، وتحقق فرد من نوع الصورة السببية لا يستلزم تحقق فرد من السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السببية مختصا بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فليزىم تحقق فرد من السيف ايضا ونقول ان الآثار المرتبة على السيف الحيدى ليست آثارا لنوع السيف بل لصنفه وهو السيف الحديدى قدبر فانه قدزل فيه اقدام الناظرين قوامه وان كان النشئ به بالقوة (الذاسب لما سبق ان يقرر هكذا وان كان ما به الشئ بالقوة ليعيد الحصر ويخرج كل من جزئى المادة على قياس ما تحققت لكن الشارح اعيا على السياق فى افاده الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك قد عرفت خروج وجه بوجه آخر ثم اراد ما ظله الشيخ فى الشفاء من ان المادة هى ما لا يكون باعتبارها وحده للمركب وجودها بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو لحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما اثبتنا اليه قوامه وليس المراد بالعلة الصورية والمادية الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقهم ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله فى حاشية المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة فيه والصورة فى تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لا اختصاصهما بالاجسام محل تأمل كما قد بيناه علىه فى باحث النظر (قوله وليس المراد بالعلة الصورية الخ) اى فى عبارات القوم (قوله بل ما يعمها الخ) فاطلاق المصنف للصورة والمادية على العلة الصورية والمادية مبنى على اتساع (قوله ولها اسماء) اى يطلق على المادة هذه الاسماء او باعتبار بعض افرادها وهى المواد الجوهرية فلا يرد ان العلة المادية للاعراض لا يطلق

بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو التعلق الحالى ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول كن فيكون * اقول ~ المبحث الخامس فى التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بأن التكوين قديم او محدث يستدعى تصورهما ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهى صفة نسبية لا توجد الا مع المتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة فى وجود الآخر فهى عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا فينبوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة فى امكان الشئ والتكوين يؤثر فى وجوده اجاب المص بأن الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة فى كون المقدور ممكنا فى نفسه لان ما بالذات لا يكون يزول بالغير فلم يبق الا ان يكون تأثير القدرة فى وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لاعلى سبيل الوجوب فلوا ثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة فى وجود المقدور لكان تأثيرها فى المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع الملبين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدر الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون تعالى موجبا بالذات لا قاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافى هذه الصحة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى

انما امرنا الشيء اذا اردناه ان نقوله
 كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على
 الكون وهو المسمى بالامر والكلمة
 والتكوين والاختراع والايضاد
 والخلق الفاظ تشترك في معنى وتباين
 بعمان والمشتراك فيه كون الشيء
 موجودا من عدم ما لم يكن موجودا
 وهي اخص تعلقا من القدرة لان
 القدرة متساوية النسبة الى جميع
 المقدورات وهي خاصة بما يدخل
 في الوجود منها وليست صفة
 نسبة تعقل مع التستين بل هي صفة
 تقتضي بعد حصول الاثر تلك
 النسبة واما اذا ماؤا لهم قالوا القدرة
 مؤثرة في امكان شيء فليس بصحيح انما
 الصحيح ان القدرة متعلقة بصفة
 وجود المقدور والتكوين متعلق
 بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى
 الفعل الحادث كنسبة الارادة الى
 المراد والقدرة والعلم لا تقتضيان
 كون المقدور والمعلوم موجودين
 بهما والتكوين يقتضيه والقول
 باولية التكوين لقولهم بامتناع قيام
 الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت
 تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب
 كان الله تعالى موجبا ليس شيء لان
 ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسبقا
 يعني اذا اراد الله تعالى خلق شيء
 من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء
 واجبا لا بمعنى انه كان واجبا قبل
 ان يخلقه قوله ان كان المراد به صفة
 مؤثر في وجود الاثر فهو عين القدرة
 فيجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة
 لكان جميع المقدورات اثرها فيكون
 موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين
 جميع المتلبن لان متعلق القدرة غير
 متعلق التكوين فهذا ما يمكن
 ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة
 والارادة مجموعين هما لئلا يعلقان

ويفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) اي الصورة والمادة (علتان للماهية)
 داخلتان في قوامها (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية) تغييرا
 لهما عن الباقيتين المشتركين اياهما في علة الوجود (والثاني) اعني ما يكون خارجا عن العلول (اما ما به
 الشيء كالنجار له) اي السرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما ما لاجله الشيء كالجُلوس عليه له وهو العاية)
 اي العلة الغائية (وهاتان) علتان اعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما
 دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون
 الا للفاعل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة واعدة
 (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالماية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض
 مقصود للفاعل (والعاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا
 معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصور حصوره وحصوله في الذهن (قلها) اي
 للعاية (هاتان العلية والمعلولية) بالتباس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها لذهني والخارجي
 (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) في ماهيته ووجوده وفي وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ
 الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في علة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله (وانما)
 اي العلة التامة (فتكون علة فاعلية) اما وحدها كالفعل الموجب الذي صدر عنه بعبارة بسيطة

عليها هذه الاسماء قوله والثاني اعني ما يكون خارجا عن العلول (فتكون ما به العلول جزأ منه كما
 في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون النجار فاعلا للسرير
 انما هو بحسب مفاهيم العرف والافه في التحقيق باعتبار حركته المخصوصة معد للسرير (قوله ما به
 الشيء) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشيء (قوله كالنجار) التمثيل مبني على المسامحة
 فانه فاعل للمركبات المعدة للسرير (قوله وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان
 فاعله جزمه لكن ليس فاعليته الا باعتبار فاعليته الممكن فيكون خارجا عن العلول قوله واما
 لاجله الشيء كالجُلوس الخ) ظاهر كلامه يدل على ان العلة العائية نفس الجلوس فان قلت المقرر
 انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة
 العائية تصور الجلوس يرد ان العاية معلولة في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور
 قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن سلبته في الذهن اي باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس
 بهذا الاعتبار انتفاء العلول اذ ما كان المعنى حينئذ انتفاء تصورها (قوله دون الماهية) باعتبار قوامها فهذا لا يتوقف
 على عدم كون الماهيات مجعولة قوله والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار مراده ان العلة الغائية
 لا تكون الا للاختيار لانه يلزم العلة العائية لكل فاعل مختار اذ افعل الله تعالى غير معللة الاغراض
 عد الاشاعة وقوله بعد هذا اومع العاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبني على مذهب غيرهم او على
 البصير والاحتمال الصريح (قوله لا تكون الا للفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد
 بدونها كالواجب تعالى عند الاشعية (قوله تشبيها الخ) من حيث ترتب كل منهما على الفعل (قوله
 بحسب تصوره وحصوله في الذهن) من حيث ترتبه على العلول (قوله اوفي وجوده فقط) كما في
 العلول البسيط قوله وفي لفظ الجميع نوع اشعار الخ) انما قال نوع اشعار ايما الى امكان توجيهه بأن
 المراد ان لا يبقى محتاج مركبة البتة (قوله نوع اشعار الخ) انما قال ذلك لانه يمكن توجيهه بأن المراد
 به ما لا يحتاج الى امر غيره قوله وذلك غير واجب الا ترى الخ) فان قلت للعلة ماهية ووجود وكل
 منهما يحتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق
 قلت ريبه الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج العلول الى وجوده مطلقا زائد على ذات
 العلة كيف ولا وجود مطلقا عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمام
 وجود العلول فليتأمل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه كما تقرر عندهم فيستدعي كون الوجوب
 من جهة اوقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزأ من

اذ لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب العلول ومن تنه فاننا وجدنا ممكنا طلبنا علته (او مع العاية كما في البسيط) الصادر عن المختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما في المركب) الصادر من المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والعلة الساقصة متقدمة) على العلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلية فيه او خارجية عنه واما التقدم الزماني فيموز الا في العلة الصورية فانها مع العلول بالزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركيبها من اربع او ثلاث (فمجموع امور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على العلول بمعنى تقدم ككل واحد من اجزاها عليه لا سلك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل فقيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) اي تقدم الماهية (على نفسها فضلا عنها) اي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية

لكن سؤاله جهلا وعينا الثاني انه تعالى صلحها باستقرار الجبل وهو من حيث هو يمكن فكذا المعلق به الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كل انهم من ربهم يومئذ لمحجوبون واما الثاني فلتقدمه عن الجهة والمكان واستدل بأن الجسم مرتب لان ارض الطويل والارض والطول ليس بارض ادلوا كان صر ضالكان قيامه اما مجزوا واحد فيكون اكبر مقدارا فيقسم اوبا كثر فيقوم الواحد بتعدد وهو محال والارض ايضا مرقق فالصحيح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود والاول عدمي فحين الثاني واعترض عليه بأن التأليف عرض والصحة عدمية فلا يحتاج الى سبب وان سلم فلا تم وجوب كونه مشترك او وجوديا فان المختلفين قديشتركان في اثار واحد والصحة لما كانت عدمية جازان يكون لعدم وان سلم فلم لا يجوز ان تنفع رؤيته تعالى لقوات شرط او وجود مانع

اقول المبحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة انكشف البدر المرقق خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرقق في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرقق وحصوله مواجهة خلافا للشبهة والكرامية انهم جوزوا

العلة التامة وان اشار اليه صاحب الشفيع وانكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح لزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه اثر العلة التامة متأخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار الفاضل التتاراني الى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود فلم يعتبره جزءا من العلة التامة بل اعتبره اثر لها ومقصود الشارح هو التنبية على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى فاعدهم فلا اشكال هذا غاية ما يقال به فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا يضر في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاسما عن شرط وحوذى فالامر ظاهر اذ لا يتوقف العلول على شرط وجودي اصلا والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرصيا لاحتمالها هذا يبقى ههنا بحث وهو ان العلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته وان ماهية لممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب العلول لا يمنع اعتباره في جانب العلة ايضا لا يرى ان كلامنا من الجزء الصوري والمادى مع انه جزء من العلول وجبر العلول جزء من العلة التامة ايضا لو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان لا يمكن من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا شرائط امر في تأثيره فليتنامل (قوله ومن تنه) فكأنه قبل ما يحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يضر في جانب العلة لان ما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر في المحتاج اليه وما اورد عليه من ان اعتباره في جانب العلول لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كالعلة المادية والصورية فدفوع بأن العلول في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كائن على ما في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب العلول قبل انه بشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والجواب انه ليس شيء منها يحتاج اليه العلول بل هي امور اضافية ينتزعها العقل من استنباع وجود العلة لو حرد العلول وحكم العقل انه ممكن فاحتاج فاعليه الفاعل موجب وجوده فوجد فاعلمها في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا العلول الممكن او العلة الواجبة لوجوده فتدبر فانه دقيق واما رفع المانع فان اراد به المانع في نفس الامر فيموز ان لا يكون فيه مانع وان اراد المانع الفرضي فاقسم باستنزام التركيب العرضي لا في نفس الامر قوله والعلة الساقصة متقدمة قد نهناك على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزءا من العلة التامة قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل في بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق اثر العلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق اولي بأن يكون سابقا فتأمل قوله فضلا عنها مع انضمام امرين آخرين توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما ذاتيا وادان كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتين وهو اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وايضا يلزم من التقدم في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك ان الفاسدين افحش من الواحد وهذا معنى قوله فضلا عنها الخ (قوله ولا يتصور

(البا) والخاص ان مجموع المادة والصورة هو عين لماهية بحسب الذات فلا يمكن تقديم هذا المجموع على الماهية قدما ذاتيا لان الغابر الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يحدى ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده ارفع الغاية وكانت متقدمة على المعلول بلا اشكال (فان قيل قدر كرت قمعا) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجبره ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية مقتصرة في الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل

(الخ) لاشك ان المعلوم في الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فالأمر تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة الثامنة لا يستلزم تقدم الماهية على نصها ولتسمى كيف خفي هذا على القهول (قوله ان مجموع المادة الخ) فتدبر ان المادة والصورة متفرقتين معتبرتات في جانب العلة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلوم فلا تقدم لشيء على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع ان كان مما يتوقف عليه المعلوم يكون معتبرا في العلة ايضا فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره في المعلوم والجواب انه لازم لوجود المعلوم وان لم يكن، وقوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يحدى ههنا (لأن الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لاتصورا والتغاير المذكور لا يحدى فيه وانما يحدى في ان يتم بحسب التصور الضمني باب التعريف وما ينبغي ان يعلم ان قوله بخلافه في باب التعرف ليس شرحا لكلام المصنف بل هو اعتراض رادى وقع في أثناء بيان الحاصل والاقصد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من اجزائه عليه لان يكون الحد نفسه متقدما على المحدود بالتغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل وان قال به المتأخرى الاموى فليتأمل (قوله لان التغاير بالاجمال الخ) لان الكلام في تقدم السادة والصورة على الماهية ذاتا لاتصورا (قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمركبتين وهذا معنى قوله في الاشارة مع انقسام امرين آخرين (قوله وهو الشرط) اى ما يتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الانقسام المذكورة فالترض لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيدا للسؤال والجواب الآتين (قوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الخ) الاول لاثبات اصل العلية والثاني لاثبات كونه ناقصة قوليه وجزء ايضا من العلة الثامنة) هذا تأكيده لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده قيل ولك ان تحمله على التأسيس بساء على ان في اضافة ايضا اشعارا بأنه كسائر الاجزاء لا انحطاط له حتى لا يتبدد ولا يعد من العلة وانت خير بأمر التشبيه يشعر بالانحطاط في التشبيه (قوله انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء اى جزء حقيقة وان لم يكن جزءا ظاهرا او ناتجا عن اى جزء مما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة ما يتصف بالفاعلية بالفعل وامادات الفاعل تدور من الفعل قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية قبل هذا لا يبعد لان المقصود السائل ان يفسر الشرط مثلا داخل في القسم لان المعلوم يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلوم ولما نه اد اول ولا مالا جلته ولا معنى لعدم الحصر الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الالامام لا يبعد كونه جزءا من بعض الاقسام واجيب بأن مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل لا لاحتياج اليه تأييدا وبالعرض اى بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما اشرنا اليه هو الاحتياج اليه او لا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلاضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن ببق شيء وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة العلية حينئذ لانهم صرحوا بأنها مؤثرة في وظيفة الفاعل لافى وجود المعلوم فاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليه لا لارلا وبالذات (قوله هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلا بنفسه او بمدخلية امر آخر فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا القسم مستقلا على ما ذكر امور ثلاثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى ان كلا

رؤية تقع بالواجبة لاعتقادهم كونه
تعالى في الجبهة المكان والراد بالروية
الحالة التي بعدها الانسان حين ما يرى
الشيء بعد علمه به فانا نذكرك تفرقة بين
الحالتين وثلاث التفرقة لا يجوز عودها
الى ارتسام صورة المرقى في العين
واتصال شعاع خارج من العين الى
المرقى حين المواجهة ففي حالة اخرى
مغايرة لذلك ١١١ له عند العلم يمكن
حصول ارتسام صورة المرقى وخروج
الشعاع فيصبح الرؤية بهذا المعنى اما
الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور
فيدل عليه ١١٢ الاول ان موسى
عليه السلام - أل الرؤية فلو اسهالت
الرؤية للكان - والموسى عليه السلام
جهلاء ميمنا والمحسن ان يقول سؤاله
عليه السلام من اين تقوم به دليل قوله
حكاية عنهم لانه من حيث حتى ترى الله
جبهة فأنته الاما قد قوله تعالى
حكاية ١١٣ من حيث السلام اقبل كتابنا
فعل الدنيا - اقبله تعالى فقد سلموا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ان الله
جبهة فأنته انما - تعالى على الرؤية
باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث
هو ممكن فكذلك الملقى باستقرار الجبل
ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قبل الانسليم
انه هذه الرؤية على امر ممكن بل
على امر متعين لانه عاق الرؤية على
استقرار الجبل حال كونه متحركا لان
لقظة ان ان دخلت على الماضي صار
بمعنى المستقبل اى لو صار مستقرا
في المستقبل فسوف تراه وما صار
مستقرا في الزمان المستقبل والالوجب
حصول الرؤية لوجوب حصول الشرط الذي
يتم به عليه الانسليم ما دخل ان عليه
هو شرط يتم اية عليه ولم يتحقق
حصول الرؤية بالانتماء فلم يستقر الجبل
الجبل فيكون شرط الضرورة فاذن
الجبل - انما في الله الرؤية باستقراره
كان متحركا واستقرار الجبل من حيث

(بالفاعلية)

بالفاعلية (والتأثير (ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع (وجود الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تامة المادة لان القابل انما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تامة الفاعل وما عداها من تامة المادة (فان قلت (لما جعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة (الشاهدة بأن عدم الوجود لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تأثيره ولا يثبت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ثم انه (اي عدم المانع (قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه (اي عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه (اي في الامر الممتد الذي هو المسافة (لسقوط الانه ربما لا يعلم (الشرط الوجودي المستتر في علة الوجود (الا بل لازم صدق في غير علة بذلك (اللازم العددي كما في المسائل المذكورة (فيسبق الى الاوهام انه (اي ذلك العددي (مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي ايضا موجودة بوجود اجزائها باسمها ثم التحقيق ان بدية العقل لا تجوز كون المعدم

منها مما يحتاج اليه المعلوم وعلى انها ناقصة انما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الامور الثلاثة وقس على هذا التقرير في جانب المادة بأن المادة هو القابل والقابل لا يكون قابلاً بالفعل الا بحصول الشرائط ثاراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلاً بالفعل سواء كان بنفسها او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر الامور الثلاثة انما المتروك التفصيل وبما ذكرنا اندفع ما قيل سلمان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا من الشرائط والآلات ورفع المانع والمعدم يحتاج اليه المعلوم ولا يصدق عليه انه جزء منه ولا مانع ولا مالا جله ولا نفي بعدم الحصر في الاقسام الوجودية يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وقد يقال في توجيهه بأن المراد ان المعلوم يحتاج الى الال الفاعل المستقل والقابل بالفعل واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو بواسطة احتياجه الى ما لا يكون تلك الامور من الملل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بالواسطة ورد بان يخرج عن الصفة العلة الغائية لانها علة لطية الفاعل فيكون علة بالواسطة قوله الاستجماع الشرائط وارتفاع الموانع (ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط واغرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفًا لخصائص على العام لعموم امره قوله وقد يجعلان من تامة المادة الخ (لاشك ان جعل الادوات من تامة المادة بعيد جدا والاولى جعلها من تامة الفاعل كما سنذكره الان قوله ومنهم من جعل الجزء مما يشترط جميع الجعل الاول على الثاني قوله فان قلت فعدم المانع الخ (يمكن تركه هذا السؤال بحيث يرجع الى ما سيذكره الشارح قوله فان قلت اجعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل الخ (لا يرد اشارته الى الشارح بقوله ثم التحقيق الخ (قوله لما جعل الخ (اشار بتقدير الشرط الى ان المانع يترتب لعدم المانع للدلالة على ان منشأ السؤال ما تقدم كان مورد ذلك وان هذا السؤال لا يتعلق به الجواب عن قوله الخ (الحصر لان اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف لعدم بطلان الحصر به (قوله وانه خلاف الضرورة الخ (فانما اذا قلنا بوجود حادث طلبنا بالبدية هلته بل هذا مركز في طبائع الحوادث العجم (قوله مبدأ) امر وقوة عليه الوجود في الخارج فانه فرع التميز والنبود فيه والتميز القلي لا يكتفي فيه (قوله نعم انه الخ (هذا هو الجواب وما سبق كان تقريراً لمسألة السائل من ان المعدم لا يكون جزءاً من علة الوجود وخلاصته ان الموقف عليه هو الشرط الوجودي بناء على ما ثبت من امتناع التوقف على الصدق الا انه لجلبه على غير منه يلزمه العددي واثم ما به فبيل انه جزء العلة يجوز (قوله له قوام) اي يحصل في الخارج فيجده بما يحيط به

هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعلق على الشرط المنع لا يدل على امكان الشروط راجب الامام باناسلمان الجبل في تلك الحالة كان متحركاً لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكن عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل واما مقتضى لامتناع السكن فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغيره المذكور في الآية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الآية هو وقوم الكرن في حال النظر الجبل الذي به يرتفع قوله تعالى فان استقر مكانه لا بد من ان يكون التي يلزم ماعية الجبل من عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكنى الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تارة في نحو المرتضى طلباً لرؤية ربهم في المطر والثاني قد روي في الحديث فيحصل على الرؤية التي هي ذلك بغير النظر بالمعنى الثاني واظن ان المراد بالمراداة المسبب من احسن وجهه وان ربي النظر لا يدل على الرؤية انما في النظر الى الهلال فلم أره في الهلال على الرؤية لم يتعين الرؤية لا في ذلك بل يمكن ان يكون المراد غير ذلك انما في التأويل آخره وان سمعنا ان واحد اللاهوت يكون في يومئذ ناضرة نعمتها ربها ناظرة في نظرية او يحصل على ذلك المشان وهو الثواب ويثبت ان المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة قيامه بالان بالان اما الاخر

مؤثراً في الوجود مفيداً له ولكن تجوز أن يتوقف التأثير في الوجود على امر هدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فلي هذا جاز أن يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالسائق وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد إذ لابد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل من أن العلة التامة للوجود لابد أن تكون موجودة أريد به أن ماله مدخل لوجوده لابد أن يكون موجوداً وماله مدخل بعدمه لابد أن يكون معدوماً وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد أن يوجد ثم بعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها مقتضى لوجود العلول وإماتته يجب أن يكون كل واحد من أجزائها موجوداً فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضاً فإن قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاعل كان المؤثر في لوجود معدوماً وقد اعترفت بأنه محال بديهته قلت ليس معنى كونه جزءاً له أنه

احتراز عن فضاء لا قوام له كفضاء خارج العلم فإنه لا يمكن النفوذ فيه (قوله) ولكن يجوز أن يتوقف الخ) فإنه لا شبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له في العقل والتوقف لا يستدعي التغير الخارجي كإزعمه المصنف فإن التوقف امر اعتيادي مرجعه صحة الترتيب بالفاء فيكفيه التغير العقلي بمعنى أن العقل إذا لاحظ العدمي ولاحظ وجود العلول يحكم بترتب ذلك العدمي لا على وجوده العقلي فلا يرد أنه متوقف على الوجود وإن توقف ثابت بينهما وإن فرض انتفاء العقول فلا يفيده التغير العقلي فلا بد من القول بأنه كاشف عن لوجودي (قوله) من حيث وجوده وعدمه (س) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود بما في المعدأ على وجوده بعد عدمه كالانضمام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولاً وشربه ثانياً وإما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وإن كان مقارناً له قوله وإن يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد (كلامه في حاشية المطالع بقيد انحصار العلة التي يتوقف عليها العلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف مقحمة بحسب المعنى أو بالنظر إلى الأفراد الذهنية وإن أمكن أن يناقش في الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القابل مع أنه من اثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة أعني أن يتبها القابل للقبول تهيأ كافياً لقبوله مقارناً لعدمه حتى إذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده إياه بل بإمكان الاتصاف فإنه لازم له لا يفارقه ويمكن أن يدفع الماشقة المذكورة بأن الاستعداد لما كان اثراً للمعدوم لازماً له أدرج في عداده ولم يعد من أجزائه العلة التامة استقلالاً قوله فما قيل من أن العلة التامة للوجود الخ) لا يخفى أن حاصل ما ذكره أن المراد بوجود العلة التامة حصول الأمور التي لها مدخل في وجود العلول ولا شك أن العلة التامة للمعدوم أيضاً لابد أن تكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه وجبها للتخصيص بالوجود حيث لا إشارة في ذلك القول إلى خصوصيات تلك الأمور حتى يوجه التخصيص بأن بعضها إنما يجري في الموجود دون المعدوم على أن أجزاء العلة التامة لا تنحصر في كرامه المعدوم الذي مدخلية بحسب الذات كالانحصار بالادور الاعتبارية مثلاً خارج عنه قوله ماله مدخل لوجوده ضمير وجوده راجع إلى ما الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده صفة لم يدخل أي مدخل كائن لوجوده ويصح بحسب المعنى جعله بدلاً من له وقس عليه نظيره ولا يظن أن الضمائر راجعة إلى العلول فإنه لا يصح وفي بعض النسخ بوجوده بالادور السببية وكذا في نظيره وهو الظاهر (قوله) من أن العلة التامة للوجود الخ) والتخصيص بالوجود بناء على أن العلية أصالة في الوجود وعلية عدم مرجعها عدم علية الوجود للوجود (قوله) لم يحكم الخ) فإن البديهة بعد وجود حادث تحكم بوجود تامة له (قوله) ولا قام عليه برهان) فإن البرهان إنما قام على انتهاء سلسلة الموجودات إلى فاعل يكون وجوده لذاته (قوله) فإن قلت الخ) يريد أن هذا التحقيق إنما يتم إذا لم يجعل عدم المانع جزءاً من الفاعل أما إذا جعل جزءاً منها يلزم كون المؤثر المقيد للوجود معدوماً قوله قلت ليس معنى كونه الخ) هذا لا يتأني ماسق من المص من أنه جزء للفاعل بالحقيقة لأن مراده أنه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح أنه ليس جزءاً من ذات الفاعل

(جزء)

سبب النعم والاية مسوقة لبيان النعم وما الثاني فلان النظر إلى الثواب لابد وأن يحصل على رؤية الثواب لأن تقليب الحديقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة وإذا وجب اضممار الرؤية لا محالة كان اضممار الثواب اضمماراً لزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بأن الآية دالة على أن الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوده يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوده يومئذ بأسرة تظن أن يعمل بها فآفة أي تظن أن يفعل بها فعل هو في شدته وفضاءه فآفة داهية تصمم قفار الظلمة فانه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فعل بها الفآفة وإذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سروراً يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعياً للم كان انتظارا كرام الملك وعطاه لا يكون موجبا لفم إذا تيقن وصوله إليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله فم يستتبع بشارة الوجه أي شدة صبوسة كانتظار عقاب الملك إذا تيقن عقابه ولا يحتاج إلى اضممار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار لأن النظر عبارة أما عن الرؤية أو عن تقليب الحديقة وتقليب الحديقة نحو السواب بعد البشارة انتظاراً لوصوله من النعم لما بينا الرابع قوله تعالى كلانهم عن ربهم يومئذ محبوبون وجه الاحتجاج أنه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى كلانهم عن ربهم يومئذ محبوبون وذلك يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محبوبين عند ربهم واللام يكن في الأخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بأنهم عن ربهم يومئذ

جزء له حقيق بل معناه من تمتد وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افرادة بالذ كره
ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان اراد به سبق
التأثير بمعنى المدخلة في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجلس والفصل من العلل الداخلة
وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا
نقول الجلس اذا اخذ من حيث انه جزؤا عن بشرط لاشئ يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجى فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع
فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عددها ولم يعد قسما برأسه
ولك ان نقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشئ في وجوده اما جزء له او خارج عنه
والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية
وحدها واما غير محل له فامانه الوجود او مالا لجله الوجود اولا هذا ولا ذاك وحيث ان يكون
وجوديا وهو الشرط او عديميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما يكون جزءا عقليا وهو الجلس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة * المقصد الثاني * الواحد بالخصوص لا يعمل بعلمين
(قوله ليس معنى كونه جزؤا الخ) اى على هذا التحقيق انه جزء حقيق له كما ذهب اليه المصنف بل
انه من تمتد فكأنه جزءا منه (قوله وهذا المقدار الخ) اى كونه معتبرا في جانبه كاف في الاعتذار
لانه ثبت بهذا القدر التعرض له في اقسام العلة حيث اريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولا يتوقف على
كونه جزءا حقيقة (قوله لا يقال الخ) اعترض على اصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق
(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية
بمنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر (قوله وايضا الخ) فيه انه من الثرائط
المعتبرة في جانب الفاعل (قوله الجلس اذا اخذ الخ) سواء كان للركب او للبسيط وكذا الفصل فاندفع
ما في شرح المقاصد ايضا من ان هذا التام يتم في المركب لان جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة
دون البسيط (قوله يسمى صورة) اى بالقياس الى المادة فلا ينافي ما تقدم من ان كل واحد منهما
اذا اخذ بشرط لاشئ كان جزءا ومادة للنوع (قوله الاجزاء العقلية) اى ما يتوقف عليه الوجود
العقلي سواء كانت محمولة كالجلس والفصل اذا جوز التركيب من الامور المتساوية او غير محمولة
(قوله فجعل من عددها) تأخير في قوله فهو المادة راجع الى ما به الشئ بالقوة اعني قيد القسم
لالى الداخل الذي به الشئ بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا
الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول شرطا لوجوده كالهبة السريية عند
من لا يقول بجزئيتها لسرير قول له واما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ وهذا بعينه هو الاعتذار
عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربهما كتنفي في الاعتذار بذكر احدهما
(قوله ولك ان نقول الخ) لما كان ادخال بعض اقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجا
الى تكلف اورد تقسيما لاشابة من التكلف فيه (قوله الصورة الجوهرية) اى المعينة فانها محتاجة
في وجودها الى المادة وان كانت مطلقها لوجود المادة (قوله وحدها) اى بالقياس الى مجموع
الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول (قوله اما وجوديا الخ) واما المعدف ودخل
في الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار (قوله جزءا عقليا) اى جزءا له في الوجود العقلي وليس
المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية (قوله وهو الجلس
والفصل) وما في حكمه (قوله اوجزا خارجيا) اى جزءا في الوجود الخارجى (قوله لا يعمل بعلمين
مستقلين) اى يمنع ان يجتمع عليه علمان يكون كل منهما كافيا في وجوده وكذا توارد الناقصتين
التي يستلزم تعدد التامتين كالتامتين والصورتين والفاعلين وما قبل ان هذا الحكم لا يصح عند
الاشارة لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما اولا فان مذهب الاشارة انحصار المعالجة
في ذاته تعالى كما سيجي في المقصد الثالث لانحصار العلية مطلقا وكيف يقول قائل بعدم احتياج الكل

جزء له حقيق بل معناه من تمتد وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افرادة بالذ كره
ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان اراد به سبق
التأثير بمعنى المدخلة في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجلس والفصل من العلل الداخلة
وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا
نقول الجلس اذا اخذ من حيث انه جزؤا عن بشرط لاشئ يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجى فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع
فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عددها ولم يعد قسما برأسه
ولك ان نقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشئ في وجوده اما جزء له او خارج عنه
والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية
وحدها واما غير محل له فامانه الوجود او مالا لجله الوجود اولا هذا ولا ذاك وحيث ان يكون
وجوديا وهو الشرط او عديميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما يكون جزءا عقليا وهو الجلس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة * المقصد الثاني * الواحد بالخصوص لا يعمل بعلمين
(قوله ليس معنى كونه جزؤا الخ) اى على هذا التحقيق انه جزء حقيق له كما ذهب اليه المصنف بل
انه من تمتد فكأنه جزءا منه (قوله وهذا المقدار الخ) اى كونه معتبرا في جانبه كاف في الاعتذار
لانه ثبت بهذا القدر التعرض له في اقسام العلة حيث اريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولا يتوقف على
كونه جزءا حقيقة (قوله لا يقال الخ) اعترض على اصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق
(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية
بمنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر (قوله وايضا الخ) فيه انه من الثرائط
المعتبرة في جانب الفاعل (قوله الجلس اذا اخذ الخ) سواء كان للركب او للبسيط وكذا الفصل فاندفع
ما في شرح المقاصد ايضا من ان هذا التام يتم في المركب لان جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة
دون البسيط (قوله يسمى صورة) اى بالقياس الى المادة فلا ينافي ما تقدم من ان كل واحد منهما
اذا اخذ بشرط لاشئ كان جزءا ومادة للنوع (قوله الاجزاء العقلية) اى ما يتوقف عليه الوجود
العقلي سواء كانت محمولة كالجلس والفصل اذا جوز التركيب من الامور المتساوية او غير محمولة
(قوله فجعل من عددها) تأخير في قوله فهو المادة راجع الى ما به الشئ بالقوة اعني قيد القسم
لالى الداخل الذي به الشئ بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا
الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول شرطا لوجوده كالهبة السريية عند
من لا يقول بجزئيتها لسرير قول له واما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ وهذا بعينه هو الاعتذار
عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربهما كتنفي في الاعتذار بذكر احدهما
(قوله ولك ان نقول الخ) لما كان ادخال بعض اقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجا
الى تكلف اورد تقسيما لاشابة من التكلف فيه (قوله الصورة الجوهرية) اى المعينة فانها محتاجة
في وجودها الى المادة وان كانت مطلقها لوجود المادة (قوله وحدها) اى بالقياس الى مجموع
الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول (قوله اما وجوديا الخ) واما المعدف ودخل
في الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار (قوله جزءا عقليا) اى جزءا له في الوجود العقلي وليس
المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية (قوله وهو الجلس
والفصل) وما في حكمه (قوله اوجزا خارجيا) اى جزءا في الوجود الخارجى (قوله لا يعمل بعلمين
مستقلين) اى يمنع ان يجتمع عليه علمان يكون كل منهما كافيا في وجوده وكذا توارد الناقصتين
التي يستلزم تعدد التامتين كالتامتين والصورتين والفاعلين وما قبل ان هذا الحكم لا يصح عند
الاشارة لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما اولا فان مذهب الاشارة انحصار المعالجة
في ذاته تعالى كما سيجي في المقصد الثالث لانحصار العلية مطلقا وكيف يقول قائل بعدم احتياج الكل

مستقلين لوجهين الاول لوملل (الواحد بالثخص (بمستقلين) اى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا اليهما) اى الى كل واحدة منهما (لعلية) اى لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) اى من كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصى (ولولم يوجد) الامر (الآخر) اذ القرض ان كل واحد مستقل (وهو) اى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحد هو عايتها له ونشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلاستحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء

الى الجبر وعدم احتياج العرض الى الموضوع واما ثانيا فلان الحكم بامتناع اجتماعهما لا يتوقف على وجودهما في الخارج (قوله الاول الخ) خلاصته ان العلية تقتضى الاحتياج الى كل منهما والاستقلال عدم الاحتياج فيلزم اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة اعنى الوجود وقد عرفت سابقا ان الاحتياج يدهى التصور ولو عرف بالفاظى قبل هو ان يمكن لاحصول شيء بدون شيء آخر فما قيل فيه بحث لانه ان اريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا باحداها بخصوصها اياه فلا نسلم ان العلة يجب ان يكون كذلك وان اريد به مجرد الاستعداد الصحيح لفاء فلا يتا في الاستغناء عنه بغيره والجواب صدان المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الا به فلو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشيئ منهما بخصوصه وحيث يمكن اختيار كل من شقي التردد ولا يخفى تقريره ثم قال ويظهر لك بما قررنا ان توارد العلتين على معلول شخصى محال مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب او على سبيل البدل وان ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لابقال مندفع بما يقتضى منه المحب اما اولا فلان ترديد الاحتياج في المعنيين غير حاصر لما عرفت في معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول يختص بالقاعل المستقل الذى لا يمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثانى معنى التقدم الذاتى واما ثانيا فلان المعلول مستند الى كل واحدة من علته الناقصة اذ لا معنى للاستناد الاتوقف الوجود عليه فكيف يصح ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الا به ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصى لا يعمل بملتين لغوامن الكلام واما ثالثا فلانا لا نسلم انه لو كان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاشيئ منهما بخصوصه وهل النزاع الا فيه قوله اى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (وجه التفسير التنصيص على المراد ورفع ابهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما القاعل المستقل بالتأثير كما سبق الفهم من العبارات الواقعة في الاستدلال كتأثير احدهما او كلتاهما فيه وكونه اثرهما واما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثانى فاطلاق التأثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التى ثبت عدم جواز تعددها كما عرفت لان كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالقاعل استقلا لا بما فيها لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع امور مخصوصة اخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجمعتين لا يكاد يصح لانهما جلة ما يتوقف عليه الشيء ولا توقف للمعلول على شيء منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه يجوز ان يجتمع علتان كل منهما يكتفى في وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر ويكون وجود المعلول من كل منهما مألوا بما فيها وتفسير العلة التامة بحمله ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرره عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة القاعلية المتبصرة فيها احتياج المعلول اليها فاهو الجواب فهو الجواب (قوله فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف جهتي الاحتياج وعدمه

الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والمدمى لا يحتاج الى سبب ولتنسليم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا فان الشئيين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدى مسلم قولكم والمدمى لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان المدمى يصلح لان يكون علة للمدمى وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان تكون معلولة لامر عدى فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدما حلة للعبة الرؤية التى هي عدمية وان سلم ان الصحيح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز ان يتمتع رؤيته تعالى لقوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر في تحققه حصول مقتضى يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فحل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته مائة من صحة الرؤية وبما يحققه ان الحياة محسنة للجهل والشهوة وحياتة الله تعالى لا تحسبهما اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ وان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق او ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك ايضا * قال * احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار واجيب بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة تنسها مطلقا بان معنى الاية لا يدرك جميع الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض الثانى قوله تعالى لن تراني وكلمة لن تنأيد واجيب بالمتع الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله

كنا مستقدين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلين على معلول واحد
شخصي مستلزم لوقوع الحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال
واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه
بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت
احديهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى ادلوامكن ان تعدم الاولى وتوجد
الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم
(قوله لا نقول) يعني ان الاحتياج وعده فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية حتى توجب تغير محلها بالاعتبار
بل مطلقا انما التعدد والاختلاف في السبب فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعده في شيء واحد بالذات
والاعتبار وان كان سببهما متعدد اقول لم يكن اجتماعهما مستلزما لامكانه (اورد لفظ الامكان ايماء الى ان المدعى
عدم امكان الاجتماع وان قوله لا يعمل معناه لا يمكن ان يعمل (قوله وهو ايضا محال) اي امكان الحال ايضا محال
فيتنوع اجتماع علتين على معلول واحد شخصي وهو المطلوب قوله واما تواردهما على سبيل البدل
اطلاق العلة الثامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور وقيل لان احدهما اذا وجدت المعلول
واستحال حينئذ وجود الاخرى صح توقف المعلول عليه واما اطلاقها على الاخرى حينئذ فيمضي انها
علة ثامة على تقدير ان تكون هي الموجدة للمعلول وفيه انه يشعري بأن يثبت التوقف بعد الاتحاد وبما
حققاه اندفع ما يقال وجود المعلول الشخصي اما ان يتوقف على احديهما لا بغيرها فلا يكون خصوص
شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول
الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة (قوله اذ لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا امكن تعاقبهما يستعمل
تواردهما على سبيل البدل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة التالي كما يدل عليه قوله ادلوامكن الخ (قوله
وامتنع حينئذ وجود الاخرى) امتناعا بالتغير بدل عليه التقييد بقوله حينئذ (قوله اذ لم يمكن الخ) لتعليل
لقوله وامتنع الخ لاقوله اذ لم يمكن تعاقبهما على ما فهم قوله فان عدم المعلول بعدم الاولى (اورد
عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل
للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلول
لم تخل عن وجوده قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول ثم لزم تواردهما الوجوديين
على طريق تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل اذ ثبت ان المعلول الشخصي اذ اراد منه وجود فعند
حصول وجود آخر يزول شخصيته ويصير شخصا آخر فلا يتوارد العلتان على معلول واحد والشخص
ولك ان تقول بعبارة اخرى العلة الثامة تعيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني
او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي
العتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار ما قبل ذلك لا ينافي استقلال العلة كالإبقاء في صورة
التوارد بايجاد احدي علتين بالعلم للمعلول استقلال والاخرى المعدومة بمعنى انها لو كانت الوجوده
بدل العلة لكانت العلة الاولى في وجود المعلول على انهم ادعوا عدم حوار بقاء المعلول بعد الفاعل وبنوا
ذلك على عدم حوار تواردهما العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة
الثانية على تقدير افاقتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها برده عليه ان الاستقلال
لا يمتنع اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية بأي وجه كان وايضا امتناع اعادة
المعدوم لم يمت وهو المني لتتام الدليل (قوله ووجد بايجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد
على معلول شخصي (قوله لزم اعادة المعدوم) والكلام في التوارد لا في الامادة فلا يراد ما فهم من ان
هذا ما يمت اذ لم يجوز اعادة المعدوم وانما لزم الامادة لانه لا يجوز ان يكون وجود الثانية في آن عدم
الاولى لانه يلزم وجود المعلول ومده معاد المفروض انعدامه في آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية
في الآن اذ في يكون اعادة المعدوم وبهذا اندفع ما قيل انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم
العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر

الارحيا الاية نفي الرؤية في وقت
الكلام فتنتفي في غيره لعدم القائل
بالفصل واجيب بان الوحي كلام يسمع
بسرعة سواء كان التكلم محجوبا
عن السامع او لم يكن الرابع انه سبحانه
استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد
والذم عليه فقال قدسنا واموسى ابر
من ذلك فقالوا والله جبهة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون
لقاءنا الاية واجيب بان الاستعظام
لاجل انهم طلبوا ذلك تمتنا وعنادا
الخامس ان الابصار في الشاهد يجب
اذا كانت الحواس سليمة والشيء جاز
الرؤية ومقابلا لرائي كالجسم المحاذ له
وفي حكمه كالاغراض المقابلة به
والصورة المحسوسة في المرأة ولم يكن
في غاية القرب والبعد والطفافة
والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا
لجاز ان يكون يحضر تاجبال لازها
والسنة الاخيرة لا يمكن اعتبارها
في رؤية الله تعالى وسلامة الحاسة
حاصلة الان فلو صح رؤيته وجب
ان زاه الان واللازم باطل فاللزوم
مثله واجيب بان الغائب ليس كالشاهد
فلمل رؤيته توقف على شرط لم يحصل
الان ولم تكن واجبة الحصول عند
هذه الشرائط والسادس انه تعالى
لا يقبل المقابلة والاطباع وكل مرفق
مقابل ومنقطع في الرائي واجيب بمنع
الكبرى ودعوى الضرورة فيها
باطلة لاختلاف العقلاء فيه والقض
بابصر الله تعالى ايانا قول
احببت المعتزلة بوجود ستة الاول
قوله تعالى لا تدركه الابصار والاحتجاج
لها من وجهه الاول ان ما قبل هذه
الاية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعدوه
وهو على كل شيء وكيل لا تدركه
الابصار وما بعدها وهو قوله تعالى

وهو يدرك الابصار وهو أظرف الخبير
مذكور في معرض المدج فوجب
ان يكون هذه الآية ايضا مدحا
والقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين
ركبك مستهين كما يقال فلان اجل
الناس واكل الخبز وافضل الناس
واذا كان في ادراكه بالابصار اياه
مدحا كان بثبوتها فاقصا والقص على الله
تعالى محال الثاني ان قوله تعالى
لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه
الابصار بدليل استعمال كل من القولين
في تكذيب الآخر وصديق الآخر
القبضين يستلزم كذب الآخر وصديق
قوله تعالى لا تدركه الابصار بوجوب
كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه
يستلزم كذب قولنا يدركه بصروا واحد
او يصر ان ادلا قائل بالفرق
واجيب بأن الادراك هو الاحاطة
وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه
لان اصله من الخوف والاحاطة انما
تتحقق في المرقى الذوله جوانب
فغنى الآية في الرؤية على سبيل الا
حاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على
على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا
فان الرؤية على سبيل الاحاطة اختص
من الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي
الخاص في العام واجيب ايضا
بأن معنى الآية لا يدركه جمع الابصار
وذلك لان الابصار جمع معرف
باللام مفيد الموم فلا ينافى ادراك
بعض الابصار ورد الجواب الاول
بأن قوله الادراك رؤية الشيء
من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم
يقولون ادركنا النار وادركت الشيء
ولا يريدون به رؤيتهما من جميع
جوانبهما بل الجواب الصحيح ان الله
تعالى في الادراك بالابصار الذي
من شرطه ارتسام الشئ او خروج
الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي

وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل
الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ
ان لا تكون عللة مستقلة فالتوارد على سبيل البديل جائز اذا كانت علتان بحيث
اذا وجدت احدهما استحصال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء
لا يقال التوارد على البديل محال مطلقا لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة يلزم
من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العللة المستقلة توجب عدم
المعلول وما يظن من ان اصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه
ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالخصوص ضرورة ان الحركة الواقعة بأحدهما
الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لا فانقول استلزام عدم العللة لعدم المعلول الشخصي
يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البديل فكان اثباته به
دورا الوجه (الثاني اما يكون لكل واحد منهما اثر) اي تأثير (فكل) اي كل واحد منهما
(جزء العللة) التامة لان المستقل بالتأثير حيث هو المجموع فهو العللة التامة وكل واحد منهما جزؤها
وهو خلاف المفروض (اولاهما) فقط اثر (فهي العللة) دون الاخرى (اولاً) اثر (لشيء منها)
فلا شيء منها بعللة (وكلاهما ايضا خلاف المقدور فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون
لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العللة فان قلت فيستغنى تأثير
كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) اي تعليل الواحد

بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ
الوجود الذي في مغايرة الوجود الاول فم يلزم تواردهما وجودين على طريق تعاقب التصور ولا بد لابطله
من دليل آخر ثبت ان المعلول الشخصي اذا زال عنه وجوده فنعدم حصول وجود آخر يزول شخصه
ويصير شخصا آخر فلا يتوارد علتان على معلول واحد بالخصوص (قوله وجب ان يكون التامة
مفيدة للمعلول اصل وجوده) لامرا زائدا على وجوده اعتباريا اوحقيقيا ليكون عللة مستقلة في اقادة
ما اقاده الاولى (قوله تفيد بقاء الوجود الخ) سواء قلنا انه زائد على الوجود او هو الوجود في الزمان
الثاني (قوله ان لا يكون عللة مستقلة) لاحتياجها في اقادة البقاء الى اصل الوجود الحاصل بالعللة الاولى وبما
حررناك اندفع الشكوك التي اوردها النظارون ان تأملت حق التأمل فلا تطول الكتاب بايراد
ما اوردها (قوله وان امكن ان يوجد الخ) فالتوارد انما هو اعتبار العقل فقط (قوله حركة الشمس)
اي بحسب الرؤية فانها في الحقيقة لحاملها قوله ضرورة ان الحركة الواقعة بأحدهما (الاصلين)
ضرورة ان التأثير بين الحركتين ليس بمجرد ان المعلول الواقع بأحد العلتين غير الواقع بالعللة الاخرى
حتى ينافي ما جوزه سابقا من تواردهما على سبيل التعليل على سبيل البديل ابتداء وانه ظاهر
البطلان كيف اوضح لصيراليه من اول الامر في اثبات المطاوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية
كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما
بكنهما بل قد بدى التغير النوعي ايضا بناء على ان الحركة الواقعة بأصل الخارج حركة واحدة بسيطة
اذا لم يتبرح حركة الاوج وبأصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق
وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس (قوله مغايرة للواقعة الخ) لان احدهما قائمة بالخارج
والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي الحامل الموافق والتدوير ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة
حتى يتوارد الاصلان عليها (قوله اي تأثير) فمسر الاثر بالتأثير لانه اذا فرض تواردهما على
الواحد الشخصي الذي هو الاثر كان الاثر لكل منهما قطعاً فلامعنى للتدوير بأن يكون لكل منهما اثر
ولا يكون (قوله وليس يلزم منه الخ) لانه انما يلزم اذا كان لكل واحد منهما تأثير ناقص (قوله فيستغنى
الخ) اي اذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى الخ قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل
وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بالزوم استغناء المعلول عن العللة وحاصل الوجه

يحصل بعد حصول احدهما الشئين
من غير حصول احدهما الثاني قوله
تعالى لموسى عليه السلام لن تراه
وجه الاحتجاج به ان كلاً ان لا يبدى
الشيء دليل قوله تعالى قل ان تدعونا
ففى الرؤية على التأيد فى حق موسى
عليه السلام فيلزم نفيها فى حق غيره
اذ لا قائل بالقرق واجب بالمنع بالانتماء
ان كلاً لن لا يبدى الشيء بل لا يبدى
الشيء دليل قوله تعالى ولن تقوموا
بما قدمت ايديكم فانه قد يقوله ابداء
ومع هذا لم يستلزم تأيد النفي لانهم
نعمونه فى الآخرة على ان نفي الرؤية
على التأيد لا يقتضى نفي صحة الرؤية
الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان
يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحى الية وجه
الاحتجاج به انه تعالى نفي الرؤية وقت
الكلام فانه تعالى نفي التكليم الاعلى
احد الوجوه الثلاثة الوحي ومن وراء
حجاب وارسل رسول وكل منهما
يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه
لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية
وامان وراء حجاب ففانه يستلزم عدم
الرؤية واما ارسال الرسول واما حواؤه
فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة
لعدم الرؤية واذ انبث نفي الرؤية وقت
الكلام فتشقى الرؤية فى غير وقت
الكلام اذ لا قائل بالانتماء واجب عنه
بالانتماء نفي الرؤية الكلام قولهم
لانه نفي التكليم الاعلى احد الوجوه
الثلاثة فلما سلم قولهم كل منها يستلزم
عدم الرؤية ثم قولهم اما الوحي
فلا يكون مشافهة بما لان الوحي كلام
يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوباً
عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى
استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد
والذم عليه فقال يسألك اهل الكتاب

الشخصى بعلتين مستقلتين (بعض المعزلة كجواهر) فرد (ملتصق يسد اثنين يدفعه احدهما
حال ما يحد به الآخر على السوية فى القوة والسرعة) وحيث لا يجوز ان يقوم الجوهر الذى
لاجزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد
منهما فقط لعدم الارلية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما متقل بتحصيل تلك الحركة
فقد احتج على واحد بالخص علسان مستقلتان وردده الاشارة بأن حركة ذلك الجوهر مستدة
الى الله تعالى ابداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستدة الى مجموعهما
وما وكل واحد جزءه لعله مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر
ولا محذور فى ذلك (واما الثلاثان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) اى تعليل الواحد بالنوع

الاول الاستدلال بلزوم اجتماع التقيضين اعنى الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين فى بادى النظر
ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان اريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلانسلم الملازمة
لجواز ان يكون العلول باعتبار علية الاخرى محتاجاً اليه وان اريد لزوم الاستغناء فى الجملة فلانسلم
بطلان اللازم فيحتاج الى ان يقال المراد هو الاول ويلزم بما ذكرته حيث ان اجتماع الاحتياج والاستغناء
وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول (قوله رجوع الى الوجه الاول) لان الاستغناء
عن تأثير كل منهما يسبب تأثير الاخرى ليس محالاً لان تأثير الاخرى فرع احتياجه اليها اذ لا تأثير
بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا وهو كافى فى اثبات المطلوب وحيث ان يكون التعرض
للتدبير المذكور لهوا فاندفع ما توهم من ان يكون دليل مقدمة من دليل آخر لا يقتضى ان يكون الثاني
رجوعاً الى الاول (قوله كجواهر فرد) ادلوا كان جسماً مركباً من جواهرين لكان حركة الكل واقعة
بمجموعهما على التوزيع (قوله على السوية فى القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفا فى القوة والسرعة
كانت الحركة معللة بالقوى والسرعة (قوله لامتناع اجتماع المثلين) اى الحركتين المتماثلتين
كما مر فلا عن بعض المعزلة قوله لامتناع اجتماع المثلين قد مر ان شرذمة من المعزلة لم يجوز
اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة قوله ولغيرهم ان يجيبوا الخ قيل هذا الجواب فى
غاية السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع اجتماع العلتين السلتين بيا غنيا عن الاجتماع عليه بما
ذكر من الوجهين فتأمل (قوله مستدة الى مجموعهما) وان كان واحد منهما كافياً فى حصوله بشرط
الانفراد وهذا منشأ توهم التوارد قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر
الظاهر من هذا الكلام ان المراد استقلال كل منهما حين انفراده بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت
لا شك انه يجوز ان يفرد احدهما بعد اجتماعهما وان يتبادلا فى الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل
التعاقب وقدمته من قبل ودعوى تبدل الحركة الشخصية ينافى ما ذكره فى مباحث الاكوان من ان
التمركز بتمركز ما يدور بتمركز آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بأن اثرهما متغيران وان ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية وفيه ما استعرفه قوله اى تعليل الواحد بالنوع بمسئلتين (قيل كان الانسب ان يقول
بمسئلتين محتملتين بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمسئلتين متفتنيتين بالنوع فلا نزاع لاحد فى
جوازه والحق ان دليل الباين نفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمسئلتين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين
بالنوع او متفتنيتين وهو الذى اشار اليه المصنف بقوله فان قيل الخ فلذا اكتفى المصنف فى عنوان
البصحت بمسئلتين مطلقاً واما ورودوا فى مقام الاستدلال لتعليله بمسئلتين لدلالته على جواز تعليله
بفتنيتين بالطريق الاولى (قوله لتعليل الواحد بالنوع) لا يخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد
بالنوع يستلزم خلوا الجملة الواقعة خبراً عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر المثلين مستنداً كاذباً
لن يقال واما الواحد بالنوع فيجوز تعليله الخ وايضا الواحد بالنوع هو الافراد المتفتنة الحقيقة والطبيعة
واحد نوعي كما صرح به فى بيان اقسام الوحدة وحله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير كونه
راجعاً الى المثلين وهو تعالى ويلهما بالواحد بالنوع من قوله على معنى ان فرداً منه الخ فانه صريح فى ان

بمستقلين) على معنى ان فردانته يكون معللة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه بمثابة الاول يكون معللا
بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة
اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مررت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للخلوة مثل
مخالفة الخلوة للسواد) فان هذين المروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان مارضيهما متماثلان
فيها (ثم انه يعلل كل) من المتخالفين المذكورين (بمحله) اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين
يكون لكل من المتخالفين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي هي
من الاضافات (امر بثبوت) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض
واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فاما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود
الخارجي وقد عرفت بطلانه (وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد
بالحرارة) فقد صلت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا
المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسنبيه على عدم تماثل افرادها فيما
بعد) وانما يثلوا بافراد الحرارة النارية المستدة الى افراد النار لعدم تعدد لعل ههنا فان العلة طبيعة

العلل هو الطبيعة باعتبار الافراد لا بحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان الحال
هو الطبيعة النوعية واما اذا كان المعلل المتماثلان فلا حاجة الى ذلك بل يصير مستدركا (قوله مستقلين)
اي مختلفين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لا يستدعي تماثل عليتهما قوله لاعلى معنى ان
الطبيعة الخ (مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لا يراد قوله فان قيل الماهية النوعية الخ ان
يحمل الكلام ههنا على هذا الوجه الذي نقاه حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب
(قوله الا ان مارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة وتعددتهما باعتبار الشخصين الحاصلين
من المروضين (قوله اما وحده) ان قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية او منضما الى غيره ان قلنا انها من
لوازم الوجود الخارجي بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين قوله لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت الخ (
قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بأن المراد بالنوع ماهو اعم من
الحقيقي وانت جدير بأن المتنازع فيه تعاميل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفين وان قوله ايضا فالحرارة الخ
في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلغى الشارح الى ما ذكره (قوله انما يصح عند من
يقول الخ) اذ الكلام في تعليل المثليين باعتبار وجودهما في نفسه لا باعتبار وجودهما الرباطي اعني
اتصاف المحل بهما كما به عليه بقوله اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كيف وتعليلهما من حيث الاتصاف
بعلتين مختلفتين بالاشبهه بهما اذ لم يخل مدخل في الاتصاف وهو ان يكون مختلفا فيهما بخلاف وجودهما
في نفسه فانه لا مدخل للمحل فيه بل في تشخصهما (قوله واما التمثيل بأن طبيعة الخ) ردلا في المباحث
المشرقية واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لا أقول بذلك وطبائع
الاجناس لوازم خارجية لفصول وهي معلولاتها فان الجنس انما يقوم في الوجود بسبب اقتران
المصل به قوله وانما يثلوا بافراد الحرارة النارية (تعريض لشارح المقاصد حيث من له (قوله
وانما يثلوا الخ) تعريض لشارح المقاصد (قوله فان العلة الخ) يعني سواء نظر الى الطبيعتين او الى
الافراد والتحقيق ههنا لتعليل واحد بواحد لا لتعليل واحد بتعدد قوله وان اعتبر افرادهما كان كل
من العلة والمعلول متعددا (قيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا ان لكلام كان في وحدة
المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول ونقل كلام المحقق ليرتبط به
قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان يتبادر الى الهم
من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم بما ذكر تعدد شخصي
فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد بما ذكره ان الاستقادم مجرد التعدد
من الجانبين وكان لاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي كما يدل عليه كلام المحقق فالتعرض
لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر بما ذكره اولامن ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة

ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جبهة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال
الصفوة لولا انزل علينا الملائكة
ليخبروا بان التي عليه السلام مرسل
او ترى ربنا ليا امرنا باتباعه وتصديقه
فانهم الله تعالى فقال لقد استكبروا
في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك
عتوا كبيرا اي طفوا بطلبهم الرؤية
طفوا كبيرا وقال تعالى واد قلتم
يا موسى ان نؤمن بك حتى ترى الله
جبهة فأخذتكم الصاعقة وانتم
تظنرون ثبت ان طلب الرؤية يقترب
عليه العقاب والذم فلا يصح الرؤية
واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم
الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية
في الدنيا قبل ان يخلق الله تعالى
في ابصارهم ما تقوى به على رؤيته
تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد
والذم على ذلك لاعلى طلب الرؤية
في الجملة بشاهدته تعالى ذم الكفار
لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث
قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا ناي
في الآخرة مدل على ان قطع الرجاء
عن رؤية الله تعالى في معرض الذم
فلم صحة رؤيته الآخرة والاجاز
انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى
لخامس ان الابصار في المشاهدات فيما
صننا من المبصرات يجب اذ تحقق
شروط ثمانية احدها ان يكون الخواص
سليمة فان الخواص اذا كانت غير سليمة
لا يجب الرؤية وثانيها كون الشيء
جائزا للرؤية فان ما يمنع رؤيته لا يرى
وثالثها المبالغة الخصوصية بين الراي
والمرق كالجسم المحاذي للراي او كون
المرق في حكم المقابل كالأعراض
القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم

محالها المقابلة و كالصورة
المسوسة في المرأة المقابلة لفرأى فانها
لكونها قائمة بالمرأة المألوفة في حكم المرأة
« ورايهما ان لا يكون المرقى في غاية
القرب » وخامسها ان لا يكون المرقى
في غاية البعد و سادسها ان لا يكون
المرقى في غاية الاطافة و سابعها ان
لا يكون المرقى في غاية الصغر و ثامنها
ان لا يكون بين الرأى والمرقى
جواب لا نعلم بالضرورة ان لا ينصر
الشيء عند عدم احد هذه الشروط
وينصره اذا حصل هذه الشروط
والاى وان لم يجب رؤية الشيء اذا
حصل هذه الشروط جاز ان يكون
بعض مرتاجبال و اشخاص لا زها
والشروط الستة الاخيرة اى المقابلة
وما في حكمه وعدم غاية القرب
وعدم غاية البعد وعدم غاية الاطافة
وعدم غاية الصغر وعدم الجواب
لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى
لان هذه الستة انما تعبر فيها من شأنه
ان يكون في جهة وحيث والله تعالى
منزه عن الجهة والحيز بقى شرطان
سلامة الحاسة وجواز الرؤية
وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح
رؤيته وجب ان نرى الله تعالى
لحصول الشرطين واللازم بطا المألوم
مثله واجيب بأن الغالب عن الحس
وهو الله تعالى ليس كالشاهد فاهل
رؤيته تعالى توقف على شرط لم يحصل
الآن وهو ما خلقه الله تعالى في الابصار
يتقوى به على رؤيته او بانه لم يكن
الرؤية واجبة الحصول عند تحقق
هذه الشرائط فان الرؤية بخلق الله
تعالى والشروط الثمانية معدات
ولا يجب الرؤية عند وجود معدات
والسادس انه تعالى لا يقبل المقابلة
والانطباع لان المقابلة والانطباع
مستلزمة للجسمية والله تعالى منزه

البار كان المعلول طبيعة الحار قران اعتبار افراد هما كان كل من العلة والمعلول متعددا قل في المخصص المعلول
الواحد بالتوهم يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها اوله وازمها
(الحاجة الى احديهما علل الامران) اى الفردان المتماثلان منها (بها) اى تلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات
الشيء اولا زمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استغنت عنهما) اى من
كل واحدة من العلتين (فلا تعلق) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لا متاع لتلبل الشيء بما هو مستغن
عنه (قلنا هـ) اى تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) اى تختار ان الماهية
لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الماهية معللة بالعتلين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب الدلة بأن تكون هذه المعينة
تقتضى ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهى مع استغنائها عن
خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب
فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا
كانت معللة بعلة معينة لا احتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم
احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعتلين) المستقلين (الى
كل منهما) اى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اى الى علة ما (الذى لا ينافى

الحار فانه مبنى على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة او معلولا على ما يتبادر من كلامه لا يخلو عن بعد كما
سيشير اليه (قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا) اى كان منهما متعددا بالشخص مع اتحاد افراد
كل منهما في الحقيقة وليس المقصود ههنا جواز تعليل الافراد المتماثلة من المعلول الواحد بالتوهم بالافراد
المتماثلة من العلة الواحدة بالتوهم بل جواز تعليل الافراد المتماثلة بعلل مختلفة وقوله قال في المخصص تأييده
فاندفع ما توهم من ان كون المعلول النوعى مستندا الى علتين انما يتصور بأن يكون كل فرد منه مستندا الى
علة وهو المراد من استناد المعلول النوعى الى علتين فقوله وان اعتبر افرادهما كان كل الخ محل نظر
(قوله فان قيل الماهية الخ) ورودهذا الاعتراض بالنظر الى المتن واماعلى ما بينه الشارح قدس سره
بقوله لا على معنى ان الطبيعة النوعية الخ فلا ورود له اذ لا وجود للطبيعة فلا يتصف بشئ من الحاجة
والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبنى على وجود الطبايع في الخارج كما هو مذهب الاوائل قوله
والاستغنت عنهما) اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كالايجب (قوله لا متاع الخ) اذ
التعليل فرع الاحتياج (قوله قلنا هـ) اى تلك الماهية الخ لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية
لكونها امرامها يقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين اى تعيين الماهية وجعلها متعينة اى شخصناش من
جانب العلة لان وجودها على النحو الخاص انما هو لخصوصية في ذات العلة تعيين ذلك النحو من بين
سائر الأنحاء فيكون الماهية من حيث هى معللة بعلة ما ومن حيث انها متعينة معللة بعلة معينة فلا يلزم
شئ من المحذورين لم يرد اعتراض المصنف لان مبناء على ان المراد من التعيين في قوله التعيين من جانب العلة
تعليلها بالمعينة كما صرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام في المباحث صريحة في هذا المعنى
حيث قال فان المعلول يحتاج الى علة ما ثم ان استناده الى تلك المعينة بعينها ليس لامر ما الى المعلول بل لان
ذات العلة لماهى هى مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانبها
ولعل في قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ما قلنا قوله فهى مع استغنائها الخ)
فيه رد على الشارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذى نقل من الامام والحاصل ان الماهية
النوعية النظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا ضية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد
ان الذى ذكره الامام في الجواب لى احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل من العلتين
لا تقي استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر (قوله تكون معللة بهما) والتعليل بهما لا يقتضى الاحتياج
اليها بخصوصية ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج (قوله الى ما هو علة له حقيقة) وهى المعينة فانها
المعطية لوجودها لا المطلقة (قوله الى شئ منهما) اى ليس المراد رفع الايجاب الكلى كما هو المتبادر

عن الجمعية ثبت ان الله تعالى لا يقبل
المقابلة والانطباع وكل مرقي مقابل
ومنطبع في الرأي بالضرورة فالله
تعالى ليس يبرقي واجيب بمنع الكبرى
بانا لانم ان كل مرقي مقابل ومنطبع
في الرأي ودعوى الضرورة في الكبرى
باطلة لاختلاف الفداء في صدقها
والعقلاء لا يختلفون في صدق
الضروري وبأن ما ذكرتم من الكبرى
منقوض بإسار الله تعالى ايانا فانه
ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع
قال في الباب الثالث في افعاله تعالى
وفيه مسائل الاولى قال الشيخ ان افعال
العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى
مخلوقة له وقال القاضي كونها طاعة
ومعصية بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين والجسماء انها واقعة بقدرة
الله تعالى في العبد وقال الاستاذ المأثور
في الفعل بجموع قدرة الله تعالى وقدره
العبد وقال جهور المعتزلة العبد توجد
فعله باختياره ومنع بوجوه الاول ان
الترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبورا
لا اختيارا وان لم يمنع احتاج فعله الى
مرجع موجب لا يكون من العبد دفعا
لتنس ويلزم الجبره الثاني انه لو وجد
فعله باختياره كان لما ينقصه فيحيط
بالسكنات المتخللة للحركة الطبيعية
وعرف احيازها الثالث لو اختار العبد
وناقض مراده مراد الله تعالى لم يجبهما
اورفعهما او التزجج بلا مرجع فان
قدرته وان كانت اهم لكنها بالنسبة الى
هذا المقدور المعين على سواء اقول
لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب
الثالث في افعاله تعالى وذكر فيه
ست مسائل الاولى في افعال العباد
والثانية في انه تعالى مرادها كائنات
الثالث في الحسين والتقيج والرابعة
في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة
في ان افعاله لا تعلل بالاعراض السادسة

الاجتماع وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستقناء الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة
دون احتياج العلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بهاتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما
اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية صكل منهما لا من مفهوم احدهما الذي هو اهم
منهما فلا يتم الدليل المعلول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلم مستقلة وقد خبط
في تقرير هذا الملة ام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جازك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب
ان يقال لا وجود للطبايع في الخارج انما الموجود فيه انضمامها فاذا احتاج شخص منها الى علة
معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة
الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتائلن هو بينهما المختلفتين في المقصد الثالث يجوز عندنا

بل السلب الكلي وهو ظاهر قولهم وتلخيص النظر الخ الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاظمي
في شرح المنص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفقرا الى هذه العلة المعينة لكسبه تنزه الى علة ما
وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت للمعلول عرض المعلول الافتار اليها وتقرير هذا الجواب دها ان
المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تميز كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها
على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها يلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منهما وبها يوجد المحذور
ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لم يلزم محذور اذ المتعين لهلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما
هو الموجود حينئذ دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب
ذاته مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين لم يتحمل تعين كل من العلتين احتياج المعلول اليها بخصوصها
لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعين الاحتياج
من جانب العلة زوال ما للذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول محتاجا ولا مستغنيا بحسب
الذات اي لا يكون الذات منشأ شيء منهما بل يكون كل منهما لار خارج فالوجود والعدم بالنسبة الى
ماهية الممكن فيثبت جاز تعين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما
باعتبار لهلية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكر الكاظمي في شرح المنص لكن التحقيق ان
الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغنى بدون المستغنى منه والامكان سواء كان امكان الوجود في
نفسه او امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم
ولهية يتبين كلامهم في مواضع من جلتم اذكر المتكلمون في اثبات ان الواجب تعالى لا يحل في شيء
وقد اورد المصنف في المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جلتم كلام الفلاسفة في اثبات الهوى
للافلاك بعد اثباتها في عالم الصاصر واما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه بجواز ان يكون
منشأ عدم الاحتياج علة الاخرى وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التزل فتأمل قوله
فلا يتم الدليل المعلول عليه فيعرد على شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم احدهما وان
لم يناف الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء
عن تلك والمستغنى لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعيا لان الواقع لكل منهما في عرض الاستغناء
ووجه الردان المحذور الذي الرمى على الامام عدم تمامية الدليل المعلول عليه في امتناع تعليل الواحد
الشخصي بعلم مستقلة لا لزوم جوازهم حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل
(قوله ثم الصواب الخ) اي بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم
وجود الطبايع في الخارج على زعم المتأخرين وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لا يرد عليه
اعتراض المصنف على ما هو مختار الاثبات من وجود الطبايع (قوله فاذا احتاج الخ) اشارة
الى ما ذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعي يجوز تعليله بعلم مختلفة ما له ان تاتى العلولات
لا يستدعي تماثل العلل قوله يجوز عندنا يعني الاشارة (وجه التفسير بالاشارة مع ان المعتزلة

في الغرض من التكليف المسئلة الاولى
قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان
افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله
تعالى مخلوقة له تعالى ولا تأثير لقدرة
العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى
وقال القاضي ابوبكر ان ذات الفعل
واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل
طاعة كالصلوة ومغصبة كالزنا
صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال
امام الحرمين وابو الحسن البصري
والحكاه ان افعال العباد واقعة
بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فانه
تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة
ثم تلك القدرة والارادة توجد
وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع
قدرة الله وقدره العبد وقال جمهور
المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره
لا على نعمت الايجاب ومنع قول المعتزلة
بوجوده الاول ان ترك الفعل من العبد
ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبراً
فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمنع
ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى
مرجح موجب لامتناع ترجيح احد
طرفي الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك
المرجح الموجب من العبد لانه لو كان
من العبد يعود التقسيم فيه ولا يفس
بل ينتهي لامحالة الى مرجح موجب
لا يكون من فعله ويلزم الجبر لا فيل
المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو
استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة
وحدها وجوب وقوع احدهما
بحسب الارادة فمضى حصل المرجح
وهو الارادة وجب الفعل ومتى
لم يحصل امتنع وذلك غير مناف
لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة
وحدها وحيث ان امتنع ذلك الفعل
من العبد ضد الارادة لم يلزم الجبر

يعني الاشارة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول
بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تخصي (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن
التركيب (ومعه) اي منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء لا يتعد آله)
كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلائها التي هي الاعضاء والقوى الخالة فيها
(او) بتعدد (شرط اذ قابل) كالنقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه
بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات) بحيث
لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات
والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز ان يستند اليه الاثر الواحد دون ذلك كيفية صدور
الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سأتى ولا يلتبس عليك ان الاشارة لما ثبتوا له تعالى
صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة
ايضا قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان
المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يثبت على اصل
المعتزلة لانهم قد يسلون بعض الممكنات بعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين
الاشارة الا في مسائل عديدة وبهذا لا يفردون بالذكريون في عدد الاشارة في اكثر المواضع
واما وجه تخصيص المصنف الاشارة بالذكري فلا همهم (قوله يعني الاشارة) فسر ضمير المتكلم
مع الغير بذلك بقرينة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة
غيرهم ومخالفته (قوله بسيط) اي لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه اولا خلافا للحكماء قائمهم
لا يجوزون استناد الآثار المتعددة اليه اذا لم تعدد جهات هكذا ينبغي تحرير محل النزاع فانه قد تعبر
فيه بعض الناظرين (قوله بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء ايضا
(قوله لا يتعد آله) اي لا يتعد كتعدد آله او شرط او قابل فلا يرد ان الحصر غير صحيح لان
جهة التعدد غير منحصرة في هذا الامور لجواز ان يكون صفة حقيقية او اعتبارية ولان تعدد
احد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفي في صدور اثرين فان يكون صدور واحد منهما
من حيث ذاته وصدور آخر من حيث احد هذه الامور قوله او قابل كالنقل الفعال على رأيهم (
قيل لما جوزوا ذلك فلم يستندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل احسن
الماهيات الممكنة واجيب بأن الماهيات ليست قوابل خارجية كما قرر بل قوابل ذهنية قبل وجود
الاذهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لتحقيق التميز والتكثر في علم البارى تعالى
فلم لا يكفي هذا القدر فتأمل قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المناق للوحدة الحقيقية تعدد الصفات
الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقى عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ
الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعينه معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بحسم ولا
مرض ولا حادث ونحو ذلك (قوله كالمبدأ الاول) اي بالنظر الى معلوله الاول اذ لا يتصور
في تلك المرتبة تعدد من حيث الاضافات والسلوب ايضا لانها انما تعرض الى الغير ولا غير في تلك
المرتبة لا ذهنا ولا خارجا كذا افاده الشارح قدس سره في حواشى حكمة العين قوله فلا يجوز
ان يستند اليه الاثر واحد) قيل صدور الاثر عن الواجب تعالى يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر
عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان المجموع ممكن ايضا فلا بد له
من علته ولا يجوز ان يكون ممكنا آخر لطلان التسلسل فمعين ان يكون واجبا والحق ان المصادر في الحقيقة
جزء المجموع وهو الممكن الصادر اولا فيتجدد الاثر في المآل قوله ولا يلتبس عليك ان الاشارة
لما ثبتوا له تعالى صفات حقيقية) قيل يعني لوسطوا هذه القاعدة فلا يضرهم حيث استناد جميع
الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وهذا بحث من وجهين الاول
ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلولات

وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يحز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جار ان يصدر عنه آثار اتفاقا فانزاع اذن في كون المبدأ موجبا ومختارا الا في هذه المساعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في المساعدة فان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان متدرجا فيها ومشارعا فيه ايضا (لنا) في اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة التحيز) في الخير المطلق (ولقول الامراض) ايضا (فهما) اي التحيز وقبول الامراض (اثران لبسيط) واحد حقيقي (لا يقال احدهما) وهو قوله الامراض اثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو التحيز اثر له (باعتبار الخير الذي) يتمكن فيه فقد تعددها الشرط (لانا نقول) ليس كلاما في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلًا في الخير بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والخير كما ذكرتم

والصفات المتفق عليها بين الاشارة سبع والتي تفرد بها الاخرى صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يستندون المعلولات المتكثرة كثره لانخصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقي بهذا المعنى عندهم واما صدور الموجودات بامرهما عن تعالى حينئذ فباعتبار تعلقات ارادته الثاني انا نقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال لاعتبار الكثرة من جهة الارادة او تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذاب موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو الحدوث في غير الصفات وهذا البحث يرد على قول التوهم ايضا ان كان موجبا لم يحز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الاعتراض على المص لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى مندرج في موضوع القضية الكلية اعني قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد مع انه ليس كذلك عد الاشارة وانه يمكن دفعه بالبحث الذي قتأمل (قوله ولا يلتبس الخ) يعني ان ما قاله الحكماء لا يضر الاشارة وانما انكروه قطعًا لاصل ما بنوا عليه كيفية صدور المكسبات من ذاته تعالى واما ما قيل من ان ذاته تعالى بالنظر الى صفاته الحقيقية بسيطتها هذا المعنى فيندرج في هذه القاعدة فقد صرفت ان صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون يصدرها عنه بل هي مقتضيات الذات وفي مرتبة وجوده قوله وقد يتوهم الخ) هذا توهم يطله امتدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلية ههنا على تقدير التسليم بالايجاب لا بالاحتياز قطعًا قتأمل قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة الخ) قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو لوحدة الحقيقة قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار اد بعد صدور الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعًا لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك التوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقيا قبل الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيحوز ان يصدر عنه بالايجاب آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فيتأمل (قوله فان فرض ان لا يكون الخ) بأن فرض ان ارادته نفس ذاته وكذا ما توقف عليه وان لاتعلق لها قوله لنا في اثبات الجواز (الجوهرية الخ) قبل عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشارة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور العلويين عن الواحد الحق فلا وجه في اثبات المدعى بمجرد البناء على الازام (قوله لنا في اثبات الجواز) اي مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع المكسبات الى ذاته تعالى ابتداء اذ بعد ثبوت هذا القول لاحاجة لنا الى اثبات ذلك الجواز فلا يرد ان هذا الاستدلال لا يكاد يصح اما الزاميا فلما ذكره الشارح قدس سره واما بتحقيقنا فلعدم قولهم بالعلية في ماسوى ذاته تعالى (قوله بل الكلام في قابلية لهما) فيه انه على هذا التدبير يكون مصدرا لاثـ

وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا يجيب بأن هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابن الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابن الحسين * الثاني لو كان العبد موجدًا لفعله ما اختياره كان عالمًا بتفاصيله ادلوجاز الاتحاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان المقصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء وليس حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي ثبت انه لو كان موجود الفعله ما اختياره لكان عالمًا بتفاصيله فيكون العبد محيطًا بالسككات المتخللة للحركة الباعثة وعرف احياز السككات واللازم باطل فان الفاعل للحركة الطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعوره بالسككات ولا بأحيازها قيل الاتحاد لا يستلزم علم الموحود بالوجود ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان منبني العلية لا يستدلون بالاتحاد عليها بل باحكام الفعل واتقائه نعم الاتحاد مع القصد مستلزم لعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة عن مائع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجال اجيب بان الجزئيات المنفصلة بالخاصة بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان تتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موحدا لفعله ما اختياره لكان عالمًا بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا بطلان اللزام فان

بل (الكلام في قابليتهما وهو) أي كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعلقة بها (والحق أنه لا يتم) هذا الاستدلال (الاب) بيان (بساطة العلة) التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذها التزاميا لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الأمرين) أي القابلين اللتين هما الأثران (وجوديين) قيل ويمكن اخذها التزاميا لأنها من النسب والاضافات التي لا وجود لهما عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابلين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجوار (بثلاثة أوجه الأول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدرا لـ «أ» و «ب» «أ» مثلا) لكان مصدرية «أ» غير مصدرية «ب» لا يمكن ثقل كل منهما بدون الأخرى (فان دخل فيه) أي في الواحد الحقيقي (هما) أي هذان المفهومان (أو) دخل فيه (أحدهما) لم يتم الترابط في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وإن لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما (لكن) ذلك الواحد الحقيقي (مصدرا لمصدريتهما) أي لمصدرتي «أ» و «ب» كما كان مصدرا لهما إذا يجوز أن تكون

واحد وهو القابلية إلا أن يثبت تخلف القابلين بالماهيد (قوله من عوارض ذاته الخ) من غير توسط الحال والخير وإن كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلقهما قوله الإتيان بساطة العلة التي هي الجوهر) مع أنها ليست بسيطة فإن لها وجودا وماهية ومكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قال قلت هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد مستند إليه كل من الأمرين ولا معنى لا تضاف الكثير إلى الواحد سوى هذا والحاصل أن المناقشة بما تردد إذا استند أحد الأمرين إليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الأخرى وههنا ليس كذلك قلت لأنني لم أكن كذلك فإن الوجود اشرف من الممكن وقبول الأعراض لكونه متبوعه اشرف من التصير الذي يفيد الاحتياج إلى الخير فجار أن يستند الأشرف إلى الأثرف والأخس إلى الأخس كما علم من قاعدتهم في بيان كمية صدور الممكنات عن الواجب (قوله اخذها التزاميا) بناء على قولهم أن الجوهر جنس ما لا يكون بسيطا قوله لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام) «أ» شيء جسمه زجوه صارت است «عقل است ونفس وجسم وهوى وصورة است قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل ولو فرض له وجود فيجوز أن يكون له اجزاء عقلية والأجزاء العقلية وإن كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا في الخارج إلا أنها يجوز أن تكون مبادئ آثار خارجية مثلا يجوز أن يكون زيد باعتبار أن يكون حيوانا مبدأ للشيء وباعتبار كونه إنسانا مبدأ للجنس وإن فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الأجزاء العقلية ليس أدنى من التعدد باعتبار الأجزاء الخارجية العقلية (قوله للجوهر الفرد) حتى يقال أنه بسيط عنه اثران قوله قيل ويمكن اخذها التزاميا) سمع منه رجاء الله أنه إشارة إلى الضعف لأنهم لا يقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات (قوله قيل يمكن الخ) فيه إشارة إلى ضعفه لأنهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات (قوله وهو مشكل) أي بيان الأمور الثلاثة قوله لكان مصدرية «أ» غير مصدرية «ب» فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع أنه ان دخل فيه المصدرين الخ (قوله لكان مصدرية الخ) أي بالمعنى الاضافي كما هو المتبادر إلى الذهن أو المترتب على كونه مصدرا لـ (أ) ولينزه الجواب المذكور في المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله قال قبل الخ فالترديد في دخولهما وخروجهما مجرد الاستظهار والا فالخروج مبني على هذا المعنى فما قيل أنه على تقدير مغيرة المصدرين يلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف فالاستدلال المذكور مبني على الترتيل ليس بشيء قوله قال دخل فيهما في عبارة المتن ضعف إذ ليس الموقع موقع اتصال الضمير فالأولى أن دخلا (قوله أي هذان المفهومان) أشار إلى أن المصنف تسامح فاجرى حكم الإشارة على الضمير حيث أبرزه والا فالواجب أن دخلا وإلى تدكير أحد تأويل المصدرية بالمفهوم قوله لكان مصدرا لمصدريتهما) هذا إنما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفي السابق فلا بد أن يضم إليه مقدما آخر كما أظهر من التقدير المنسوط

العبد عالم بتفاصيل أهله لكن لم يبق العلم التفصيلي على ذكره الثالث لو اختار العبد ونافس مراده مراد الله تعالى بأن أراد الصد تسكين جسم اراد الله تعالى تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جميع القيضين ولم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع القيضين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بالمرجح لأن قدرته تعالى وإن كانت أعم من قدرة العبد لكنها بالنسبة إلى هذا المقدور متساوية وإن في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقة لا يقبل التفاوت فإذا القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية إنما اتفقت في أمور أخرى خارجة عن هذا المعنى وإذا كان كذلك امتنع الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك «وأيضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه أقوى والقوى يقدر على «ع» من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وهذا الدليل مأخوذ من دليل التمايز في إبطال كون الآله أكثر من واحد وهناك ينتهي لأن الآلية ترضى متساوية في القدرة لا تفاوت وههنا لا ينتهي «قال» واحتجوا بالعقول والمقول «أما الأول فهو أن العبد لو لم يكن مختارا لم يصح تكليفه واجيب بأنه مشترك إذا ما موربه عند استواء الدواعي ومرجوحية

داعية بمنع وعند رجوعه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم الالفوق امتنع ومع هذا فان الله تعالى لا يستل عما يفعل واما الثاني فهو الايات التي اضافت الافعال الى المباد وعقلها يشبههم لقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم وانابة مون الا الفان حتى يغفروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعتله من يعمل سوء يجزيه كل امرئ بما كسب رهين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما كنتم فن شاء ذكره فمن شائتم ان تقدموا ميثا خرو عورض بفوقه تعالى خالق كل شيء والله خالقكم وما تعلمون من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها وهي أكثر من ان تحصى واجيب بان السمادة والشقاوة جبلية كتسلة قبله والاعمال امارات ويترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفة لاموجبات الثالث اعتراف الانبياء الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى حكاية من آدم ربنا ظلمنا انفسنا من يونس سبحانه انى كنت من الظالمين ومن موسى رب انى ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية من موسى ان هو الا فتشك نضل بها من تشاء ونظائره الرابع الايات الدالة على ان افعله لا تصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت بقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وماربك بظلام للعبيد وما ظلمهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واجيب بان كونه ظنا اعتبار يعرض لبعض

المصدرين مستدتين الى غيره والالم يكن هو وحده مصدرا لـ بـ والمقدر خلافه (و) حيث لا (ماد الكلام فيها) اي في المصدرين فقول كونه مصدرا لاحدى المصدرتين غير كونه مصدرا للآخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه واحدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ايسر فيقال ان كان كل من مقهومي مصدرية بـ ومصدرية بـ نفس الواحد الحقيقي كان الامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا ودخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا وخرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا لا مقام ستة والكل محال الوجه الثاني انما لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اي قطعنا بيننا الاشبهة في فقد استدلنا باختلاف الاثر وتعدد على اختلاف المؤثر وتعدد (فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر) وتعدد (لا يكون الاختلاف المؤثر) وتعدد (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس القياس الى قولنا كلما تعددت العلة تعدد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي (مصدرا لاثنتين) كـ بـ و بـ مثلا (لكان مصدرا لـ بـ و بـ) لان بـ ليس بـ بـ وليس بـ بـ ولكن ايضا مصدرا لـ بـ و بـ (ولم ليس بـ بـ) (وانه تافض والجواب عن الاول المصدرية امر اعتباري) اي تختار ان المصدرتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضائية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلان كون الذات مصدرا لهما لان المحتاج الى الوجود ماله وجود) وحيث فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى تسلسل المصدريات (وان سلما) تسلسلها (فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممنوع) فان قيل لاشك ان العلة الموحدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخاصية (قوله والالم يكن هو وحده) ضرورة ان اذا كان غير مدخل في المصدرية (ا) و (ب) لا بد ان يكون له مدخل في صدورهما وهو ظاهر لان المصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخل ايضا فانه انما يتم اذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما واستدلال مبني على كونه اضافة متأخرة عنها (قوله بطريق ايسر) حيث تعرض فيه للعينة ايضا قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري (الخ) اعترض عليه بأن المصدرية اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعنا واجيب بانه لا تسلسل اذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة لها بمكنها خاصا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كالاتقديرين لا يحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما شرنا اليه في بحث زيادة وجود الواجب (قوله والجواب الخ) وقد يجاب بانه لو تم هذا الوجه لزم ان لا يصدر عنه اثر واحد لان مصدرية ليس نفسه ولا جزؤه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية اخرى وتسلسل (قوله غير محتاجة الى علة توجدها) وان كانت محتاجة الى علة للاتصاف بها وهو البسيط الحقيقي فكونها منزوعة من نفسه باعتبار استنباعها الاثر (قوله حتى تسلسل المصدريات) اي يحصل تسلسلها (قوله وان سلما تسلسلها) يعني ان التسليم ليس راجعا الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق الى الفهم لانه لا يمكن حيث القول بأنه تسلسل في الامور الاعتبارية بل الى ما يترتب عليه اعني التسلسل المشار اليه بقوله حتى تسلسل المصدريات اي ان سلما حصول سلسلة المصدريات بأن يتزعم العقل من كل مصدرية مصدرية اخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقي فهذا التسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير ممنوع لانه يقطع بحسب انقطاع اعتبار المقتل قوله فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممنوع) فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى وتسلسل يرد ان يقول مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشد منها شيء يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعا والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه آخر (قوله فان قيل) تحرير للدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية (فان قلت لم لا يجوز ان يكون

الافعال بالنسبة اليها لتصور صدور ملكنا
واستحقاقنا ذلك لا يمنع صدور اصل
الفعل عن البارئ تعالى مجردا من هذا
الاعتبار واما نفي الاختلاف
والتفاوت فمن القرآن وخلق السموات
اذ الكلام اليها اقول لا احتجبت
المعزلة على ان افعال العباد باختيارها
بالمعقول والمنقول اما الاول اى المعقول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اى متمكنا
من الفعل او الترك لفقد تكليفه لانه
حينئذ يكون افعاله جارية مجرى افعال
الجمادات واللازم بطلان العقلاء اتفقوا
على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان
ما ذكره مشترك الا لزام لوجهين
احدهما ان الفعل المأمور به عند
استواء داعي الفعل وداعي الترك
وعند مرجوحية داعي الفعل يمنع
وعند رجحان داعي الفعل واجب
فيكون العمل اما ممتنعا واما واجبا
فلا يكون مقدور العبد فقيح التكليف
به وثانيهما ان الفعل المأمور به ان علم
الله وقوعه وجب وقوعه وان علم الله
لاوقوعه امتنع وقوعه فلا يكون
مقدورا له بدو فيقبح به واما الثاني وهو
المقول فمن وجوه الاول الاليات التي
اضافت الافعال الى العباد وعلقتها
بمشيئته كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى
فمن شاء فليقرء من ومن شاء فليكره وقوله
تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى فمن
شاء ذكره وقوله تعالى ان تدعون
الاظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك
مغير انهم انهم اعلى قوم حتى يغيروا
ما انفسهم وقوله تعالى بل سولت
لكم انفسكم امرافصير جيل وقوله
تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله
تعالى من يعمل سوء فيجزيه وقوله تعالى
كل امرئ بما كسب رهين وقوله
تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر

مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضاؤها لماءداه فلا يتصور حينئذ صدور
منها ففي كل صدور لابد ان يكون للصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره
والمراد بالصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلل بين الصادر ومصدره لانه متأخر
عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات
الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى
فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون حلة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول
فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان ترتب عليهما عليان وحينئذ
لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت
مداهنة الناس اياه لا غفاله من معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور

الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون ماهية المعلول خصوصية مع حلة معينة ليست لها مع
غيرها فيقتضى ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كافي الا انواع المخصصة
كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين
لا يقتضى الاعلة ما كاسا في تحقيقه (قوله خصوصية) ليس المراد الامر الاضافي فيرد عليه ما يرد
على المصدرية بل ما لاجله يقتضى العلة وجود المعلول على نحو خاص لم يقبل ولا شك انه موجود
لانه العلة في الحقيقة كافي تقرير شارح التبريد لانه لا حاجة اليه اذ لم ان لا يكون الفاعل واحدا
من جميع الجهات سواء كان موجودا او لا على انه يرد عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة لانها مخصصة
لوقوع المعلول على النحو الخاص (قوله فاذا فرض الخ) وبه اندفع الجواب الذي نقلنا من انه
لنوم لا يمنع صدور الاثر الواحد منه ايضا قوله اذ ليس هناك جهة اخرى الخ) سياق كلامه
يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه
اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا
لهذه الجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى ويتسلسل
قليلا (قوله فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية) فيه ان اللازم مما سبق ان يكون للعلة
خصوصية بمعنى امر يقتضى وجود المعلول على النحو الخاص لئلا يلزم الترجيع بلا مرجع واما
ان تكون تلك مخصصة بكل معلول بمعنى ان لا يكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب
المذكور بقوله قلنا الخ وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحقق الدواني من انه اذا اشتركت الخصوصية
في الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يتميز
بها عن غيره فذلك الخصوصية لو اقتضت شيئا اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة
المتغايرة قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح
الاشارات ورد عليه بأنه ادا حل هذا الحكم على ما فهم من الالفاظ العبرية عند فلا نزاع في قرينه
من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه
ولو تعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن
يكون هذا حكما لغوا لا فائدة فيه اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شئ من الاشياء لافي
الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثرت مداهنة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله
تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له
صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فمن تقول نعم كيف لا وله ذات ووجود
مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا قوله قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الخ) ولو سلم
فلا يجوز ان يكون للمعلول البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدره هذا
منه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل الممكنات مسندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما
قالت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض

متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسمها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تعدد تعلقاتها فيجاز ان يصدر عنه من هذه الحثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني ان الاستدلال) على تعابير طبعية الماء والدار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فاننا لما رأينا تاريا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علما) بتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر لولا رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعدد ها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لان سلم ان صدر (١) صدر (٢) لا تناقض فان تقيض صدور (١) هو لا صدور (٢) او ما صدور (٢) اعني صدور (١) (ولا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدرا (١) كانت مصدر الغير (٢) صدق ان هذه الجهة ليست مصدر (١) لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر (١)

المقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله (قوله ولئن سلم الخ) اعادة لما ذكره بقوله ولا يلزم من ذلك ان يكون له تلك الامور باسمها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لقوا من الكلام لكان جوابا آخر قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة (فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان السلب مدخل في ثبوت لدار ووجه الدفع ان الانصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الانصاف لا يتوقف على ثبوت الغير واما صحة العلم بالانصاف اللازمة له فيعد تسليم الزوم انما يترفق على تصور الغير السلوب لاعلى ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكره فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور السلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا يمرض له سلب هذا الشيء منه ولم يكن هذا السلب منشأ ليجاد شيء آخر لا بد منه من دليل (قوله بسلوب كثيرة) لم تعرض للاضافات لانه يمكن ان قدس فيها بانه فرع لتحقيق الطريق ولم يتحقق معه شيء لادنهنا ولا خارجا وما قبل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى في مرتبة لم يمكن حينئذ سلب ولا وجود والكلام في انه تعالى في هذه المرتبة لا يصدر عنه امر ان توهم محض لان هذا الاعتبار فرض لشيء بدون ما يقتضيه ذاته تعالى وحينئذ لا يصدر عنه شيء لامتناع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالى يلزمه في نفس الامر سلب مثل ان وجوده وتعيينه ليس زائدا عليه وان ليس بجوهر ولا عرض وان كان الحكم يلزومه موقوفا على التعقل فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزم للحال هو امتناع صدور اثر منه فتدبر فانه مما خفي على اقرام (قوله والجواب عن الثاني الخ) خلاصته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لا يجوز ان يكون بالتخلف فالناقشة فيه بان التخلف لا يثبت بتغيرهما بالطبيعة لجواز ان يكون بسببين عارضين ويكون علة العارضين الامر المشترك بالضمم بعض الاعتبارات او يكون العوارض متسلسلة غير مجمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي على ان تلك المناقشة مدفوعة كما فصل في بحث ثبات الصورة الوعية (قوله اعني صدور (١)) اشار الى دفع مناقشة وهي ان صدور (١) ليس الا عدم صدور (٢) اذ لا صدور للاعدام فيكون ماقتضا لصدور (١) فان صدور (١) عبارة عن صدور (٢) (ب) الموصوف بانه لا (١) وهو موقوف (قوله صدق ان هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية ههنا لخصوصية السابقة على وجود العلول كافي الاستدلال الاول حتى يرد عليه منع صدق ان هذه الجهة ليست مصدر (١) لان المفروض صدور (١) (ب) من جهة واحدة بل المعنى الاضافي ولا شك انه اذا تعدد الصادر يكون صدور احدهما غير صدور الآخر فيصدق ان صدور احدهما ليس صدور الآخر لان سلب الغير شيء ضروري فيصدق ان هذه الجهة مصدر (١) لمرض صدور (٢) عنها وانها ليست مصدر (١) لمرض صدور (٢) (ا) الذي هو مستلزم لسلب صدور (١) فيلزم التناقض بخلاف ما اذا تعدد الجهة فانه يدفع التناقض بمعنى قوله لان الموحة المعدولة الخ ان النسبة

وعرض المتقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال يخلق الله تعالى نحو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثاني الات المتصلة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها فمقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزء الا احسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكرى وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ما بانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهى اكثر من ان نحصى واجيب بان المقضى للثواب والمدح والعقاب والذم انما هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى واما الذين آمنوا في الجنة وقال الله تعالى واما الذين شقوا في النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاهال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان افعال معارف للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبياء بنوهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظننا انفسنا وعن موسى اتي كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعرض بقوله تعالى حكاية عن موسى اني افتنك

١ * وغير مصدر ل * ١ * وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو متنع كذا ذكره بعضهم وهو سهل وان قولنا هذه الجهة مصدر ل * ١ * وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير * ١ * ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالب محصلة هي تقيض لتلك الموجبة لمصلحة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر ل * ١ * موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير * ١ * بين لاستزاده قال الكاظمي في شرح المختص اذا صدر عنه * ب * الذي هو غير * ١ * من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه * ١ * من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه * ١ * ولم يصدر عنه * ١ * من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لان سلم انه اذا صدر عنه * ب * صدق انه لم يصدر عنه * ١ * بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس * ١ * وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه * ١ * ولم يصدر عنه * ١ * لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث الشرقية والجب من يقضي عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان في المقصد الرابع في قال الحكماء البسيط في الحقيقى لاتعدد فيه اصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وقاعلا) اى لا يكون مصدرا لآخر وقابله من جهة واحدة خلافا

التقييد التي اعتبر متعلقة بطريق العدول اعنى صدور لا (١) استلزمه للنسبة السلبية التي اعتبر متعلقة بطريق التحصيل اعنى سلب صدور (١) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة اذا كان النسبة الالزامية المعدولة مستلزما للنسبة السلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين او تقييديتين وعلى هذا التقرير يندفع ايراد اشارح قدس سره بأنه سهل لان الخ نعم رد عليه ان صدق سلب صدور (١) على صدور (ب) لا يقتضى انصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فان السواد الذي في الجسم يصدق عليه انه ليس يحسم ولا جوهر ولا متغير مع امتناع انصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركاز ما قاله الحق الدواني من ان صدور لا (١) ليس صدور (١) فهو لا صدور (١) فالتناقض بصدور لا (١) فقد انصف بصدور (١) فاذا كاره حينئذ ان يكون متصفا من حيث بصدور (١) ومن حيثية اخرى بصدور (١) من غير تناقض واما اذا لم يكن له الاحدية واحدة لم يصح ان يتصف بهما لزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس تشذج الامام على الشيخ (قوله انما يتناقضان الخ) يعنى ان صدور (١) وصدور (ب) وان اتحد زمانها لكون الجهة حلة تامة لهما لكن انصاف صدور (ب) بسلب صدور (١) ليس اتصافا حقيقيا حتى يلزم اتحاده زمان صدور (١) وسليه بل هو اتصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه فلا يلزم انصاف الجهة بالانضمام في زمان واحد فاندفع ما قيل ان اتحاده الزمان ههنا ضرورى بناء على فرض كون البسيط حلة تامة لكل منهما (قوله قال الكاظمي الخ) حاصل كلامه بعينه ما قررناه سابقا في تحرير السؤال الا ان الشارح لما حل كلام السائل على الموحدة المعدولة والسالبة المحصلة على معناه المتبادر جعله وجه آخر مغايرا له قوله وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض مرمدى فاذا صدر عنه (١) يجب ان يقيد الدوام وكيف يقال ان القضية المذكورة بين مطلقتيه (قوله وان قيدت احدهما الخ) اجيب بان صدق المطلقين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه حلة تامة لكل منهما وقد عرفت اندماجه مع اتحاد الزمان (قوله لاتعدد فيه اصلا) لامن حيث الذات ولامن حيث الصفات والاعتبارات (قوله اى لا يكون الخ) اى ليس المراد عدم كونه قاعلا وقابلا مطلقا كما يشهد ظاهر المتن بالنسبة الى شئ واحد من جهة واحدة اما بالنسبة الى شئين او الى شئ واحد من جهتين بخلافه لانه على كلال التدبيرين يجوز تقدم كونه مصدرا للقبول او الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقى مصدرا لآخرين بخلاف ما نحن فيه ومن هذا ظهر ان ما قيل انه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلا لآخر وقاعلا لآخر بل ينفي القولين ايضا مع ان مذهبهم بخلافه وهم قوله من جهة واحدة (تصريح جماع علماء التزما اذا البسيط الحقيقى لا يكون الاذاجهة واحدة وتوطئة رد جواب المصنف الذى سيذكره قوله خلافا

تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء وانظاره فهو قوله تعالى ومن يشأ لله بضله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم * الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فقوله تعالى ان الله لا يظلم شيئا وذوق قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا * واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت متقية عن افعال الله تعالى لزم ان يكون افعال العباد ليست افعال الله تعالى لان افعال العباد متصفة بالظلم والا اختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى واجيب بان ما ذكر من الايات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة لله تعالى اما الايات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة اليها ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه ماله لكل الاشياء بالاستحقاق وتكون متصفة بالنسبة اليها لقصور ملكنا او قصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة اليها لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارئ تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما لان امتناع في ان الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة اليها واما نفي الاختلاف والتفاوت الذى يدل عليه الايشان فمن ان قران وخلق السموات اذ الكلام في القران وخلق السموات يدل عليه سياق الايتين

لأنه الاختلاف والتفاوت من أفعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت **قال** واعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما تزاوا له وبين ما يتجده من الجمادات وزادهم قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدره الله تعالى وكسب العبد على معنى ان السبب اذا صمم العزم والله تعالى يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه **قال** اقول **قال** اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما تزاوا له اى نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما يتجده من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علوا بالبديهة ان للاختيار ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وزادهم اى منهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شئ اى منشى عن اضافة الفعل اختيار العبد مطلقا جمعوا بين امرين وقالوا الافعال واقعة بقدره الله تعالى وكسب العباد على معنى ان الله تعالى اجري مادته فان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالوجود لفعله وان لم يكن موجودا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المص رحمه الله وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فاعل من الافعال مخلوق الله تعالى ولا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يودى المناظرة الى رفع الامر والنهي

للاشارة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وقاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) معاقبة صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقديين لك بطلانه فلذا (وقد عرفت) ايضا (جوابه) مع ان القول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وايضا فلسفة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يتجسمان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقول وحده ليس بموجب اصلا فلما اجتمعا شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمنع ان يكون الاشارة حيث ذهبوا الخ) هذا معنى على عدم اعتبار السلوب والافقية تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كانهت عليه فيامضى (قوله حيث ذهبوا الخ) فانه في مرتبة الذات ليس بشئ من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيق فاقبل ان هذا مبنى على عدم اعتبار السلوب والافقية تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم (قوله وهى صادرة عنه الخ) وان لم يقولوا به صريحا بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الابدان والصدور منه تعالى بعد انصافها وقدمت قصيلة قوله فهو مصدر للفعل والقول (هذا الدليل لئلا يمتنع كون الواحد قابلا لشيء وقاعلا لآخر بل ينشئ القبولين ايضا مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهوى ان امتناع اجتماع الفعل والقول عندهم انما هو بالنسبة الى شئ لا بالنسبة الى شئين (قوله ليسا من الموجودات الخارجية) بل من الاضافات التى يتزعمها العقل من الواحد الحقيقي بالنظر الى استقلاله بالاتصاف بشئ (قوله في بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجبا للبسيط من غير شرط ورفع مانع قوائمه واجيب بأن الفاعل وحده الخ) فيبحث لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو منوع اذ لابد له من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور ما يجبه فهو مسلم لكن لا يزم من هذا تاف في محل النزاع ادلا استقلال لشيء من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط الثاني ان يكون حصول المتأين بالنسبة الى شئ واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف بأن الشئ الواحد لا يكون قابلا وقاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمفعول وحده فارقلت، ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يصيد تغاير مفهومى القابل والفاعل ولا يدل على ان الشئ الواحد لا يكون متصفا بهذين المهومين على ما هو المدعى فتأمل هذا وقديفع جواب الشارح ايضا بأن امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو جهة القبلية كما صرح به ايضا فان كان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الدالية والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقصد السادس على سقوط هذا الكلام بقى ههنا شئ وهو ان القول بعدم استقلال القابل يشاقى ما ذكره في المقصد الثاني من قوله نعم انه يعمل كل من المتخالفين بمحله اما وحده او منضمما الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حل قوله بمحله اما وحده على مجرد العرض لم يقدّمه بتعديها فتأمل جوابه (قوله اذ لابد من الفاعل) اى من حذبة كونه فاعلا فلا رد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لو لم يكن القابل فاعلا (قوله لزم امكان الوجوب) اى امكان وجوب المعلول من الواحد الحقيقي لكونه فاعلا وامتناع وجوبه منه لكونه قابلا من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيلزم اجتماع القبضين اعنى الامكان الذاتى للوجوب بالغير والامتناع الذاتى له من جهة واحدة فتدبر فانه قد زل فيه اقدام بعض المناظرين قوله والجواب انه لا يمنع ان يكون لشيء

والشرك بالله تعالى وقال اهل التحقيق في هذه المقام لا جبر ولا تقويض ولكن امرين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل لا بأن يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بأن يكون الوسط والاسباب لذاتهما اقتضت ان يكون لهما مدخل في وجود المسببات بل بأن خلقه الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل ويكون الالهال الاختيارية للمسبوبة العبد الى مخلوقته الله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقه الله في العبد وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى قال في الثانية انه تعالى مراد الكائنات من الخير والنسب والايان والكفر لانه موجد لكل ومبدعه ولانه علم من يموت على كفره عدم ايمانه مانع وجوده والامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به اخفى المعتزلة بوجوده الاول بأن الكفر غير مأموريه فلا يمكن مرادا اذ الارادة مدلول الامر ولمزومه الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به والرضاء بالكفر كفره الثالث انه لو كان مرادا لكان لكان الكافر مطعما بكفره لان الطاعة تحصيل مراد الطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجب بان الامر قد ينفك عن الارادة كما هو المختار والرضا انما

لشيء البسيط الى شيء آخر (نسبتان مختلفتان) بالجواب والامكان (من جهتين مختلفتين) (فوجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا يجب) النسبة الناشئة (من جهة) اخرى ورد هذا الجواب بأن كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثاني (بأن نسبة القابل الى المقبول) بالامكان العام وهو لا يتأني (الجواب) بل بجماعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (واورد عليه انه) اي انساب القابل الى المقبول (بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حيثئذ (او نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالجواب ونسبة القابل لاتعين ان تكون كذلك) او نقول بعبارة اخرى ان نسبة الفاعل لا محتمل للامكان الخاص ونسبة القابل محتملة فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يصاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني) لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم (لا تقيد اثرها غير متناه في المدة) اي لا تقوى ان تعمل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا (ولا في الشدة)

البسيط) قال الاستاذ وهذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجبه فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخره ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضي احدي جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو متشعب قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدمين واقول في جميع الجواب مبني على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول يكون احدهما مبدأ الفعل والاخرى مبدأ القبول ولهذا رد الشارح بأن الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلاً وفاعلاً وعلى ما ذكره يكون الجهة متعددة وحيث لا يرد ما ذكره الاستاذ فان الوافرض ان ذات البسيط فاعل لشيء بحسب شرطه آلة قابل له نفس ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس الذات والجواب الى المجموع ولا يجوز فيه غير ما ذكره الشارح وسأني في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام (قوله من جهتين مختلفتين) اي الفاعلية والقابلية فاللهما وان كانا منشأتين لا يمكن الوجوب وامتناعه قيدان معتبران في عروض الامكان والامتناع لهما واحد ورده المحقق الدواني بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتأني لازميتهما فلا بد من جهتين سابقتين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات اعني اللزامين من جهة واحدة (قوله) ورده هذا الجواب فيه الخ) ان المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضي الفاعلية والقابلية وتكون سابقة عليهما لاعداد اختلافهما اذ لا مجال لغيره قوله لا بالامكان الخاص) فان كثيرا من المقبولات بما يجب لقبليها ولا يجوز ان تكون كاهلها كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل فلكه وحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه الخ) فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولولزم التنافي بهذا القدر لزم ان يمنع اجتماع شيء مع ما ينافي قسما منه كأن لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل كونه اسود (قوله) نسبة الفاعل يتعين الخ) اي نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل تتعين ان تكون بالجواب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث انه قابل لاتعين ان تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل (قوله من جهتين) اعني الفاعلية والقابلية (قوله اي الحالة في الجسم) لا المتألفة بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحركات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالاجسام (قوله لا في المدة) لا يتحقق ان كلمة لاهذه ليست لثني الجنس والاشباهة بليس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت ولا زائدة لانها مخصوصة بتقدم واوالعطف او بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه او بالتقدم على القسم نص عليه في الرضى فالوجه ان يقدر الفعل بمدة لا يفيد اثر غير متناه في المدة ويكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون اثنائية مشبهة على تفصيل فانه الاول

اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها (ولا في العدة) اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر لانهاى القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عددا لا زوايا وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحيث ان لا يتناهي لانهاى الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لانهايه في النقصان والقلة بحسب قبوله للانقسامات التي لا تقف

ولا في قوله ولا في الشدة ولا في العدة زائدة لتأكيد معنى التي يفيد ان المراد نفي منها لان في المجموع وكله في متعلقة بمشأه المقدّر هكذا ينبغي ان يفهم ولوترك كلمة لا الاولى لكان اظهر ان ما ذكره آكد (قوله ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع ان المناسب للسابق واللاحق ان يقول ان تفعل فعلا اشارة الى ان عدم التناهي في الشدة يختص بالحركة وما يجري مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتي لان اللازم من عدم تناهي القوة في الشدة وقوع الفعل منها في آن واسمائه انما هو في الزمانيات قال الشيخ في الشفاء ان اعتبر في هذا الباب امثال الحركات المكانيّة التي توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن الا في زمان اذا لا يمكن قطع المسافة في آن والا لانقسام الآن بازاء انقسام المسافة وكذلك ما يجري مجرى الحركات المكانيّة بمالم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شيئا محتملا ان يقع في الآن وان يقع في زمان فليس كلاتناهي (قوله سواء كان زمانه الخ) في عدم التناهي في المدة وعدم التناهي في العدة عموم وخصوص من وجد قوله اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها هذا التفسير وكذا الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية الشدة في الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي في الشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة انما هو في خصوصية الحركة (قوله لاتناهي القوى) الظاهر لاتناهي القوة (قوله بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهي بمعنى السلب فانه ليس مختصا بالكم بل يتصف به المجردات ايضا (قوله ان يعتبر اما عددا لا زوايا) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته (قوله واما زمانها) اي مع قطع النظر من وحدتها وكثرتها (قوله في الزيادة) بأن يعتبر اتصال الزمان في نفسه (قوله والكثرة) بأن يعتبر عروض العدده بانقسامه الى السمات والايام والشهور والاعوام **قوله** اما ان يعتبر لاتناهي في النقصان الخ (حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال لكن تعرض باعتباره لقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية الجريد **قوله** واما ان يعتبر لاتناهي في النقصان الخ) يعني ان زمان الاثر وان كان متناهيا بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناه لا تنفاد الجزء فاذا اعتبر لاتناهي بحسب الانتقاص فهو لاتناهي بحسب الشدة وفي بحث لان معنى اللاتناهي في الشدة كإمر ان تقوى حركة لا يمكن اسرع منها وهذا انما يتصور اذا وقع الاثر في زمان في غاية القصر بل في آن على ما صرح به الشارح قدس سره في حواشي الجريد حيث قال فان وقع ذلك الفعل في زمان في غاية القصر بل في آن كانت القوة غير متناهية في الشدة والا كانت متناهية وكلما كانت الزمان اقصر كانت القوة اشد فاذا ناهى الزمان في النقصان يوجب لاتناهي القوة في الشدة ولاتناهي في النقصان يوجب تناهيها في الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة اخرى اشد منها والجواب ان المراد ان لاتناهي في النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا خرجت من القوة الى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام اصلا وهو لاتناهي القوة بحسب الشدة وما ذكرنا ظهرا استدلال الشيخ في النجاة على نفي اللاتناهي في الشدة بانه ان لم يكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة وان امكن الاشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة فاسد لانا لانما انه اذا لم يكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة بل لا نهاية في الشدة لما عرفت من ان المراد باللاتناهي في الشدة ان لا يمكن اثر اشد منه وان وصفه باللاتناهي باعتبار انه لا يمكن تحققه الابد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخرجها من القوة الى الفعل لان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم ان هذا البيان اهم مأخذا من المدعى لانه يفيد امتناع وجود حركة هي اسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية او مجردة والتخصيص في المدعى بناء على

يجب بالقضاء دون مقتضى والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة والرضا من الله تعالى ارادة الثواب او ترك الاعتراض وقالت الحكماء الموجود اما خير محض كالملائكة والا فلا كما او الخير فيه غالب والمقتضى بالذات خير والشر واقع بالنفع فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير **اقول** * المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد لكائنات او لا فذهب الاشاعرة الى انه مريد لكائنات من الخير والشر والايان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة لعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد الخير والايان والطاعة وقمنا ولا الارادة توافق الامر فكل ما امر الله تعالى يريد واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجود لكل مادخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جعلته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما وجد به بالاختيار يكون مريدا له **قوله** تعالى مريد لها ولقاتل ان يقول هذا الوجه مبنى على انه تعالى خالق لا فعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تعالى مسلم بمن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والامتنع انقلاب حله تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممنوعا لا يتعلق الارادة به لان المتمنع لا يكون مراده وقاتل ان يقول وجود الايمان ليس بمنع بالنظر الى قدرة القادر ومنع بالنظر الى قدرة القادر ومنع بالنظر الى حله فيصور

ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لامن حيث انه ممنوع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يمنع تعلق الارادة بالكفر والمعصية احضرت المعقولة بوجوه الاول ان الكفر غير مأثور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذا لارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة و الارادة شرط لا ينكف عنه واما ما كان يمنع انكالك الامر عن الارادة فلا يكون مأثورا به لا يكون مرادا والكفر غير مأثور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا اوجب رضاه واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب ان الملازمة ان الكفر حيث مراد الله تعالى هو مراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطعما بكفره واللازم باطل لان الكافر عاصي بكفره بان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره حصل مراد الله فيكون مطعما بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل واجيب عن الاول بأن الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر الخنزير فان السلطان او انكر ضرب السيد بعده وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد حذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه

عند حد فهو لا تنهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماء تقطع مسافة واحدة محدودة في ازمة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها أكثر فاما تكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذلو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقيمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه باننا لانسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز ان يكون المقروض محالا مستلزما لحال آخر واما اللاتناهي ابدا في المدة او العدة فقد جوزوه المتكلمون لان نعم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا ينصور ذلك الابدوم الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمنع لاتناهي القوة الجسمانية في المدة والعدة

انه المقصود بالبيان قوله ظاهر البطلان نقل من الشارح انه اشارة الى وجود عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان المصنف سيجوز في بحث الخلاه كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان يقع ان تقع في جزئه حركة محقة فلا يجزى فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المصنف فتأمل قوله لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة الخ المراد هي الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آتية ولا يوصف الجسم بها باعتبار فضله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تنافسها في الشدة باعتبار انها لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهي فيها باعتبار ان الزمان وصل يقبل الا انفصالات الغير المتناهية الى ما ينطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لا يصل الى الآن ابداعا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امرا وهما لكنهم يجررون عليها احكام الوجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعنى الحركة بمعنى التوسط كما سيأتي فلذلك اعتبرنا للقوى الجسمانية (قوله واعترض عليه الخ) اجاب عنه بعض المحققين بأن اللاتناهي في الشدة يقتضى ان لا يجوز العقل ما هو اشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة لان الزيادة على غير المتناهي المتسقى النظام في الجانب الذي كان غير متناه في اللاتناهي وفيه ان تجوز العقل للاشد منه تجوزا مطابقا لواقع مجموع والتجوز الفرضي لا يجدى نفعا لقوله واما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزوه المتكلمون (والاشارة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا كما سيأتي في الجواب فكان المراد بالتكلمين الجوزين لعدم تنافس تأثير القوة الجسمانية في المدة والعدة بناء على ان نعم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان هو المعقولة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشارة قد يطلقون المؤثر والعللة على غيره تعالى مجازا بحسب القرب الظاهري اى على سبيل جرى العادة فحاصل التراجع انما يجوز عدم تنافس التأثير بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والعللة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بأن المراد التأثير ولو بطريق الكسب والباشرة ابعد (قوله فقد جوزوه المتكلمون) اى غير الاشارة القائلون بتأثير القوى الحافظة ليدن (قوله غير متناه زمانا وعددا) بمعنى انه لا يقف عند حد وهو المراد بقولهم اقوة الجسمانية لا تقوى على اثر متناه في المدة والعدة لانه مقدمة لا ثبات النفوس المجردة للافلاك لان نفوسها المنطبقة لا تقوى ان تفعل حركات لا تقطع فاقبل ان اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللاتناهي بمعنى لا يقف والكلام في الغير المتناهي الذى كان الواقع غير متناه سهو ثم انما تجوزهم ذلك مبنى على تجرد النفس للطاقة وانها هي الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون

في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) أي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما (بأن قوة النصف) أي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا بالنسبة بين قوتي النصف والكل بالصيغة (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) أي قبول الحركة (لأنه) أي لأن ذلك القبول (لجسمية المشتركة) بينهما (وتماوتهما) أي ولتفاوت الصغير والكبير (في القوة فأنها) أي القوة (تنقسم بانقسام المحل) قالوا بل إن أعيان الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لتفاوت من جنسهما أصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنسبة كان تفاوت القوتين بالنسبة أيضا فيكون التفاوت بينهما أيضا كذلك اذ لا تفاوت في الأثر بينهما إلا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) أي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري نصف قوة النصف) في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنسبة (لتساوي) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضنا) بأن نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذ الماوق) للحركة القسرية (في الضعف أعني القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (أكثر) من الماوق في النصف بحسب زيادة الضعف فلا تفاوت حيثئذ في الحركة القسرية من جهة الفاعل أصلا بل من جهة القابل في قوله التفاوت بكثرة الماوق وقلته فإذا كانت نسبة الماوق إلى الماوق بالضعف كان القبول إلى القبول بالضعف فتكون نسبة الأثر إلى الأثر بالنصف أيضا اذ تقرهاتان المتقدمتان الأولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية (فأدفر صناهما) أي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ واحد) أي فحينئذ نقول لا يجوز أن تحرك

المعذب والمنتم هو فاعل الحسنة والسيئات وأن المراد بقوله تعالى «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها» تبدل التركيب والهيئة على ما في تفسير القاضى (قوله في الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها والأدليل يجري في كل أثر غير متناه في المدة والعدة ولا يرد أن الدليل أحص من الدعوى (قوله على انتفاء اللاتناهي) يعني أن الضمير المجرور وراجع إلى اللفي المستفاد من قوله لا يفيد والمراد بالانتفاء الانتناع (قوله فيهما) أي في المدة والعدة (قوله بأن قوة النصف الخ) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف لتصوير (قوله تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية في جليبه والا لكانت قوة لبعض دون الكل (قوله اذ لا تفاوت في الأثر الخ) أي بالنظر إلى نفس الجسمين وانما التفاوت باعتبار الأمور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الأمور فاندفع ما قيل أن الحركة في الخلاء محال فلا بد من ملا يقع فيه الحركتان ولا شأن بممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من ممانعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين فيجوز أن يكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وإن كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملا بأن يكون معاوقة الملا الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملا الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملايين في الرقة والعلظ (قوله نصف قوة النصف) أي نصف الضعف لأن نصف الجسم كما يقاوم إلى الوهم (قوله قوة النصف) أي نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه (قوله بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الأمور الخارجة عنهما وعلى أن ماهية الحركة لا تقتضى قدرا معيناً من الزمان على ما سيجي في بيان امتناع الخلاء فلا يرد شبهة أبي البركات ههنا (قوله كان نسبة القوة الخ) أي بالنسبة إلى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوي بينهما في الأمور الخارجة عنهما (قوله فحينئذ نقول الخ) أي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل في كل واحد منهما هكذا وحلاصة البرهان في الحركة الطبيعية أنه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية من مبدأ واحد كان كانت حركات بعض غير متناهية وحركات الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب العير المتناهي وإن كانت متناهية يلزم تاهي حركات الكل أيضا لأن نسبة حركة الكل إلى البعض نسبة قوة الكل إلى قوة

بأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمورية لأنه لو كان السيد مریدا لاتيان العبد بالمأمورية لكان مریدا عقاب نفسه لأن السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بأن الأمر طلب فإن العاقل لا يطلب عقاب نفسه قبل الأولى أن يقال لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطا بها لوقعت الأمور كلها واللازم باطل اما الملازمة فلأن الإرادة هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت فغنى تعلق الإرادة بالشئ تخصيصه بوقت حدونه فاذالم يوجد الشئ لم يخصص بوقت حدونه واذالم يخصص بوقت حدوث لم يتعلق الإرادة به فيلزم من المقدمتين أنه اذالم يوجد الشئ لم يتعلق الإرادة به ويلزم منه اذاتعلق الإرادة بالشئ وجد وعلى تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة ومشروطا بها يلزم أن يصكون المأمورية لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلأن من علم الله تعالى أن يموت على كفره مأمور بالإيمان ولم يقع الإيمان منه ؛ واعلم أن ما أورده المعتزلة على القول بأن الأمر هو الطلب ليس بوارد فإن الله قل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد إلا ما يختاره فالسيد يجوز له أن يطلب من العبد المأمورية ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه أن يكون طالبا لعقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المأمورية بل انما يطلبه لخصالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المأمورية مستلزما لطلب عقابه والمعتزلة أن يقولوا لا يتم الملازمة قوله لأن الإرادة هي الصفة بحدوث

الفعل دون وقت فلنا ارادة الفاعل
لفعله هي الصفة المخصصة بحدوث
الفعل في وقت دون وقت و ارادة
غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل
لا تكون الصفة المخصصة بحدوث الفعل
في وقت دون وقت و ارادة التي هي
عين الامر او شرطه هي الثانية ولا يلزم
من كون المأمور به مراداً بالارادة
الثانية وقوعه فان الارادة الثانية
لا تستلزم وقوع المراد ومن الثاني ان
المراد هو المقضى لا القضاء فالكفر
الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو
مقضى والرضا انما يجب بالقضاء
دون المقضى ولقائل ان يقول قولكم
الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى
ليس بمستقيم فان القائل رضى بقضاء
الله لا يريد ان يرضى بصفة من صفات
الله تعالى بل يريد ان يرضى بمقتضى تلك
الصفة وهو المقضى والجواب
الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث
هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضا
بالكفر من هذه الحيزة ليس بكفر وعن
الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر
غير الارادة فالامر انما هو تسهيل المأمور به
لا تمصيل المراد ولقائل ان يقول
الطاعة موافقة الارادة الثانية اذا الامر
هو الارادة الثانية او مشروط بها
واجيب بان الامر غير الارادة الثانية
وغيره مشروط بها لان الامر يوجد بدون
الارادة الثانية كما هو المشهور عن الرابع
ان الرضا من الله تعالى ليس نفس
اراد الفعل بل الرضا من الله تعالى هو
توارد الثواب على الفعل وترك
الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء
ارادة الثواب على الفعل وانتفاء ترك
الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل
وقال الحكمي في بيان كيفية وقوع

قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والانصف ذلك الجسم له قوة طبيعية وهي نصف القوة الطبيعية التي
لكل ففرض ان هاتين القوتين حركتا جميعهما من مبدأ واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة
النصف نصف حركة الكل لما في المقدمة الاول وكذلك نقول لا يجوز ان تكون قوة جسمانية يحرك
جسماً آخر بالقصر الى غير النهاية والافلاذات القاصر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه
حركهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة الصنف لما في المقدمة الثانية فاذا
فرصا مادكرنا في الطبيعية والقمرية (فالأقل) وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف
في القمرية (اما متناه والاكثر ضعفه) الذي فرضناه غير متناه (وضعف المتناهي متناه) بالضرورة فيكون
الاكثر متناهياً (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الأقل والاكثر واحداً (تقع
الزيادة عليه) اي زيادة الأكثر على الأقل (في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لابد ان يقطع
في تلك الجهة حتى تصور الزيادة عليه فيها (وانه) اي كون الأقل متناهياً في الجهة التي هو فيها متناه
(محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة في الاول القوة الجسمانية مؤثرة)
تأثيراً طبيعياً في جسم هو محلها او قسرياً في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة
الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذالم يكن مؤثرة اصلاً وصف باللاتماهي في التأثير ايضاً وهو المطلوب
قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيراً متناهياً لا غير متناه ولا يثبت لهذا المطلوب الذي دليله ايضاً موقوف
على ادلها تأثيراً طبيعياً او قسرياً (الثاني ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز
ان يكون الجسم قوة مؤثرة حاله فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم
وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلاً وان فرض ان له قوة هي جزء قوة

البعض ونسبة القوتين كنسبة الكل الى البعض ونسبتهما نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة
الحركتين نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف وقس على ذلك
برهان القمرية (قوله لا عرف) من ان النسبة بين الاثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما
كالنسبة بين الجسمين (قوله او قسرياً في جسم آخر) هذا بناء على ما هو المشهور واما في التحقيق
فالمراد في القمرية قوة المقصور المحصورة للقاصر فانه كالمعد لتلك الحركة قوله وذلك غير مسلم عندنا
يعني الاشارة راما المتأثر المواقف للحكام في انبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة فهم لا يدكرون
هذا المعنى ويتصورون على ما بعده من الموضع (قوله لم توصف باللاتماهي في التأثير) فان صدق
قولنا القوة الجسمانية لا تؤثر اثرها غير متناه اما بانتفاء التأثير او بتعقّب التأثير مع انتفاء اللاتماهي
قوله قات معنى كلامهم انها مؤثرة الخ) حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تنامي التأثير
الظاهري والترتب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والآثار وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء
أصل التأثير (قوله معنى كلامهم الخ) يعني ان التي في قولهم متوجه الى القيد وهو اللاتماهي لا الى
المقيد اعني التأثير (قوله لهذا المطلوب الذي دايه الخ) هذا الوصف لا يدخل له في الجواب
وانما ضمه لاضاح ان هذا الدليل مبني على هذه المقدمة (قوله ان يكون جزءاً لقوة الخ) فان
جزء القوة لا يلزم ان يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل في الحقيقة قوله فاذا انقسم
ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية وذلك لفرض صفر المحل ثم ان هذا المنع في القوة الطبيعية
واما في القوة القمرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسماً بالقصر لا يلزم ان يتقدر على تحريك ضعفه
بنصف حركة الضعف بل وعلى تحريك ما اصلاً هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم
في اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يحرك في مثل ذلك المحل الصغر بطريق
الضعيف بأن يقال ادافرضاً جسماً آخر يكون مقداره ضعف مقداره هذا الجسم الذي اثبتنا له قوة
مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا
الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول
بقدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول ثم ظاهر ما ذكر من ان

الشرف في قضائه تعالى الامور الممكنة في الوجود منها امور يصوزان بحري وجودها من الشر اصلا كالعقول التي لا تشغل على امر بالقوة وهي الخير المحض والمص اورد في المثال الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللاتمة بها الاوتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يتألفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون تؤذي ويؤلم بما ينفي لها مصادقه من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تقريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لشر فيه والى ما يقلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شره على الانطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض الالهى مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الضوب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثانى يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تخر من شرف قليل كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان بحيث ان تأدى احوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مأمؤذية وان تأدى احوالها وحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ أحد صاصر في المعاد او في الحق او فرط هيمان غائب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تمنى غناها ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واولات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم

الكل فليس يلزم ان يكون جزءا لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا اقلوا جبرا في مسافة قالوا احد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا (الثالث انها) اى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوتات القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذا الامر ان معتبران في برهان تناهى القوة الطبيعية ولهذا القوة تنقسم بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا في القوة الطبيعية واما في القوة القمرية فيقال يكفي في قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذى هو النصف ضرورة فلة المعاق في مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لاتحاد بدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح قوله فان عشرة مثلا اذا اقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح لمنع السابق والا فالتائل ان يقول كلامنا في التحريك الطبيعى الذى لا معاق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة الخ لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاقفة التي لا يقاومها قوة الواحد فالتقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعى على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل نصف الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قول اصل الحركة بذلك القدر من القوة واذا اعتبر في التمثيل انفساء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فتأمل بقى الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفا (قوله فان عشرة) الخ) تنظير لا تمثيل والا فالواجب ان يقول ربما لا يقوى على اقلال عشر ذلك الحجر (قوله انها اى قوة النصف الخ) اى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة بما يتوقف عليه الدليل المذكور ادلوا ذلك لجاز ان يكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثارا لاتناهى فاقبل ان هذا المنع غير نافع اذ مجرد القول بحلول قوة في نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحاله في الكل او لا كاف للسند ادلاشك ان تلك القوة اقل من القوة الحاله في الكل والدليل ينظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كالا يخفى اذا لاقلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم ولو سلم فجرد الاقلية غير كافية اذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز ان يكون آثار الاقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض قوله فلا يكون انقسامها على جسم انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيأمر الا ان الظاهر ان يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القسلة بقدر متناه وان لم يكن بالانصاف بعينها (قوله وهذا الامر ان) اى الثانى والثالث (قوله معتبران الخ) بخلاف برهان لاتناهى القوة القمرية فان الجسمين المتناهين بالضعفية والصفية موجودان والقوتان على التناسب المذكور متحدة قتان فيهما فلا حاجة في ذلك البرهان الى هذين الامرين اعلم ان الشج تحلل في الشفاء لدفع هذه الدوع فقال ثم لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد بلحمة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شئ لجزءه فليبقوا الجزء على شئ مما يقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودة لشئ من الاركان التي امتزجت منها وكانا الحركين للسفينة فان الواحد منهم لا يحركها البتة فقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع اجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية في جئاته والالكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جلته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية والكل وانما يحملها في حال الانفراد اذ ليس يجب ان يكون فرضنا الجسم بعضا يلجئنا الى ان نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وامانه حتى يكون لقائل اى يقول ان البعض الميان لا يحمل من القوة شيئا بل يكفي ان نعين بعضا منه وهو بحاله فتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف

قبل ان هذا البرهان انما يحرى في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي
المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك
النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من يسائط لا تخلو عن معاوقات
تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات
الحاصلة في المقابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اي فرض
الحركتين (من مبدأ) واحد عددي او زمانى وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متشابهة وقد بعد هذا المنع
المفروض منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكن ان يحرك كل السفينة
فيمكن ان يحرك اصغر منه لاحالة ويلزم ما قلنا انتهى ولا يخفى ما فيه لانا لانسلم كون القوة سارية في
جملته قوله واللاكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع لجواز حلوله في الكل من حيث هودون
شيء من اجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية في
جملته كان لبعضها بعض القوة اذ لا يلزم ان يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لا يلزم ان يكون القوتان
على تناسب الجسمين فالنوع المذكورة واردة على هذا التقرير ايضا اعنى اعتبار البعض متصلا
بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين في عدم وجودها بالفعل لانهما يمكن
هذه الامور في نفس الامر وبمجرد الفرض لا يحدى نقما (قوله ولهذا قيل) قاله الحق الطوسي
في شرح الاشارات (قوله على التشابه) اي التساوى بين اجزاء الجسم اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان
يكون قوة الجزء مثل قوة الكل (قوله وكالنفوس المنطبعة) التي هي للاجرام بمنزلة خيالنا الا انها
سارية في كل الجرم لبساطتها (قوله لكن التحريك الخ) اي لكن المدعى تام فيكون البرهان اخس
ما أخذنا من المدعى واعتذر عنه الحق الطوسي بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة
في هيولى مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده
ورده المحاكم بأنه انما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية اما اذا كانت ارادية فلا تان ارادة
الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزءه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل اقول
لما كان جرم الفلك بسيطا متشابهها كله وجزؤه في الحقيقة كان الصورة المنطبعة سارية في جميع
الاجزاء ويكون اجزاء الصورة كلها متشابهها في الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة
نسبتها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فتدبر قوله المقابل للتحريك القسرى (احتراز عن المقابل
للتحريك الارادى اذ ليس الكلام فيه بخصوصه (قوله المقابل للتحريك القسرى) وهو ما يكون
صادرا عن داخل في التحريك سواء كان لشعورا ولا واحتريزه عن المقابل للارادى والقسرى معا اعنى
الصادر عن مبدأ لاشعور فيه داخل في التحريك قوله مع ان اكثر تلك النفوس (وهي الحيوانية كذا
سمع منه (قول مع ان اكثر تلك النفوس الخ) لتكون تلك الحال اجساما آلية وانما قلنا اكثر لان
بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة في اغصان بعض
بعض الاشجار بعد انفصالها عنها (قوله وايضا اجسام الخ) بيان لغائده التقييد بقوله لا معاوقة فيه
قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف
لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف (قوله فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضعف
قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف فيحوز ان يحصل التعادل بين القوتين ويكون
آثار كليهما غير متناهية (قوله وهو ممنوع الخ) لجواز ان حركاتها ازلية فلا يكون لها مبدأ قوله وقد بعد
هذا المنع مكابرة) ولقاتل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها
مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والقصور في الجانب المتناهي وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب
المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزمهم الخلف لزمهم تنهاى الحوادث لتطبيق ايضا فاننا اذا طبقنا
ادوار تلك الاعظم على ادوار الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضى مع انها غير

في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر المعبر
كأنه مثلا مرضى به بالمرض وقال
الثالثة في التحسين والتفريق لا يقب
بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه مالا
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
ويختار لاهلته لصنعه ولا غاية لفعله
واما بالنسبة اليها فالحق ما نرى
شرما والحسن ما ليس كذلك وقال
المعزلة القبيح قبيح في نفسه وقبح
يكون لذاته اولصفة قائمة به فيق
من الله كالحق منا وكذلك الحسن
ان منهما ما يستبد العقل بدركه ضرو
كاتخاذ الفرق والهيكى وقبح الذ
او استدلالا كقبح الصدق الض
وحسن الكذب النافع ولذلك يح
بما المتدين وغيره كالبهيمة ومنه
ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمض
وقبح صوم اول شوال قلنا المر
بالحسن والقبح ان كان ما يكون ص
كال كعلم او نفس يتكلم او يكون ملا
لطبع او منافع له فلا خلاف في كونه
عقليين وان كان رتبة الحق في الاله
ثواب وعقابا لا تزل لاجمال فيه كذا
وقد بان ان البعد غير مختار في نه
ولاستبد بخصيصه اقول في المسئلة
الثالثة في التحسين هو الحكم بالحس
والتفريق هو الحكم بالقبح ولا يقب
بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى
افعال نفسه فلا تنافى الصفاء على ا
الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح
لكونه نقصا والنقص على الله تعالى
محال واما بالنسبة الى افعال العباد فلا
مالا الامور على الاعلاق بقبح
ما يشاء ويختار لاهلته لصنعه ولا غا
لفعله واما بالنسبة اليها فالحق ما نرى
عنه شرما وهو مخصص في الحر
ان اراد بالنهاى نهى التحريم وان ار
بالنهاى نهى التزييد فالحق هو الحر

مكبرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيين أو القسريين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة الصنف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تنافي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تنافها بزيادةها كل يوم أجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تنافها هذا وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزم وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة وردد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تنافي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد وجد ان) اي لانسلم ان الحركتين تقبلان الزيادة

متناهين في الماضي عندهم (قوله وقد بعد هذا المنع الخ) فان فرض المبدأ الواحد الحركتين بأن تعتبر من نقطه واحدة من اوساط المسافة تمامها بالطرف الذي يليها من الجسم كاف في اثبات الطوارب ولا خفا في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاصغر اصغر (قوله وجود الحركتين الخ) خلاصته ان ليس الوجود منهما في كل زمان الا حركة واحدة وليس في الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان وتصف بالضعفة والتصفية في الخارج فلا يلزم تنافي ما فرض غير متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهي فيسند يمكن للعقل ان يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولهما في الزيادة والنقصان والانصاف بالضعفة والتصفية في اعتبار العقل ولا استحالة فيه لان اللازم تنافي غير المتناهي والزيادة على غير المتناهي بفرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز ان يستلزم المحال (قوله كالأعداد التي لم توجد) فانها لا تنصف بالزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل (قوله وهذا هو الذي عولوا الخ) اي هذا المنع هو الذي اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة لا يمكن له دفعه بالقول بأن قبول الزيادة والنقصان لا يتوقف على الوجود (قوله وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسي بالفرق بين صورتين بان اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهي في جهة لاتناهي وفي الحوادث عدم التناهي في جانب الماضي والزيادة عليها في جانب المستقبل وهي في هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يفيد لو استدلل المتكلم بزيادةها كل يوم على وجوب تنافها بحسب الزمان اما لو استدلل على وجوب تنافها عددا بأن جلته اخير التناهي يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي العددي فلا (قوله بان المحكوم عليه) اي بالزيادة والنقصان (قوله ازيد) لكون محلها ازيد من محل نصف القوة واتقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل ان كون القوة قوية على شيء لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه انما يكون من جهة الحركة وهي تتصف بها من جهة الزمان او المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقي هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لا مسافة ههنا قار الذات غير متناهية لتناهي الاعداد بل المسافة ههنا اما اوجه غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لا تقع في هذا لا تنذر لانه يلزم عليه ما هرب عنه (قوله اذ ليس لمجموعهما الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متعددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجزاء مثله في دليل المتكلمين على تنافي الحوادث (قوله وليس يلزم هذا المحال من التفاوت الخ) اذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتصاف الحركات بهما الماهية من امتناع

وانكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس بمنتهى شره افضل الله تعالى واجب والتدب والمباح وقيل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اراد بالمتنهي نهي التحريم وقالت المستزلة القبيح قبيح في نفسه وقبيح يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار كاهو ههنا ذهب الجبائي فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسن يكون لذاته او صفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كالنفاذ الغرق والهالك والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يستبد العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستبد العقل بدركهما انه يحكم بهما المتدين اي المعترف بالنبوة المتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والنجس ما ليس كذلك اي لا يستبد العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستبد بدركه بل يتوقف على الذم والحمد والصح والفساد والقبح يطلقان على امور ههنا ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما لطبيع او منا فراك ومنها ما يتعلق به في الاجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافي للطبع فلا خلاف في كونهما عاكسين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الاجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الاجل عقاب فالعقل لا يجادل فيما يتعلق به في الاجل

والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانها على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للبدا المخصوص حتى يلزم الحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان (غير متاهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كلك القهرو) فلك (زحل) فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر بما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكيين يوجد ان عندكم غير متاهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) اى هذا الدليل بعد توجده المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلى) من جوهر مفارق حتى يكون محركا غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجمه ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فلك الحركات مستندة (الى قوى جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لادبائية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متاهية لاعلى انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بئله لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متاهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تنتهي جاز ايضا كونها

انصافا بهما (قوله اى لا نسلم ان الحركتين الخ) يعنى ان هذا الاعتراض ايضا منيع الا انه غير الاسلوب ههنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى ان هذا المنع بعد تسليم ما قبله (قوله مع اختلاف في السرعة والبطء) اجاب عنه المحقق الطوسى بأن الكلام في عدم التناهي في المدة والعدة ولا شك ان الزيادة على غير المتناهي عددا او مدة اذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور الا في الطرف المقابل للبدا والاختلاف في السرعة والبطء اختلاف يحسب الشدة يجوز ان يكون في الخلال ولا كلام فيه قوله ثم انه اى هذا الدليل منقوض الخ) ان حل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوى الجسمانية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون جزء الادراك الذى هو شرط الحركة الجزئية جزء القوة ويكتفى جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى القوي مع بعده بأن يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مداهم كلى وهذا الدليل لا يفيد كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها المنطبعة في اجرامها غير متاهية عندكم (قوله ان هذا الدليل الخ) اشارة الى ان قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل منى على عدة امور الخ لاعلى ما قبله (قوله فلا يترجم به الخ) وهذا على ما قالوا ان رأى الكلى لا ينبعث عنه ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون التعقل منحصرا في فرد معين فلا يحصل به الا هذا الفرد قائما يفيد لوقوع الجزئى في الخارج لا تتعلق الارادة به لانه فرع العلم ولا علم لا يتعلق (قوله مستندة الى قوى جسمانية) وهى قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقصة بانقسام محالها للتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل اى اجزى الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم يتناهي حر كاتها فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام (قوله بواسطة نفوسها الجزئية) يعنى ان الجواهر المفارقة يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جزئها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتها الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا بالفوس الجزئية آلات لاثورات قوله لانها المباشرة الخ منوع عند القائلين بالفوس المجردة للافلاك (قوله اما بالضرورة) لانه يستلزم اجتماع التقابليين اعنى العلوية والمعلوية في شئ واحد بالقياس الى شئ واحد من جهة واحدة قوله لاعلى انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار) فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمانية الفلكية حسب انقسام المحل بالظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجواهر المعاقق بواسطة نصف والقوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة وانما يلزم لو وجدت التفاوت بالنصفية في مبدأ التحريك نفسه وبهذا يمكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتى كما لا يخفى واعلم

ووب اوساب حيث يكون بعض بحال وقد ظهر ان العبد غير مخار في فعله ولا مستبد بتصرفه واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرابية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا قال الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شئ اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة اوجبوا امورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة قليل هذا التقريب يمكنه ان يفعل ابتداء فيكون الوسط عبدا ومنها الثواب على الطاعة قليل تلك الاعمال لا تكفى الام السابقة فكيف تقتضى مكافاة ومنها العقاب على الكبار قبل التوبة قليل هو حقه فله عفو ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا قليل الاصلح للكافر الفقيهان لا يخلق ومنها ان لا يعقل القبح عقلا لعله يتفهم واستغناؤه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك اقول -

المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شئ لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شئ ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب تركه الذم كان البارئ تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه حينئذ يتخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبار قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده

مبادئ تلك الآثار لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فيجزاها تباشرها استقلالاً
ايضا هو المقصد السادس في الدور متعنه وهو ان يكون شيئان كل منهما آلة لا حروباً واسطة او دونها
واستناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول
لو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان
قول (لاشك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخطام بل بالذات فحينئذ نقول (معنى
التقدم بالعلة) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جارياً مجرى
قولك لزم علية الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفاً
في المعنى (وان اردت به) اي بتقدم العلة على معلوله (امرأ وراه ذلك) المذكور الذي هو السلية
(فلا بد من تصويره) اولاً (ثم تقريره) وابناه ناقمة الدليل عليه نأياً (فان من وراء المنع في الثاني)
ادلا بتصوير ذلك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سمنا ان الله مفهومها سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم
ثابت للعلة (والجواب) ان يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يجزم بأنما
ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المعنى بالتقدم الذاتي
(وهو الصحيح) لقولنا كانت العلة وكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح
ان يقال تحركت اليد فحركت الخطام ولا يصح ان يقال تحرك الخطام فحركت اليد (فالضرورة هناك
معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالفاء وينع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصويره)
ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضروري) فلاحاجة بهذا التنبيه الى تصوير واستدلال
(وقديقال) اي في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعدما اعترض في الاربعين على الدليل
المذكور قال والاولى ان يقال (كل واحد منهما) على تقدير الدور (معتقداً الى الآخر المعترى اليه)
اي الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) اي افتقار كل واحد (الى نفسه وانه محال

ان هذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخري الفلاسفة من اثبات نفس مجردة لفلان سوى
النفس المنطبعة في جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس لفلان نفس غير النفس الطبعة
فلا قولهم لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم (المختار على تقدير بقاء النفس الناطقة لعلته
ان المدرك له كليات والجريات جميعاً هو تلك النفس وان كان صور الجريات مرتبطة في النفس الجارية
فهى آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار
في البدن وهى سارية في جميع جرم الفلك فاقول بأن المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة
هى النفوس المنطبعة غير ظاهرة وانما يظهر مآذ كره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مسداً
الارادة الكلية هذه النفس المجردة مبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل لان المنطبعة متأخر
لان الالة متقدمة على المعلول (اراد بها الالة الفاعلة سواء كانت علة تامة ايضاً كما في بعض البسائط ام لا
واما الالة التأخرية لمركبات فقد عرفت انها لا تقدم على المعلول اصلاً ثم لا يتقبل كون كل من مركبتين
علة تأخر فلا حاجة الى تعينه (قوله قولك) اي مقولك المعترى بتدبيرها لاسات
للأزمة وان لم يكن مذكورا صريحا (قوله فيمنع بطلانه) وايضا فلا معنى لقوله بمرتبتين
حينئذ ولم يمنع الملازمة لاتحاد التقدم والتأخر لانه يكفيها المناورة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد
انسانا لكان حيوانا ناطقا (قوله المذكور) يعنى تذكر ذلك المثاربه الى نفس العلية بتأويل
المدكور (قوله فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت لاسلة) فنسلا عن البروم فلا يصح الملازمة
المذكور لا يباشره لكان الشيء علة تامته كالمتمم على ذاته (قوله فاجواب ان الخ) اختصارا لما
الثاني (قوله معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال ان لو كان الشيء علة لعلته لزم ترتيب الشيء على
نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بأن يقال وحديثه وجود زيد والتأخر باطل فكذلك التقدم (قوله
بعد ما اعترض) اي بما ذكره المصنف بقوله فان قل ان قولهم قال والاولى ان يقال الخ (ذكره
بعد النزول عن بدية المدعى كما عرف العلم بعد النزول عن كونه ضرورياً والحمل على التنبيه بمنه السياق
(قوله اي الى ذلك الواحد) يعنى ان الضمير ليس راجعا الى كل واحد لفساد المعنى بل الى الواحد
لكن لابد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كما انه قل واحد منهما معتقداً الى

في الدنيا ومنها ان لا يعقل القبيح
عقلا مالم يلفظ وهو ان يفعل ما يقرب
العبد الى الطاعة وبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الاجاء فهو واجب
على معنى ان تاركه يستحق الذم عند
المعزلة لان اللطف يحصل به العرض
من التكليف وهو التعريض لنواب
لان ما يقرب المكلف من الطاعة
وبعده عن المعصية يكون مستدعا
لتحصيل المكلف به المستلزم لفرض
منه وما يحصل به الغرض من التكليف
يكون واجبا لان التكليف واجب
وهو لا يتم الا بالاطف وما لانتم
الواجب الا به فهو واجب قليل
هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه
والله تعالى قادر على كل الممكنات
فوجب ان يكون الله قادرا على ايجاد
هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير
ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا
واما النواب وهو نفع مستحق مقترن
بالتعظيم والاجلال فهو واجب
على الله تعالى جراء عن التكليف
والطاعات قبل الله تعالى من النعم
السابقة والاعمال لا تكفى في النعم
السابقة فكيف تقتضى مكافاة واما
العقاب على الكثرة قبل التوبة فهو
واجب على الله تعالى عند معزله
بغداد قبل العقاب حقه وليس في استيفائه
نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفو
بل يحسن عفو كما في الشاهد واما
الاصح فواجب على الله تعالى ان يفعل
الاصح لعباده عند معزله بتداد
قليل الاصح للكافر الفقير ان لا يتأخر
حتى لا يكون معذبا في الدارين واما
القبيح فواجب على الله تعالى ان لا
يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم
بقبح القبيح مستغن عنه فوجب
ان لا يفعل قياسا على الشاهد وقد
عرفت فساد ذلك فانه لا يقبح بالنسبة

الى الله تعالى * قال * الخامسة ان
افعاله لاتعمل بالافراض لوجوده
الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا
لذاته مستكملا بغيره وهو محال
لا يقال فرضه تحصيل مصلحة
العبد وعدم تحصيها ان استويا
بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا
داعيا الى العمل والازم الاستكمال
الثاني ان تحصيل الافراض ابتداء
مقدور الله تعالى لجعلها غايات عبث
وهو يناقض الغرض الثالث الغرض
من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين ان وجد قبله لزم ان يكون
الحادث حيثئذ وان لا يكون الغرض
غرض هذا الحادث وان وجد معه
حاد الكلام في اختصاصه به ولزم
التس او التنزيه عن الغرض وانفقت
المعتزلة على ان افعاله واحكامه
معللة برعاية مصالح العباد لان مالا
غرض فيه عبث وهو على الحكيم
محال واجيب بأن العبث ان كان هو
الخالق من الغرض فهو عين الدعوى
وان كان غيره فلا بد من تصويره اولا
وتقريره ثانيا * اقول * المشكلة
الخامسة ان افعال الله تعالى لاتعمل
بالافراض خلافا للمعتزلة ولا كثر
الفقهاء والغرض مالا جله يصدر
الفعل من الفاعل واحتج الصن على
ان افعاله تعالى لاتعمل بالافراض
بوجوده الاول انه لو فعل لغرض
لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره
واللازم محال بان الملازمة ان كل
من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل
ذلك الشيء * والمستكمل بغيره ناقص
لذاته لا يقال فرضه تحصيل مصلحة
العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره
لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم
تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه
تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا

اذ الافتقار نسبة لا تصور الا (بين الشئيين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والا قوى)
في الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المقتدر اليه) وهو العلة (الى المقتدر) وهو العلول (بالوجوب)
لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا (و نسبة المقتدر الى المقتدر اليه) (بالامكان) لان العلول
المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) اعني الوجوب والامكان (متافيان) فلو كان شئان
كل واحد منهما مقتدر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو
محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز
ان يكون اكل من الشئيين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لادور
الآخر المقتدر اليه اي واحد كان منهما واعلم ان الافتقار اعم من العلية لانها افتقار في الوجود قوله
والا قوى في الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينبغي كون كل من الشئيين علة مستلزما للآخر
والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما في كون
كل منهما فاعلا للآخر مع عدم توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة
المقتدر الى المقتدر اليه تعيين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المقتدر اليه الى المقتدر بحتم الوجوب على قياس
ماسلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره بآياه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هناك قوله لان
العلة المعينة تستلزم معلولا معينا) قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية
لمعلول مخصوص والعلول الخصوص يستدعي لامكانه علة تامة فالعلة مستندة الى خصوصية الذات
التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان
لا يستدعي علة مخصوصة ومن هو اعم لفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم بالعلول المعين دون العكس وان كان
عمل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة للمعلول انما هو بحسب الوجود العيني لا الفعلي حتى يستلزم
علمها علم فاعلم (قوله لان العلة المعينة تستلزم الخ) اي قد تستلزم بأن يكون علة تامة او مساوية لها
والعلول المعين لا يستلزمها اصلا فلو كان شئ واحد بالقياس الى آخر مقتدرا اليه لتحقيق النسبة بينهما
بحواز استزاده وامتناع استزاده فاندفع ما قيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور
اعني بالامكان العلول من العلة والمدعى تام وكذا ما قيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو
الامكان بالقياس الى الغير ولا ينافي بينهما لان المراد بالوجوب والامكان ههنا الاستلزام وعدمه فتدبر (قوله
بالامكان) اي الخاص (قوله لان العلول المعين لا يستلزم) اي اصلا لان احتياجه للامكان وهو لا يستدعي علة معينة
قوله (يكفيه التغاير الاعتباري) والتغاير الاعتباري موجود فبما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا عليه ثم
ان هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري
لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشئ ونفسه
فلو صير اليه ههنا لماد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فرمته هذا المستدل (قوله يكفيه
التغاير الاعتباري) فانه باعتبار كونه مقتدرا مغاير لنفسه باعتبار كونه مقتدرا اليه وليس هذا الاعتباران
منشأين لعلية احدهما للآخر حتى يرد انه لادور مع تغاير الجهة بل اعتباران حصلا بعد اعتبار
العلية (قوله لا يقال الخ) يعني يرد على الاقوى ما يرد على الاول فلا يكون اقوى قوله لانا نقول لادور
الاعم اتحاد الجهة قبل هذا ليس بشئ لان الدور هو ان يكون الشئ مقتدرا ومقتدرا اليه من جهة
واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مقتدرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مقتدرا اليه صفة
اخرى مغايرة للاولى كما في ان يصدده فان منشأ احدي النسبتين هو كونه مقتدرا ومنشأ الاخرى
هو كونه مقتدرا اليه وجوابه ان الشارح حل كلام الجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف
بأن يكون (ا) موقوفا على (ب) في وجوده و (ب) موقوفا عليه في بقاءه مثلا ولهذا رده بانتهاء الدور
حيثئذ كيف ولو لم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم ينقسم التجوز المذكور اصلا فان التوقف
اذا كان من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المقتدر والمقتدر اليه وصار كل منهما منشأ للنسبة مخالفة
للاخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم لشيء لازم لذلك الشئ

الى الفعل لا متناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون
تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه
لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة
اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء
بقدر الله تعالى لان كل غرض
يفرض يكون من الممكنات
فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده
ابتداء فوسيط الافعال وجعلها
غايات يصكون عبثا والعبث
محال لقوله تعالى انما خلقناكم
عبثا لا يقال لا يمكن
تحصيل ما هو غرض الا بذلك
الوسط لانا نقول الذي يصلح ان
يكون غرضا ليس الا افعال الله
الى العبد وهو مقدور الله تعالى
من غير توسط شيء الثالث الغرض
من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
العين ان وجد قبل وقت الحادثة
المعينة لزم ان يكون الحادثة المعينة
ايضا حينئذ اذ قبل ذلك الوقت لا متناع
تاخر الشيء عن غرضه ولزم ان
لا يكون الغرض غرضا لا متناع
ان يكون غرض الشيء قبله وان
وجد الغرض من اختصاص الحادثة
المعينة بوقتها العين في ذلك الوقت
ماد الكلام في اختصاص الغرض
بذلك الوقت العين فان لم يكن
لغرض لزم التزويه من الغرض وان
كان لغرض فان وجد الغرض
الثاني قبله لزم ان يكون الغرض
الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض
غرضا وان وجد الغرض الثاني
في ذلك الوقت ماد الكلام فيه
ويلزم التمس او التزويه عن الغرض
واتفقت المعتزلة على ان افعالهم
واحكامهم معللة برعاية مصالح
العباد لان الفعل الذي لا غرض
فيه عبث والعبث على الحكيم

الامع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المنقر اليه واجب بالنسبة الى المنقر والمفتقر ممكن
بالنسبة الى المنقر اليه والتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة ادل يجب لهما
من حيث هي ان يكون لهما معلول بل يمكن لهاذك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح
ثم قال الامام (ولا يرد) اي على الدليل الاول والاقوى (المضافان) نقضا بأريقال كل منهما مفتقر
الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان
فلو صح ما ذكرتم لا متناع المضافان وانما لم يردا نقضا على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان
في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما)
على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذي يقتضيهما لافتقار كل منهما الى صاحبه
فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة
(فان عني بالافتقار) الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فتدبرعا كس)
الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمنع انفكاك كل من الشئتين عن الآخر (ولا امتناع)
في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تماكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الامتناع
انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذوفه (وان ارد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر)

وتوسط صفة المنقر والمفتقر اليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى
تأمل (قوله لا دور الخ) يعني ان مجرد كون الجهتين منشأين وعلتين للنسبتين لا يكفي في جواز اتصاف
شيء بالقياس الى آخر لان هذا اختلاف في الجهة التعليلية فلا يمنع في ذلك اختلافهما بالمعقربة والمفتقرة
اليه بل لابد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب اليه بالوجوب للمنسوب
اليه بالامكان وحينئذ لا دور فتدبر فانه قد خفي على الساطرين (قوله لباب الاربعين) لقاضي الارموى قوله
ولك ان تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح) وجه الفساد الذي اشار اليه في الثاني هو ان العلة المعينة
تستلزم المعلول العين كاسبق فلا يصح قوله بخلاف العلة ادل يجب لهما من حيث هي ان يكون لهما معلول (قوله
ولك ان تحملها الخ) بأن يراد بالمنقر والمنقر اليه العيان وبقوله واجب بالنسبة وممكن بالنسبة واجب
نسبته وممكن نسبته (قوله هو الصحيح) قصر الصحة على المعنى الاول اشارة الى ان المعنى المتبادر فاسد
وذلك لان المعلول والعلة اذا اخذا من حيث انهما كذلك فالتلازم من الطرفين لا متناع تحقق احد
المتضايفين بدون الآخر وان اخذا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب المعلول ايضا مع ان الكلام
في المعلول والعلة من حيث انهما كذلك قوله لانهما اعتباريان) الامور الاعتبارية ليس لها امكان
ذاتي بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصاف امر بها فظهر الفرق بينهما
وبين الممكن المعلوم فلا يرد ان الممكن المعلوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم ثم ثبوت الافتقار
للمضافين باعتبار امكان اتصاف الموضوع بهما يكتفي في الايراد فالوجه هو الجواب الثاني (قوله فلا
يوصفان بالافتقار اصلا) اي باعتبار الوجود المحمولى وما قيل ان عدم المعلول يفتر على عدم العلة
فدفعه بما حقق من ان علية العدم للعدم ليس في الحقيقة العدم علية الوجود للوجود واما باعتبار
الوجود الراسخي فكل من المتضايفين الحقيقيين يحتاج الى معروض الآخر لا اليه فلا افتقار اصلا وهذا
الجواب على رأى المتكلمين المتكبرين لوجود الاغراض النسبية (قوله تلازمهما على تقدير كونهما
الخ) كاذب اليه الفلاسفة وما قيل على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشيء لنفسه وحينئذ يتوجه
ان الروم نسبة تفنضي التغاير فهو مدفوع بما ذكره الشارح بقوله وليس يلزم من تماكس هذا
المعنى بين المعلول والعلة الخ كالا يخفى (قوله لوحدة السبب) كالتولد الذي هو سبب الابوة والبنوة
قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام) انما بين الموصول بقوله من جواب الخ رد لزم من زعم
ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة (قوله
من جواب الخ) وهو قوله والجواب ان معنى التقدم قوله الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده المراد
بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي حنونه بالاقوى لان السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون

(اي تأخر)

محال واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشئ على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المستقلة يقولون فصل الحكم لا يخفى عن غرض هو الداهي الى ذلك الفعل والالزام الترجيح بلا مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ماورد من الشارع من السمع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء النافعة الى كالاتها فاز من الكمالات مالا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينقل من مكان الى آخر الا بتحريكه وهو العرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به ينتج تحصيله والمنتهى ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف بالهيج وكثير من الماقتضين بعدمهم قبل استحکامهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يشغل عما يفعل ولم وكيف قال السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريف لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والعج في افعاله ومع ذلك فالتفضل انما يقع من تصور له النفع والضرر واحتج منكروا التكليف بأن العبد مجبور لما مر فيجب تكليفه ولانه لو عرى الغرض

اي تأخر المفتر اليه (جاء في التأخر) اعني تأخر المفتر الذي هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) اعني تقدم المفتر اليه الذي هو العلة (بعينه) اذ بصير حاصل الدليل حيث ان المفتر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لا فترت اي تأخرت عنه فلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جازيا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره قالشبهة مشتركة بين الدليلين الردود والمرضى **المقصد السابع في** بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان تقول (العلة) المؤثرة يجب ان تكون موجودة (مع المعلول) اي في زمان وجوده (والا) اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا) اي جاز افترقا فليكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا علة بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) اي العلة (في الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول اي تحصل

جهة كون الدليل الثاني اقوى من الاول عدم ورود هذا الاعتراض عليه (قوله بين الدليلين الردود والمرضى) اي الردود عند الامام وهو ما ذكره اولا والمرضى عنده وهو الاولى (قوله يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ما عرفت بقوله وهو ان يستند الممكن الخ وبالتوقف التوقف في الجملة ولو باعتبار بعض الادلة . اما الاول فظاهر لان التسلسل الذي لا يكون في العلل المؤثرة لا يتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول . واما الثاني فتفصيله ان الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني اعني برهان التطبيق ليس متوقفا عليها لجريانه في الامور الموجودة متعاقبة كانت او مجتمعة . والوجه الثالث يتوقف عليها لواجري في تسلسل العلل لانه يعم الامور المتعددة الموجودة معا كاسمجي . والوجه الرابع لا يتوقف عليها اصلا لانه جار في تسلسل التضائفات ولا يتوقف على كونها موجودة او معدومة فضلا عن كونها مجتمعة قوله العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة) لاشك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة في جميع زمان المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع لعل باسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كاسمائي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا المعلول وكذا سياق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو في بعض ازمائه فينبغي ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقدم سبق ان المعلول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع ازمائه ويتم المطلوب (قوله العلة المؤثرة) اي المستقلة بالتأثير وانما لم يصرح به لان ما ليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها (قوله يجب ان تكون موجودة الخ) اي يجب ان يكون باعتبار وجودها الذي به يؤثر مقارنا لوجود الذي هو اثرها وهذا القدر كاف لنا في اجراء الوجه الاول لانه يكون احاد السلسلة حيثما مجتمعة في الوجود فيكون المجموع موجودا وما قبل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع ازمان وجود المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل باسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه فوهم منشؤه انه حيثما يجوز ان يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثرا في وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة في الزمان الثاني لان مقارنة العلة مع المعلول انما يجب في ابتداء وجوده لا في جميع ازمائه فلا تكون علة العلة مجتمعة مع المعلول وانما قلنا انه وهم لان علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هي علة مؤثرة في المعلول لانها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود وانما هي مؤثرة في وجودها الاثنا وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار (قوله فليس وجوده لوجودها) فخلط كل منهما عن الآخر (قوله اي تحصل وجوده الخ) اشار بذلك الى ان قوله في الزمان متعلق بالوجود

وجوده (في الزمان الثاني) فيكون التأثير والايحاد في الزمان الاول والتأثير وحصول المعلول في الزمان الثاني (قلنا الايحاد) اي ايجاد العلة للمعلول وايحابها اليه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (منه) اي عن ايجاب العلة ايها لامتناع تخلف الشيء عن نفسه (وان كان) الايحاد والايحاب (غيره) اي غير حصول المعلول (كان) ذلك الغير الذي هو الايجاب (موجبا) في الحال (له) اي لحصول ذلك المعلول (في ثاني الحال له) اي فلذلك الغير وهو الايجاب (ايحاب) آخرو نقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفي نظر لانه) اي الايجاب على تقدير المعايير (ليس موجبا) حتى يلزم ان يكون له ايحاب آخر (بل) يكون (ايحيا) مغاير لحصول المعلول (والا) اي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (ثم اتسلسل) في الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان تابعا لحصول المعلول او لم يكن (ولان الضرورة تفي كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ لا يمكن صدق قولنا اوجبه العلة فحصل ترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد امرين احدهما لازم لانتفاء وهو مستندرك مستقيم جدا (وقديحباب بأنه) ادا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فيثبت (لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس) اي لا ايجاب

المستفاد من الايحاد كانه قيل يحصل وجوده الذي في الزمان الثاني وليس متعلقا بالايحاد فيكون المعنى ان العلة في الزمان الاول والايحاد في الزمان الثاني الذي هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه مطلقا في نفسه لامتناع حصول الايحاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة لعللة المؤثرة لوجودها في الزمان بالماضي واللاحق والى دفع ما يرد من ان القول بكون الايحاد في الزمان الاول وحصول المعلول في الزمان الثاني بين البطلان لان الاضافة لا تحصل بدون الطرفين فلتلانه ليس المراد بالايحاب والايحاد الامر الاضافي الذي ينتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصيل الوجود الذي من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول قوله ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية (وهذا قد لسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق او كون التسلسل الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بأنه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب الماعول وهو ملتزم (قوله ويتسلسل الايجابات الخ) وهو باطل اما بالبدية لانا نعلم قطعا انه لا يصدر حين صدور اثر امور غير متناهية واما يرهان لا يتوقف على هذه المقدمة لثلا يلزم المصادرة قوله لانه ليس موجبا الخ) قيل عليه الايجاب امر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة (قوله لانه ليس موجبا) قيل ان الايجاب امر متجدد فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر (قوله بل كان الايجاب) اي على تقدير المعايير موجبا لزم التسلسل مطلقا لانه اذا كان الايجاب مع كونه مغايرا ومتقدما على وجود المعلول موجبا لاجل استنباعه له فكونه موجبا حال عدم المعايير والمزية بطريق الاولى لان الاستنباع حيث اقوى فاندفع ما قبل ان كون الايجاب موجبا على تقدير المعايير والقبلية كيف يستلزم كونه موجبا على تقدير انتفاءها فالصواب ترك قوله والارم التسلسل مطلقا قوله سواء كان مغاير لحصول المعلول او لم يكن (فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المعايير كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لبالنسبة الى نفس الحصول قوله احدهما لازم لانتفاء) يعني احدهما المعين وحق التزديد لزوم انتفاء احد الامرين لا على التعيين في اول الوهلة (قوله لازم لانتفاء) اي عند العقل بحيث لا يجوز اقول يمكن توجيه الجواب بحيث لا يرد النظر المذكور بان يقال الايحاد وان كان مغاير لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذا المغايرة يصح الترتيب بينهما فالفاء كما في قولك رماه فقتله فهو اما نفس حصول الاثر في الخارج فلا يتخلف عنه او غيره في الخارج متقدم عليه فهو امر يوجب حصول المعلول في الزمان الثاني فيكون موجبا ونقل الكلام الى الايجاب

(حال)

كان عبثا فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف واجيب بان حاصل التكليف ايدان من الحق للمطابق بنزول الثواب وحلول العقاب على اهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمه لا تطلب لئتم ولا تسأل علة يعترض ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسأل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون * اقول * المسئلة السادسة انت اعترضت الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مباه على القول بالحسن والقيح في افعاله ثم الى الوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا عن تصور الفعل والضرر ولنسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان انتماظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالانتماظ بكلمة الشهادة اعظم واجتنب المكرون للتكليف بان العبد مجبر في افعاله لما من ان الكل بخلق الله تعالى واداته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفضل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فلهذا على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيق التكليف

لأنه حينئذ يكون توسط التكليف عبثا واجيب عنهما بأنه مبنى على طلب النجاة وهو باطل لأنه لا يجب أن يكون كل شيء معللا والالتفات عليه تلك العبارة معللة بعبارة أخرى وثم التمس بل لابد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا بالنسبة وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه وحاصل التكليف إعلام الحق الخلق بيزول النوازل وحلول العذاب على أصحاب الجحان وأصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا يدل على حلتها وله أن يسترضى على غيره وليس بغيره أن يسترضى عليه يسأل ولا يسأل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون قال * الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وفيه ثلاثة أبواب الأول في النبوة وفيه مباحث الأول في احتياج الإنسان إلى النبي لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل بأمر نفسه وكان أمرا مائة لا يتم إلا بمشاركته آخر من أبناء النبوة ومما روضة ومجرد ما بينهما فيما يعن لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتاج إلى عدل يحفظه شرع يفرضه يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو إلى طاعته ونحو ذلك إجابته وتصدق في مقاتله بوعدها السيئة بالعقاب وبعد المطيع بالثواب وهو النبي عليه السلام أقول في الفراغ من الكتاب الذي في الألهام ومرجع في الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ثلاثة أبواب الأول في النبوة وذكر فيه في النبوة الباب الثاني في الخير والشر والبراء الباب الثالث في الإمامة الباب الأول في النبوة وذكر فيه

حال حصول المعلول (فليس حصوله لاجبائها له) ولما يمكن ان يتطرق اليه المع المذكور اولاً قال المصنف (والاولى) في دفع تجويز كون الایجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو (التحويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الایجاب) اى ایجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستنداً الى وجودها ومتعلقاً بها) اى وجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلول تبعاً لارتفاعها (ربالمجلة فليس وجوده) اى وجود المعلول (عن علة غير ايجاد) تلك (العلة واجبائها اياه) اى لاثمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يمدان واحداً فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكسار فكيف يتصور ان هناك كسراً حقيقياً وليس هناك حصول الانكسار وكذا الایجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان يمد ايجاد حقيقة وليس معه حصول وجود (فلايجاد) من العلة (حال العدم) اى حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الایجاد في الزمان الاول حصول الوجود في الزمان الساقى وقدية قال انما جمع بين الایجاد والایجاب في الذكر تبيناً على انه لا فرق فيما ذكر بين الایجاد الایجابى والایجاد الاختيارى فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنها اصلاً ^{هو} المقصد الثامن * التسلسل محال وهو ان يستند الممكن ^{في} وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك) العلة المؤثرة (الى علة) اخرى مؤثرة فيها (وهما جارا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك التسلسلة) الشمثلة على

الثاني واذا كان غير حصول المعلول في الخارج و متقدما عليه كان موجبا لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما اذا لم يكن غير في الخارج او لم يكن متقدما فانه ايجاب وليس بموجب (قوله وقد يجاب) اي من قوله فان قيل (قوله فليس حصوله لايجابها له) فلا عليه اذ هي الايجاب (قوله ولما امكن الخ) بأن يقال لانهم ان ليس حصوله لايجابها له لان معنى ايجابها له ان يكون الايجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني الا ان المنع ههنا قريب من المكابرة لان الايجاب حينئذ لا يكون ايجابا فذلك قال الشارح قدس سره بطرق وقال المصنف والاولى (قوله بحيث لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلول في ثاني الحال رلا انحاد فيه يكون وجود المعلول مجامعا لاربع الخ فلا يكون ارتفاعه قاطعا لارتفاعه في ثلث الخ لا تماز يدها الخ) لم يذ كر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والايحاد لثأوره وقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الخ الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد ههنا لا ينافي ما سبق من ان الاتحاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل (قوله لا تماز الخ) يعني ان المراد نفي الديمرية في الخارج مسواه اتحدا فهو ما اولا ولذا لم يقل عين اتحاد العلة لان المقصود اعني عدم افتراقهما في الزمان لا يتوقف على الاتحاد وللا يرد ان الاتحاد صفة العلة وحصول المعلول صفة المعلول وان قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره في تعريف الدلالة فكيف يتعدان (قوله بحيث يعدان واحدا) اما لا بجهة ارالزوم (قوله حقيقة) اشار بذلك الى ان قولهم علمه فلم يعلم وكسره فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة اسباب التعليم والكسر (قوله فلا ايحاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب (قوله من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه) وان كان وجوده وغاير لها اشارة الى ما ذهب اليه المحقق التفتازاني (قوله ادما بحيث الخ) في اكثر النسخ بكلمة او اشارة الى ما اختاره قدس سره وفي بعض النسخ كلمة اذ التعليلية فمعنى قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقا (قوله انما جمع الخ) يعني ان السائل اكتفى في السؤال على الايجاب حيث قال يوجد في الزمان الثاني واتخاذ الجيب الايجاب للتنبيه على ما ذكره وذلك لانه جعل الاتحاد العام مقابل الايجاب فيراد به ما عدا الخاص وهو الاتحاد الاختياري (قوله وهو ان يند الخ) يعني ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناطا لا ثبات الواجب لان حقيقة

تلك الممكنات التي لا تنهاى اذا اخذ من حيث هو جميعها (اى) اخذ (بحيث لا يدخل فيها)
 اى في جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولا يفرج عنها شئ منها) فلا شك انه (ليس
 بمعدوم والافعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه (والفروض
 عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات
 الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود
 ادلا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه
 الى كل جزء) من اجزائه التي كلها ممكنة والاحتياج الى الممكن اولى بأن يكون ممكنا (فهو)
 اى ذلك الجميع (ممكن) لانحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن
 محتاج في وجوده الى ما يوجد (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجد لشيء لا يكون نفسه)
 والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولا شيئا من اجزائه والا وجد) ذلك الجزء (نفسه)
 لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جعلتها ذلك الجزء (وانها) اى تلك العلة الخارجية
 عن سلسلة الممكنات (توجد) لاحالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع
 بغيرها) اى غير تلك العلة (كان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) ادليس في المجموع شئ سوى
 تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجية (علة) للمجموع لاستعانة في وجوده بها بالكلية
 واذا كانت العلة الخارجية موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة)
 موجدة (داخلية في السلسلة) والاتوارد موجدان على معلول واحد شخصي (وهو)
 اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية في السلسلة (خلاف الفروض) لانا قد فرضنا
 ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وباضا اذا لم يستند
 ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرفا تلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية

التسلسل ذلك ولان الحال هو هذا القسلسل (قوله الابدع جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء
 آخر اولا قوله (وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات
 الواجب لم يحتاج الى هذه المقدمة كما لا يخفى (اولى بأن يكون ممكنا) لاحتياجه الى امور متعددة وكون
 واحدا منها ممكنا محتاجا الى علة فيكون مقتضيات امكانه وجوهرات امكانه متعددة فيكون اولى به (قوله والا
 اوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب (قوله فان جميع الاجزاء الخ) اشار باقامة
 هذا الدليل مع ان ما ذكر سابقا من ان موجد الكل موجد لكل جزء منه كاف في اثبات ان الخارجية توجد جزأ
 من اجزائه الى ان اثبات هذا المطلب لا يتوقف على ذلك كيلا يرد ما اورد عليه قوله والاتوارد موجدان
 على معلول واحد شخصي (هذا التقرير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير
 فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر الى نهاية وان امكن ان يطل هذا ايضا بأن جميع
 الآحاد على هذا التقدير ايضا محتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتامها ادلوا كانت مركبة من
 الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزءه لكن
 ذلك الجزء مؤثر نفسه في تقدمه على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتامها ومؤثرة مستقلة في بعض
 الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر
 كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض
 معدا لبعض لالى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل برهان التطبيق عدنا (قوله والاتوارد
 الخ) بهذا ظهرا ان الدليل المذكور انما يجري في العلل المؤثرة اذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز
 فالتحارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة
 لكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخرى واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه
 اخصر وارضع بأن يقال لو تسلسل العلولات الى ما لا نهاية لزم وجود ممكن اعنى مجموع السلسلة
 بلا علة لان علته لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزءها ولا الخارج عنها لما ذكر واللازم باطل فاللزم

(لشيء)

سنة مباحث * الاول في احتياج
 الانسان الى النبي * الثاني في امكان
 المعجزات * الثالث في نبوة نبينا عليه
 السلام * الرابع في عصمة الانبياء عليهم
 السلام * الخامس في تفضيل الانبياء
 على الملائكة * السادس في الكرامات
 * المبحث الاول في احتياج الانسان
 الى النبي التي قيل اما من النبوة
 وهى ما ارتفع من الارض وحيث
 يكون معناه الذى شرف على سائر
 الخلق فأصله بغير الهمة وهو
 ضيل بمعنى مفعول والجميع انبياء
 واما من النبأ الذى هو الخبر تقول
 نبأ وانبأ ونبأ أى اخبر فالتى من انبأ
 من سبحانه وتعالى وهو ضيل بمعنى
 فاهل قال سيويه ليس احد
 من العرب الا ويقول نبأ مسئلة
 الكذاب بالهمة غير انهم تركوا
 الهمة في التى كما تركوه في الذرية
 والخابية الا اهل مكة فانهم يهزمون
 هذه الاحرف ولا يهزمون في غير
 هذه الاحرف وبخالفون العرب
 في ذلك في انهم لا يهزمون في غير
 هذه الاحرف وجمع التى نبأ
 قال الشاعر * يا خاتم النبأ انك
 مرسل * بالخبر كل هدى السبيل
 هذا كما * ويجمع ايضا على انبياء
 لان الهمة لما ابدل والزم الابدال
 جمع جمع ما حصل لامة حرف العلة
 كعيدوا عباد ونبأت نبأ من ارض
 الى ارض اذا خرجت من ارض
 الى ارض اخرى وهذا المعنى اراد
 الاله ربى بقوله يانبى الله اى الخارج
 من مكة الى المدينة فانكر عليه
 الهمة وقيل التى هو الطريق ومنه
 يقال للرسول عن الله تعالى انبياء
 لكونهم طريق الهداية اليه هذا
 بحسب اللفظ واما في الشريعة فذهب
 الحكماء الى ان النبي من كان مختصا

واذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالاً فالتسلسل محال وهذه اعتراضات * الأول ان لفظ الجميع والجموع والجملة انما يطلق على التناهي وهذا تراعى لفظي اذ المراد بالجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كائنه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية * الثاني ان الاتحاد الممكنة التسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلة المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الاتحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع التسلسلة المعنى الاول لم يكن موجوداً ولا يمكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحداية العارضة لها في العقل امر اعتباري يتمتع بوجوده في الخارج واحتماله جزؤ من المركب مستلزماً لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة الاول والثالث علة الثاني وهكذا فكل واحد من اتحاد التسلسلة علة فيها ولما يمكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة خارجة عن حل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء نفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما المنع لتعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اى بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الاتحاد ولا شك ان هذه الاتحادات ممكنات موجودة كان كل واحد منها موجوداً يمكن وكما ان الوجود الممكن يحتاج الى علة موجودة كافية في إيجادها كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية في إيجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك التسلسلة علة موجودة داخلية في التسلسلة كانت العلة الموجودة لجميع الاتحاد جميع تلك الدلائل الموجودة للاتحاد وحيدة * نقول جميع تلك العلل

منه (قوله واد استلزم الخ) كافيها نحن فيه انه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد او بعدم اللانهاى (قوله انما يطلق على التناهي) فلا مجموع ههنا حتى يقال انه يمكن وجود غلة غلة (قوله وهذا اعتبار معقول) ولو لم يكن معقولاً كيف يحكم عليه بأنه غير متناه (قوله لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا ظهر ايضا انه لا يخرج في غير العلل المؤثرة (قوله فيكون تلك الاشياء الخ) اى مجموعها معللة بنفسها لاختفا في ان المعلول الذى هو مبدأ التسلسل ليس علة لشيء من الاتحاد فغلة المجموع ماقلة والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى انها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الخ لى فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قبل الخ وحينئذ لا يجبه الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء نفسه حقيقة كما لا يخفى ويكون التردد الآتى بقوله وحينئذ تقول جميع تلك العلل الموجودة الخ قبيحا لعدم احتمال العينية اقول قد عرفت ان المراد بالههنا المستقلة بالتأثير اى الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وان لم يكن فاعلاماً غير متوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءاً منه فعلى هذا يصح كون علة التسلسل نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمري مقاسد قلة التأمل اكثر من ان يحصى (قوله على معنى انها كافية الخ) لا بمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله لا يدخل فيها غيرها الخ) اى في تلك التسلسلة غير الاتحاد قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الخ) فيه بحث لان المترض صرح مراراً ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقة بل ما هو الداخلة فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله اعني ان يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة في التسلسل من

بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلقاً على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطبعه الهيولى العنصرية القابلة لصور الفارقة الى بدله الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور مخيلة ويسمع كلام الله بالتوحى وقد اورد على هذا بأنهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبياً بالاتفاق وان ارادوا بالاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطالع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كاه مقصدة النوع ولا يختلف حقيقة ما لصفاء ولا كدر فما جاز لبعض جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضاً ما حله خاصة لانه لا تكون مختصة بالنبي فاذهم * عترفون ايضا بان مادة الناصر مطبوعة لغير الانبياء وايضاً ما جعلوه خاصة لثلاثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يتبنون غير الجواهر المجردة العالية وهى مرتبة عندهم وفي هذه الارادات نظراً اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض ما لم يحرم العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير ماض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية مقصدة بالنوع فيصور ان يت لكل ما ثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعاً الى استعدادات مختلفة بحسب امرحمة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة

الموجدة للآحاد التي هي علة موجودة لجميع الآحاد امان تكون عين السلسلة اوداخله فيها اوحارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن التخصيص تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بأخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبغي ان يطل بديهته على أي وجه

تمامها ومما نقص منه بواحد اربابين او ثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل الملل الجملة العترة بدون الهيئة وعلتها على الافراد وكذا المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثاني علة للاول والثالث لثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تين بطلان ما قد قيل الخ وحجتنا ندفع عنه جواب الشارح قطعاً اذ قد علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزءاً منه والشارح يتكلم على اعتبار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره ترديدا قبيحا لانه لما حكم اولا بأن علة مجموع السلسلة على الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاً في قصده وقد يناقش ايضا بأن هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجودة آخر يمكن محتاج الى علة اخرى وهي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الامكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التخصيص وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكماء لا بد ان ينبذ عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مقابرا لكل واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض بان السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخله فيها وهو ظاهر ولا يجوز ان تكون خارجة عنها والالكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثنين عنه تعالى وقد اسندوا اليه العقل الاول فعلة المجموع لا بد ان يكون واجبا آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثنين عن مؤثر واحد متناقضان وكاشا اشرنا في اوائل المقصد الثالث الى ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه (قوله والاشتباه) اي للسائل حيث قال فلكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة (قوله وهما امران متغايران) اي التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل متغايرين في المفهوم والاحكام الخارجية اما الاول فلان معنى كل واحد واحد اي واحد كان من غير ان يكون معه آخر ومعنى الثاني واحد مع آخره واما الثاني فلصدق قولنا كل واحد يشبهه هذا الرخيف دون كلهم وكلهم يجعل هذا الحجر دون كل واحد وقيل في اثبات التغاير انه اذا تحقق «ا» و«ب» تحقق ثالث هو مجموع «ا» و«ب» لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما اذ لا يتحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لاننا نعلم ضرورة انه تحقق ههنا ما كان موصوفا بالكثرة والاثنية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وايضا كل واحد جزء ذلك الثالث كل فكان كل واحد داخله اخلافيه انتهى وفيه ان لا نسلم تحقق ثالث انما المعلوم ضرورة عروض الاثنية والكثرة الجزئية والكلية ويجوز ان يكون معروضها التحقيق كل واحد من «ا» و«ب» والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لا يكتفي في تعليله بعلة موجودة واعلم ان الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان في حواشي شرح حكمة العيون بوجه لا يحتاج الى اثبات التغاير ونخصه بما لا مزيد عليه وان شئت فارجع اليه (قوله على اي وجه فرض الخ) اشار بذلك الى ان تعليل المجموع ليس عين تعليل كل واحد من

ولئن سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية بالمجموع خاصة مطلقة فلهي فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى وقسمته منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبشراك وبلغ غنايا واما بيان احتياج الانسان الى النبي عليه السلام على طريقة حكماء الاسلام فبان يقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بأمر معاشه لانه محتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما تحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والتخصيص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو صير جدا فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمساعدة آخر من بني جنسه ومعاضة ومعارضة فبحرمان بينهما فيما بمن لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع بحيث يزرع هذا لذلك ويحز ذلك لهذا ويخطط واحد للآخر والاخر يتخذ الآخرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاضة ومعارضة فاذا الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاضة والمعارضة وذلك قبل الانسان مدني بطبعه فان القعدن صدهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاضة والمعارضة والمعاوضة لا يتم ولا ينظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل

لأن كل واحد يشتهي ما هو محتاج إليه وبغضب على مزاجه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لو احده يستدعي فوائدها من غيره فلهذا يؤدي الى المزاجية والانسان اذا ازدحم على ما يشتهي غضب على المزاج فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتبه فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يدفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه والشرع لابد له من شارع يفرض ذلك على الوجه الذي ينبغي فاذا لابد من شارع فمحتاجهم لما تازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فبذلك ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق اتفق تحقيقه بأن يخص بايات طاهرة ومميزات باهرة تدل على انه من عند ربه وتحت على اجابته وتصدق في قلوبهم ثم ان الجمهور من الناس يستحقون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فليطعن والعاصي ثواب وعقاب يحملهما الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للطبع والعاصي جزءا من عند الله العالم بما يبدوه

فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع لتعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة لكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لثبوته على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثر الشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايحاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والامممكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان

آحاد السلسلة بآخر لتحقته في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معلا كل واحد بالآخر والى ان الاستدلال المذكور يبطل الدور ايضا (قوله سواء فرض الخ) بل نقول لتعليل المجموع بالمجموع وان لم يفرض لتعليل الآحاد قوله على سبيل الدور اولا على سبيل الدور) اذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع لتعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضرر لان مقصوده بيان ان مطلق لتعليل المجموع بالمجموع محال بديهية سواء كان فيه لتعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدد او على سبيل الدور كما في صورة اخرى وقد يقال معنى كلامه انما قلنا اولا ان في تعليل الآحاد بالآحاد لتعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهية سواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع لتعليل الآحاد بالآحاد فانه لا يضر ذلك القول بالجزم بأن لتعليل المجموع بالمجموع باطل وهو القرض على سبيل الدور اولم نقل بان فيه ذلك فانه ايضا لا يضر وهو القرض على سبيل الدور (قوله الرابع الخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بمدايات المقدمة لدفع السند قوله والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة) يرد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجد الكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيها لقطع بأن اذا وجد دج وجب اذا وجد دد كان مجموع داب علة مستقلة للمجموع دج دد مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للسلسلة فعليته اولى منه بالعلية فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بأن ما قبل المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة واما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا (قوله على معنى ان لا يكون له شريك الخ) قيل عليه ان اراد ان لا يكون لها شريك اصلا لا خارج ولا داخل فلان لم احتياج الممكن الى موجد كذلك وان اراد ان لا يكون لها شريك خارج فسلم لكن لان لم لزوم كون ذلك البعض مؤثرا في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ما قبل المعلول علة مستقلة غير محتاج الى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد وهم جرا فيرد دفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي ولم يتبين فساده اقول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان لتعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر الاجزاء ههنا الجمل وفيما سبق الآحاد وحينئذ يعود مأمرا سابقا من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزؤه لانه لابد ان يكون علة لكل واحد من اجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع قوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل قد صرحت بما حررناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة

او يغفونه من افعالهم والحقهم
واقترارهم القدير على مجازاتهم
ومكافاتهم القصور لمن يستحق العقوبة
المتنم لمن يستحق الانتقام فيعود
الشارع السبي بالمقاب ويعد المطيع
بالثواب ووجب ان يكون معرفة
المجازي والشارع واجبة عليهم ولا
يشغلهم بشئ من معرفة الله تعالى
فوق معرفة انه واحد حق ليس
كنهه شئ ولا يكلفهم ان يصدقوا
بوجوده وهو غير مشاراليه في مكان
ولا مقسم ولا خارج العالم ولا
داخله ولا شيئاً من هذا الجنس فانه
يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين
ويوقعهم فيما لا يخلص منه ومثل هذه
المعرفة قلما يكون يقيناً فلا يكون ثابتاً
فينبغي ان يكون معها سبب حافظ
للمعرفة وهو التذكار المجامع فتكرر
وما شئت عليهما انما يكون عبارة
مذكرة للعبود ومنكرة في اوقات
متكالية كالصلوة وما يجري مجراها
فان ينبغي ان يكون الشارع داعياً
الى التصديق بوجود الله واحداً
خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع
مرسل اليهم من عنده تعالى صادق
والا الاعتراض بوعده وعيد وثواب
وعقاب اخرويين والى القيام بهادات
يذكر فيها الخالق بنوع جلالة الى
الانقياد الى الشرع يحتاج اليه الناس
في معاملاتهم حتى يثمر بذلك الدعوة
الى العدل الى المقيم لنظام حال النوع
واستعمال الشرع نافع في امور ثلاثة
الاول رياضة القوى النفسانية
بمنعها من متابعة الشهوة وعن الغيالات
والتسوهمات والاحساسات
والا فاعيل المثيرة للشهوة والغضب
المائعة عن توجه النفس الناطقة الى
جناب القدس الثاني ادامة النظر
بالامور العالية المقدسة من العوارض

ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل العلول الاخير علة لجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة
واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل العلول الاخير علة موحدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير
فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات
متصاعدة في العلل لا متنازلة في العلولات كالايضاً على ذي فكرة في الوجه (الثاني) من وجوه
ابطال التسلسل (افتراض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية) جملة (ومما قبله
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب
العلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير
النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد
متناه (ثم لطبق الجملتين) اي احدهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اي من ذلك
الجانب الذي لكل واحد منهما فيه مبدأ (فالاول) من احدهما (بالاول) اي نازاه الاول
من الاخرى (والثاني بالثاني وهما جريان كان نازاه كل واحد من) الجملة (الزائدة واجد من) الجملة
(الناقصة) في عدة الاحاد (كانت الناقصة كالزائدة) اي مساوية لها في عدة الاحاد (هذا خلف والا)

الالية اولى ما صدر عنه و ما قبل العلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى وهو
ظاهر وايضاً ما قبل العلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به العلول الاخير ووجب بهما
الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما توجب الجملة بذاته فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي
ذكره المصنف في الالهييات ان العلوم لانه ان كل ممكن مركب من الممكنات لابد له من قاعل مستقل
بمعنى ان لا يحتاج المركب الى قاعل خارج عنه وفيما قبل العلول الاخير استقلال بهذا المعنى واما
الاحتياج الى القاعل المستقل الذي ذكره الشارع في حواشي التبريد بذلك المعنى فلان قيل ذلك هو عن
الثاني ان العلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما
وهو تعليل الشئ بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يخرج
السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كاهو المدعى وليس المقصود
من الاعتراض الا هذا (قوله لا متنازلة في العلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة
صدر عنها معلول آخر وهما جريان الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الاحاد سوى المبدأ علة
من وجوه معلول من وجوه فقول كان لكل واحد من تلك الاحاد معلول كذلك يكون لمجموعها ايضاً
معلول لانه ليس عبارة الا عن الاحاد التي كل واحد منها علة لمعلوله اما نفسه او جزؤه فيلزم
تأخر الشئ عن نفسه بمرتبة او مراتب واما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت
متنازلة الى غير النهاية يكون علة لمعلوله فيقطع السلسلة فتقلاص البرهان جار في العلولات
الغير المتناهية ايضاً وما قيل في وجه عدم الجريان من انه لو تسلسلت العلولات من الواجب الى غير
النهاية فحينئذ يمكن اختيار كون علة الجملة داخلية في السلسلة ولا تسلسل ان جملة لابد ان تكون علة
لكل واحد من اجزائها فيما اذا كان بعض اجزاء الجملة غير متفرق الى علة اصلا اي الواجب كما مر فتلازم
علة الشئ لنفسه كافي التسلسل في جانب العلة فوهم محض لانه اجراء لبرهان في جانب العلة والكلام في
اجراءه في جانب العلول قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل اي الفرض بطريق التصاعد واما التماس
مرض الجملة الثانية بما قبل العلول فهو بطريق الانسية لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولاً وعلى هذا
فرض الجملة الثانية بما بعد العلة في ابطال النسبة من جانب العلول قوله كانت الناقصة كالزائدة اي مساوية
لها لان الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وهما
بحسب هو انه ان اردت ان تكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى التوافق في حدى الكميّتين الجملتين فليس يلزم
ادلا حدى الجملتين من جانب اللاتساوي وان اردت به قصورهما عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل
جزء من الآخر فقد لا تسلم احتماله فان ذلك من عدم الاتساوي لامن التساوي في المقدار (قوله اي
مساوية الخ) بمعنى عدم الفارقة لانه يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الاخرى فلا يكون الجزء

المادية والفوضى الحسية للاحظ
المذكوت * الثالث تذكر انذارات
الشارع ووجهه للمحسن ووعيده
للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة
الاجر الجزيل والثواب العظيم
في الآخرة ثم زيد لعارفين مستعملها
المنفع الذي خصوا به فيهم بولون
وجوهم شطره فانظر الى الحكمة ثم
الرحمة والتعبد لخصه جنابا يهرك
بجانبه ثم واستقيم * قال * الثاني
في امكان المجزئات المجزئة امر خارق
للعادة من ترك واتيان افضل مثل
ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة
لانجذاب النفس الى عالم القدس
واستباحه القوى البدنية فوقت
عن افعالها فلم يفعل منه ما يمتثل
من غيره فاستغنى عن البدن كما ان
الريض لما اشتغل قواه الطبيعية عن
تحريك المواد الممسودة يحصل
الواد الردية لم يطلب الغذاء مدة
لوانقطع مثله عند في غير هذه الحالة
هلك واليه اشارة في قوله عليه السلام
لست كأحدكم ابيت عند ربي يطعني
ويسقيني وان يصبر عن الشرب بأن يقع له
في اليقظة ما يبعث له في النوم فتصل
نفسه بقوتها وتنتابها عن الشواغل
البدنية بالملائكة العظام فتنتش بها
فيها من الصور الجزئية الواقعة
في المساقف اسباب وحلل لوجوداتها
مدركة لذواتها ولما يتوقف عليها
فيقتل منها الى القوة المخيلة ومنها
الى الحس المشترك فيرى كالما شهد
الحسوس وهو الوحي ربما تعلق
ويشتد الاتصال فيجمع كلاما منطوقا
من مشاهد يخاطبه ويشبه ان يكون
نزول الكتب بهذا الوجه او يفعل
مالا نفى به من امثاله مثل ان يمنع الله
عن جريانه وانفجر عن خلخال
اصابعه وبثائه وذلك بأن يسلط على

اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من لاقصة (وجد في الزائدة ما جزؤ (لا يوجد
بازائه في القصة شيء وعنده) اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع
الناقصة) بالضرورة (فيكون) الناقصة (منتهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا
بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهي بمتناه متناه) بلاشبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما)
في الجهة التي فرضاهما غير متناهيين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المعنى
برهان التطبيق وهو (العمدة) في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود
كالحر كات العلية وفي الامور المتجمعة سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد ولا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا
على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناسل هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل
(براتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناسلها) وذلك لاننا فرض جلتين من الاعداد

جزا ولا الكل كلا وبكون وجود الزيادة كالعدم وحيث سقط ما قيل لان لم لزوم التساوي ان اريد به
توافق الجملتين بمحدوا احدا لا الوجودان المذكور كما يكون لاجل التساوي يكون لاجل اللاتناهي ايضا وان
اريد به عدم التفاوت فلا نسلم استحالته (قوله فيكون الناقصة منتهية) والمفروض عدم تناسلها
قوله والزائدة لا تزيد الخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها (قوله والزائد على المتناهي) اي براتب متناهية
(قوله لجريانه الخ) فمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لامدادها في افادة بطلان التسلسل في جانب
العلل (قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قالوا بعدم تناسل النفوس الناطقة المفارقة من
الابدان لقولهم يقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها
او لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى زمته حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع
في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم تعتبر بل اخذ ذواتها لم تكن مرتبة واما الجواب بانه
قد يحدث منها جملة في زمان وقد يتخلو زمان من حدوث شيء منها فلا يجرى التطبيق فيما بين
آحادها فلا يتم لاننا ان نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد
من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناسلها مستلزم لتناهي آحادها لان الحادث في كل زمان متناه
(قوله لانا نفرض الخ) المطابق لما سبق ان يقول كما في شرح المقاصد بأن يفرض جلتان احدهما
من الواحد والثانية بما فوقه بمتناه ونطبق احديهما بالآخرى الخ والشارح قدس سره جعل قوته
تضييف الواحد وتضييف ما فوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجلتان المتباينتان ويكون جريان
التطبيق فيهما اظهر مما فرض سابقا من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق
الواحد بالواحد وفي صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثر قلت هذا الفرق لا يبعد
نفسا لان في كل منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي فان استلزم خلاف المفروض في الاول استلزم خلاف
المفروض في الثاني والا فلا عزم اعلم ان جريان البرهان في الاعداد ليس باعتبار لاتناهيها بالفعل اذ لا
يقول به احد من المتكلمين لان المعدودات منتهية خارجا وذهنا والتصور التفصيلي لها ممتنع من
القوى القاصرة والاجال لا تعدد فيه فضلا عن اللاتناهي وفي علم تعالى منتهية ضرورة احاطة
العلم بها وكذا في علم المبادئ العالية ان قلنا بوجودها والعلم التفصيلي لها بما لا ينهي بل جريانه فيها
باعتبار عدم تناسلها بالقوة باعتبار وجودها في المعدودات الخارجية الغير المتناهية في الاستقبال
ومشاؤه عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة في الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه
فيها ومن وجودها في الاستقبال اذ الوجود في كل زمان واحد من آحاد السلسلة ولو كني الوجود
الفرضي في الامور الماضية كني الوجود الفرضي في الامور المستقبلية وحاصل الجواب ابداء الفرق
بينهما بان ماضيه الوجود قآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة في نفس الامر ولو
على امتاعب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضا مطابقا لواقع فيلزم احد الحالتين بخلاف الامور
الموحودة في الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الا حاد موجودة في نفس الامر فرض

احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم تطبق احديهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة (نورد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متاهيتين بالضرورة) (والجواب) عن هذا النقض (ان العلولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس (المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا) وهما محضا حتى يكون انقطاعهما (في التطبيق) بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتبارها بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الاعتبار الوهم لكنه ما جر عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنهاى فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحققه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جلتان في نفس الامر تطابقان فختار انهما) اى الجملتين المفروضتين في الاعداد (تنقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) من التطبيق لهجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا ينهاى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا تصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر (او) نختار (انهما لا تنقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه في نفس الامر) فيكون ما لا ينهاى في الواقع متناهيا فيه (او عده) اى عدم انقطاعه (في نفس الامر) فليزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لمعرفت (وانما قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود امامنا) سواء كان بينهما ترتيب اوليكن (واما على سبيل التعاقب) اى بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما) اى ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما في مراتب الاعداد لان الاحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمنع التسلسل في امور لها وجود بالفصل وترتب اما وضعا واما طبعا ليس سقط

التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوى ما فرض غير مقبولا وتناهى ما فرض غير متناه ولا محذور في ذلك اذ المحال يجوز ان يستلزم المحال قوله والجواب عن هذا النقض قال الاسناد الحق في الذخيرة اعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة اجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استعماله وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي الذهن غير متناه مفعلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجبلا هذا كلامه واقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل للحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تناهى مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب حيثما ذكره المحققون لامادكره الاستاذ فليتأمل (قوله فختار انهما تنقطعان) اى على تقدير توهيمهما وتطبيقهما اجالا ويحتمل ان يكون كلمة اول تعبير اى لنا اختيار كل واحد من الشئتين ولا يلزم المحال المرتب (قوله فان ترتب هذين الخ) في بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق وفي بعضها بصيغة التفعّل والمراد منه الحصول اذ ليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الاحاد على بعض او تقدمه معتبرا عند التكلم قوله ايسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عديمة العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتيب بناء على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات لا لاعداد التي تحتها كما سيأتى وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء يميزية بعض الاعداد من البعض وعدم تناهى

مادة الكائنات فيتصرف نفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاكره في طبيعة فيعمل فيه ما يشاء هذا على رأى الحكماء واما على رأى ائمة طائفة سبائهم وفعلى قادر ان يخص من يشاء عباده بالوحى والمجزة وارسال الملك اليه وازل الكتب عليه * اقول * الجvist الثاني في بيان امكان المجزات المجزة امر خارق للعادة من ترشاد فضل مقرون بالهدى مع عدم المعارضة وذكر احد الامرين لان المجزة كما يكون ايانا بغير المعتاد فديكون معنا من المعتاد وانما قل خارق للعادة ليعتبر به المدعى من غيره وانما قلنا مقرون بالهدى لئلا يتخذ الكاذب مجزة من مضى جهة لنفسه وليعتبر عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحذيت فلانا اذا باريتد في فعل ونافذته في الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة يدل على بشة تنبي قبل بشة وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة والرخص العرق الاقل من الحائض يقال رهصت الحائض بما يقيد وانما قال مع عدم المعارضة ليعتبر عن العصر والشبهة مثال المنع عن المعتادة مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا ممكن ويانه مسبوق بذكر مقدمة وهى ان كل واحد من النفس والبدن يفعل عن هيات تعرض لصاحبه بتدبير من الهيات السابقة الى النفس هيات الى قوى بدنية كما يصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس فان كثيرا ما يتبدى فيعرض في النفس هيئة ما عقلية فينقل لعلاقة من تلك الهيئة لراى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر

عنهم ذلك التقص (وتلخيص ما ذكره انه اذ كانت الآحاد موجودة معا بالفصل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدي الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعاً وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجوداً في الخارج معاً لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلاً وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلاً معاً اما في الخارج او في الذهن وكذلك لا يتم التطبيق الا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن

النفوس الناطقة مثلاً وارد قطعاً الا ان يقولوا بعدمية الوحدة فانهم (قوله ليسقط الخ) اللام لقاية اي فيسقط ذلك التقص المالم وجود الاعداد بالفعل كما هو الحق اول عدم الترتيب لان جمع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزأً بما فوقها كما مر (قوله وتلخيص ما ذكره) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين وتلخيص التلخيص ان التطبيق المتصلي يمنع في الامور الغير المتناهية مطلقاً فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي وهو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كالتلخيص قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلاً) فيبحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم يجمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملا الاعلى لانهم قائلون بأن علوم العقول والنفوس يحصلون صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانقضاء دليلهم على اصولهم لان علم المبادئ العالية بالاشياء عندهم انما هو سبب العلم بعلمها كما صرح به الرازي في النقط السابع من المحاكات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود الظلي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث بأوقاتها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبادة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله و ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بأن العلم التام بالعلم يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع مالها من الصفات التي من جلتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثاني فيعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له (قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان مارضاً في الخارج يقتضي وجود الطرفين في الخارج معاً والجواب ان الاتصال بالوقوع المذكور اذا كان حقيقياً فالحال كما لو ذكرت واما اذا كان انتزاعياً فلا يقتضي الوجود الموصوف في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الى الاجتماع وهو يكفي لنا في الاستدلال فان كون السلسلة الغير المتناهية في الخارج بحالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بأنها تستلزم احد المتعاقبين المذكورين واما ما قيل في بيان عدم اشتراط الاجتماع من ان وجود كل واحد في وقت يكفي للانطباق ووقوع كل واحد من الآحاد بازاء الآخر غاية الامر ان يكون التطبيق تدريجياً فدفوعاً بأنه وان كان تدريجياً لا بد في كل مرتبة من وجود الطرفين معاً ولا وجود في السلسلة المتعاقبة الا الواحد فقط قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً لم يكن بينهما ترتيب بوجه ما (الخ) فيبحث ما لا ولا فلان وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملة اثنان موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالاً فالترتيب مما لا يحتاج اليه في اجزاء البرهان واما ثانياً فلان عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا ان القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فبذلك الاشكال واما

ذلك اذا امتشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك شيئاً او تحيلت او اشتغيت او غصيت الفت العاذلة التي هي بين النفس وبين هذه الفروع هيئة في النفس حتى يعقل بال تكرار اذنا بل مادة وخلفاً يتكلمان النفس تمكن السلكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلق النفس في مهماتها التي تزعم اليها احتاجت النفس الى هذه القوى اول محتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاذا اشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فلا سلك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستبصارها القوى البدينة فوقت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتخلل منه ما يتخلل من غيره فاستغنى عن البدل كان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل المواد المصودة لتحليل المواد اذ ردية انصرفت المواد المصودة قليلة التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذا الحالة بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك يحفظ الحياة والى ذلك وقت الاشارة بقوله عليه السلام لست كأحدكم ايت عندني يلعبني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرضى الحاد لا يعرض عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي الرض ما هو

مضاد سقط القوة لا وجود له في حال
الانجذاب المذكور فله توجه الى
جناب القدس ما للرئيس من اشتغال
الطبيعة عن تحليل المادة المضمودة
وزيادة امرين فقد ان سوء المزاج
الحار المحلوق قد ان المرض المضاد
لقوة وله توجه الى جناب القدس
معنى ثالث وهو السكون البدني
من حال حركات البدن وذلك نعم
المعين فالتوجه الى جناب القدس
اولى بانحفاظ قوته مثال الاتيان
بغير المتباد ان يجبر عن الغيب بان يقع
له في اليقظة ما يقع له في النوم فان
الانسان قد يطعم على الغيب حالة النوم
فاطلاع في حال اليقظة ايضا ممكن
فان المانع من الاطلاع على الغيب
حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع
كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاله
على الغيب في النوم فيدل عاينه
التجربة والقاس اما التجربة فالتعارف
وهو باعتبار حصول الاطلاع
على الغيب في حال المنام للمناظر
نفسه والتسامع وهو باعتبار حصول
الاطلاع المذكور لغير المناظر
يشهد ان به وليس احد من الناس
الا وقد جرب ذلك من نفسه فنجارب
الهمة بالتصديق اللهم الا ان يكون
الشخص فاسد المزاج مختل الخيل
والذكروا ما القياس فلان الجزئيات
منقشة في العالم العقلي نقشا على
وجه كلى وفي النفوس الفلكية
نقشا على الوجه الكلى باعتبار
ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر
مفارقة غير منطبعة في موادها بل
لها مع الافلاك حلاقة كالفوسنا
مع ابدانها ونقشا على الوجه الجزئي
باعتبار الصور المنطبعة في مواد

بينها ترتيب بوجه ما اذا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا
لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
استحضار ما لانهاية له مفصلة لادفعة ولا في زمان مثاه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر
الخلف بل يقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق
بين جبلين تمتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين
على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني
وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بدك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا
فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدتين في تميم البرهان التطبيقى فلا تنقص بالاعداد اصلا قال
المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعنى رهاى التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (في كل ما ضبطه وجود)
كما قررناه لك (تخصيص المدلول) بعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب
بوجه من الوجوه (اعتراف بالخلف) اى تخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعنى الحوادث
المتعاقبة والامور المجتمعة بالترتيب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه متقوضا في الوجه
(الثالث ما بين هذا العلول) المعين (وكل علة) من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية
(متناه لانه محصور بين حاصرين) وهما هذا العلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى
محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهيا) ايضا (لانه) اى الكل
(لا يزيد على ذلك) اى على الواقع بين هذا العلول وبين علة ما من تلك العلل (الابواحد) من جانب
العلل فان ماعدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك العلول الاخير واذا كان الواقع
بينهما متناهيا ولا تشك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقط فان الكل

فانما افلا الحلتين ان لم كره فيهما متعقروا من الامر يستحصل التناقض فيهما معا لانه لا يلزم
استحالة وجودهما لانه واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جأمان متعقبتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف
ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والزل الذي اورده للتوضيح
ضائع ادلائما له بما نحن بصدد دعو ان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في
غير المرتب بل في مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارده على المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد
(قوله ادلا يلزم الخ) فيه انه ان اراد به لا يلزم وثور واحد بازاء ما كان نظيره في الترتيب من الجملة
الاخرى فسلم لكننا لا نعبر في التطبيق ذلك ولا نحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو
طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقا وان اراد به انه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كيدل عليه لجواز ان
يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى فمذوع لانه بعدما كان الآحاد موجودة امكان
وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لا يقدح
في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرناك ظهر علوما قاله الامام في المطالب العلية انه استقر رأى بعد الافكار المتتالية
مدة اربعين ايام متوالية على ان هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتيب فتدبر فانه
مما خفى على بعض الظاهرين وتصدى لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مما حررناه قوله
ما بين هذا العلول المعين وكل علة متناه (ولا يتخلو عن مساهمة ادلائش بين العلول الاخير والعلة
القريبة حتى يحكم بأنه متناه) قوله يحيطان به (اى كل واحد منهما يصلح ان يكون طرفا فلا يرد الاشكال
بأن الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليوى مع عدم تناهيها) قوله وبين علة
(ما) اى علة واحدة غير معينة لابن كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم صحته فان الزائد على كل علة
ليس جزءا واحدا فالشار الى ما يفهم مما سبق (قوله من جانب العلل) لامن الجانبين فان الكل حينئذ
زائد على الواقع يحزئين لكونه محصورا بينهما (قوله بينه) اى بين الواحد وبين العلول الاخر

الافلاك والحاصل ان لجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية
وفي العالم النفساني نقشين احدهما
على هيئة كلية والاخر على هيئة
جزئية شاعرة بالوقت والاول
بالذات والشئ بالالة ولانفس
الانسانية ان ينقش بنقش ذلك
العالم بحسب الاستعداد وزوال
وزوال الحائل فلا يستكران ينقش
في النفس الانسانية بعض الغيب
من ماله والقوى النفسانية متجاذبة
متنازعة فاذا هاج الغضب شغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا
تجرد الباطن لعمله شغل النفس
عن الحس الظاهر فكذلك لا يرى ولا
يسمع واذا تجرد الحس الظاهر لعمله
شغل النفس عن العمل الباطن واذا
انجذب الحس الباطن الى الحس
الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل
الى الحس الظاهر فاقطع عن الحركة
الفكرية التي يفتر فيها كثيرا الى
آلته وحرص ايضا مع اشتغال النفس
بالحس الظاهر واستعماها الفكر
فيما تدرك بالحس الظاهر انجذاب النفس
الى جهة الحركة القوية فقبلي
عن افعالها التي لها بالاستعداد اي
التعلل واذا استمكنك النفس عن ضبط
الحس الباطن تحت تصريره
ضعفت الحواس الظاهرة ايضا
ولم تأدعها الى النفس ما يعتد به
والحس المشترك هو لوح النقش
الذي اذا تمكن النفس منه صار
في حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحسي عن الحس الظاهر ويغيب
صورة الناقش في الحس المشترك
فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم
كناقش القطر النازل خطا مستقيما
والقطعة الجواله محيط دائرة فاذا
تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك

الذي لا يزيد على المتاهي الا بواحد متناهيا وليس مذكور من قبيل ما يقال ان ما بين *ا* و*ب* اقل من ذراع وما بين
ب و*ج* اقل منها وما بين *ج* و*د* كذلك فيكون ما بين *ا* و*د* اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد
بل هو من قبيل ان يقال ما بين *ا* و*ب* اقل من ذراع وما بين *ب* و*ج* اقل ايضا وما بين *ج* و*د* كذلك
فاذا اخذ *د* مع الواقع بينه وبين *ا* لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بقطة *د* وهذا
حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على
فرسخ يكون المجموع) اي مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد) (ضرورية) والمراد
ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون
اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيا حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير
وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع
اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والنهـي (وما لا يزيد على
المتناهى الا بواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واصترف من احتج به) وسماه برهانا
عرشيا وهو صاحب الاشراف (بأنه حدى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل
لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير
واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدد فليس يظهر هذا المعنى فيه الا تصور هناك
واحدة من العلل الا قبلها حلة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية

الذي فرض مبدأ (قوله وليس مذكور الخ) اشارة الى دفع ما قبل لا يلزم من تاهي كل واحد
من اجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين وحلة متناهى السلسلة باسرها فان هذا الحكم من
قبيل ان يقال ما بين *ا* و*ب* اقل من ذراع وما بين *ب* و*ج* اقل من ذراع وما بين *ج* و*د* اقل من ذراع
و*د* ايضا كذلك فيلزم ان يكون ما بين *ا* و*ب* اقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس
من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلول المعين بخلافه في المثال الذي ذكره فانه متعدد بل هو
من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه ايضا (قوله مجموع المسافة) اعني الماين
مع الجزء الاول فقط لا مجموع الماين ليطابق المثل له فان الكل فيه عبارة عن الماين مع المبدأ فلا يرد ما قبل
انه لابد ههنا ايضا من التقييد من جانب واحد والاقول لمجموع زائد على الفرسخ بجزئين قوله والمراد
ان المجموع لو زاد الخ) يعني لا يريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصور
المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ بجماع كونه نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة
المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع
عليه لم يزد الا بجزء واحد وهذا ظاهر واليه اشار بقوله وذلك الى قوله وفرض ايضا ان المسافة
ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير (قوله والمراد الخ) يعني ليس مراد المصنف الحكم على اطلافه
فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ (قوله اذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح
قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضا من المسافة وفسر المجموع بالمسافة (قوله فيما حكم الخ) اي
في المجموع الذي حكم عليه بعد زيادته على الفرسخ (قوله ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما ذالم
تساو الفرسخ وتساويه مع الجزء الاخير فلا يكون زائدا عليه بجزء بل ناقصا عنه او مساويا له ولظهوره
لم يتعرض له (قوله وان فرض المساواة الخ) بان لعادة التقييد بقوله اذا جعل الخ (قوله عرشيا)
في شرح التلويحات هذان اللفظان اعني العرشى واللوحى استعملهما في عدة مواضع من هذا الكتاب
ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشى البحث الذي حصله بنفسه وباللوحى ما اخذه من الكتب
قوله واعترف من احتج به (بانه حدى) قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار ترتيبها
بحسب اضافتها الى ازمته حدوثها مع انها غير متناهية عند الالفة فالدليل متقوض بها والجواب المنع
اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في أى زمان متناه
لأنها محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى
(قوله فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عددا

يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التحيين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بماعداهما وهذا البرهان الحدسي يم الامور المتعددة الموجودة مع المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلة او المعلولات ولا يجرى في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بأن يجعل اذما غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض Σ الوجه (الرابع لو تسلسلت العلل) الى غير النهاية (لزوم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) اي زاد عدد العلولية على عدد العلية (والثاني باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) اي في تلك السلسلة (فهو معلول) لان Σ كل واحد من اعداد المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد لمعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومتناهما اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية (واما الاستثائية) وهي بطلان التالي (فلان العلة والمعلول) اي العلية والمعلولية (متضايفان) تضائفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعيا (فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة) وان لم يجب تساوى العدد في المتضايفين المشهورين كآب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل نبوة ابوة وهذا الوجه جار في التسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا

فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاضر بين قال الحق الدواني هذه المقدمة اعني وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة ليس اجلي من المطلب حتى يثبت بها اوثقه بها عليه بل يكاد يكون عينه اذلا معنى للاتهاء الا احاطة النهاية وليت شعري كيف يجرى الخلف في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى ولا يتخفى على الفطن ان المسببه تنهى الماين بانحصاره والنسبه عليه تنهى انكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول اجلي (قوله لكن صاحب القوة القدسية الخ) اي يحكم ان كل ماعدا واحدة منها داخله في هذا الحكم وان لم يتعين تلك الواحدة (قوله ولا يجرى في المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاصته فرض اللاتناهي عددا يستلزم التناهي عددا فلا بد من اعتبار عروض العدد (قوله جار فيها بدون الخ) بأن يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقدار ان احدهما من مبدأ معين الى غير النهاية وثانيهما مما فوقه بقدر معين ونطبق الاول بكافي فاما ان يقطع احدهما فيلزم تناهي ما فرض غير متناه اولا يقطع فيلزم مساواة الجزء لكل قوله الرابع لو تسلسل العلل الخ) هذا الدليل لا يجرى فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين اي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة (قوله الرابع لو تسلسل الخ) اورد عليه ان العلية والمعلولية اعتبار ان عقليان والبرهان انما ينتهض اذا تحققنا غير متاهيتين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا الاجالي اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية اقول على تقدير تسليم ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية لاشك في اتصاف الاشياء بهما في الخارج اتصافا انتزاعيا اعني كونها بحيث يصح ان ينزع عنها العلية والمعلولية ولا بد من تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احدهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر (قوله وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات الخ) عليسات كانت او معلولات مجتمعة او متعاقبة فيجرى في الحوادث الغير المتناهية التي انتهت الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقة والسبوقية مع تناهيها في جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير النهاية في جانب الماضي لزوم زيادة عدد السبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان

صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال او تسامها في الحس المشترك من الحسوس الخارج ابقاها مع بقاء الحسوس الخارج اوثباتها بعد زوال الحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل الحسوس وبما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي ان البرسمين من الرضخى والمرورين اي الذين غلبت الرة السوداء على مزاجهم الاصلى فقد يشاهدون صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن وهو القوة الخييلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي يتأدى التصور منها بواسطة الخييلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجمالة في معدن الخيل والنوهم اي الصورة التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان الخييلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش في معدن الخيل والنوهم من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجرى بين الرايا المتعاقبة والصوارف من الانتقاش في الحس المشترك لاغلان حسي خارج يشغل الحس المشترك بما يرتسم فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من المسبب الباطني كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك بزاعن الخييلة ويفصده غصبا وعقلي باطل او وهمي باطن يضبط الخيل عن الاعمال اي العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيه من الامور العقولة او الوهومة

ولم يكن حلة فيتساوى عدد العلوية والمعلولة كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في التضاضيات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل * الوجه (الخامس اناسيين) في الالهيات (انتهاء الكل) اي جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته) وعنده تقطع السلسلة (لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة) وهذا (الوجه) يخص بالتسلسل في العلل (دون المعلولات) وانما يتم اذا اثبتنا الواجب (الوجود) بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والازم الدور (لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلواتب الواجب بطلان التسلسل) كان كل منهما موقوفا على الآخر * المقصد التاسع * الفرق بين جزء العلة * المؤثرة (وشرطها) في التأثير هو (ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر) لذاته (كبسوة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر في الحطب بالا حراق الا بعد ان يكون قابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته التوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس بما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت انه) اي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودي) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تخفيف الشباب (وعده) اي عدم المانع (من جملة الشروط) التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرط حقيقيا بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه * المقصد العاشر في * بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مشي الاحوال) بيان (احكامهما عندهم) قال الامدنى ابطال الاحال يفني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردها تكميلا للافادة (وفيه) اي في هذا المقصد (مسائل) ثمان * الاولى * في تعريفهما

التكافؤ بينهما (قوله وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجري في التسلسل من الجانبين لان كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلوية والمعلولة فلا زيادة لعدد احدى المتضاضيتين على الآخر وما قاله بعض الناظرين ناقلا من المحقق الدواني في جريانه فيه من انا اذا اخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير متناهية من معلول معين وتضاعفنا في الملل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العلويات والمعلويات الواقعة في تلك القطعة متكافئة ضرورة ان العلوية التي تضايقت المعلولات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيما تحتم تلك العلويات وهو ظاهر فقيه بحث لان كل معلولة في تلك القطعة مضايقة للعلوية التي قبله فالمعلولة التي في المعلول المعين الذي اخذ مبدءا مضايقة للعلوية التي قبله بلا واسطة وهم جرا وليس شئ من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلوية فلا زيادة لعدد المعلولات على عدد العلويات حتى يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لطلان التضاضيات بخلاف ما اذا كانت السلسلة متناهية في احد الجانبين فانه يتصف المبدأ بالمعلولة فقط والعلوية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد احدهما على الاخرى فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في احدى المتضاضيتين على تقدير اللاتماهي وهي لا توجد الا اذا فرض اللاتماهي من جانب واحد (قوله الفرق الخ) انما تعرضوا لذلك لاشترائهما في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) اي المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار واما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق (قوله نوع من التجوز) باقاة لازم الشئ مقامه قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له (قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكنت ههنا) قوله وبيان احكامهما (قدر المضاف ههنا لان البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعنى الاثبات بالدليل واما للفظ البيان معنى شاملا لهما) قوله وفيه مسائل (جعل التعريف من المسائل اما تقليدا او حلا للمسئلة على المعنى القوي قوله الاولى في تعريفهما) عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتمل للحكم الضمني فافهم (قوله صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجوز تعليل

فيشتغل الخيلة بالاذمان له من التسلسل على الحس المشترك فلا يتمكن الخيلة من اعتش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لاتبوعة واذا سكن احد الشاغلين الحسي الخارج والعقلي الباطن او الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فربما يحز الشاغل الاخر من الضبط فرجع الخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحث الصور في الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس الطاهر شغلا ظاهرا وقد يشتغل النفس في النوم بما تجذب الى جانب الطبيعة المنهضة للغذاء المتصرقة فيه الطالبة لراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما ان النفس اولم تجذب الى الطبيعة بل اخذت في شأنها لتألفها الطبيعة فاشقة قلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتجذب طبعا نحو الطبيعة والثاني ان الزوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء او اصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تفرع لفعلها الخاص الا بعد حود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة الخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحث فيه النقوش الخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي يضبط احد الضابطتين فلا يعد ان تكون

الصور الضمنية في لوح الحس المشترك
لثبور احد الشايطين فكلا كانت
النفس اقوى قوة كان انفصالها
عن الجهاد بات اقل وكان ضبطها
للبغائين اشد وكلا كانت بالعكس
كان ذلك بالعكس وكذلك كلا كانت
النفس اقوى قوة كان اشتغالها
بالشواغل اقل وكانت تفضل منها
للبغائين الاخر فضلة اكثر فان كانت
شديدة القوى كان هذا المعنى فيها اقويا
عج اذا كانت النفس مرتاحة كان
تحفظها واحترازها عن مضادات
الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة
بالرياضة ونصرفها في مناسباتها
واقبالها على ما يفر بها اليه اقوى واذا
قلت الشواغل الحسية وبقيت شغلا
اقل لم يبعد ان يكون للنفس فترات
تخلص من شغل التحيز الى جناب
القدس فتنش فيه نقشة من الغيب على
وجه كلى ويتأدى اثره الى عالم الغيب
وانتشر في الحس المشترك صور
جزئية مناسبة لذلك المنتشر العقلي
وهذا في حال النوم او في حال مرض
ما يشغل الحس ويوهن التحيز فان
التحيز قد يوهنه كثرة الحركة الموجبة
لتحليل الروح الذي هو آلة التحيز واذا
وهن التحيز يشرع الى سكون ما
وفراغ ما فتجذب النفس الى الجانب
الاعلى بسهولة فان ورد على النفس
نقش اترجم التحيز الى ذلك النقش
وتلقاه ايضا وذلك لامرين اما لثبته
من هذا الوارد بان يكون امرا ضربا
وحركة التحيز بعد استراحته ووهنه
فان التحيز سريع الى مثل هذا التثبيته
واما لا ستخدام النفس الناطقة له
طبعيا فان التحيز من معاون النفس
عند اقبال هذه السوانح فاذا قبل
التحيز ذلك الوارد حال تباعد
الشواغل عن النفس انتشر في لوح

واقرب ما قيل فيه قول القاضى الباقلانى (الملة صفة توجب لها حكما فيخرج) بقوله صفة
(الجواهر) فانها لا تكون حلا للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كمال الله تعالى وقدرته فانها
علتان لعالميته وقادريته (والمحدث) كمال الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الايجاب
ما يصح قولنا وجد فوجد) اى ثبت الامر الذى هو الملة ثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول
للملة لزوما عقليا صحيحا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعنى الموجبة
للاحكام في محلها وهى عندهم محل تلك الاحكام وايضاها اياها لا يتوقف على شرط كاسيائى وتغاة
الاحوال من الاشارة لا يقولون بالملة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة
الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم في هذا (و) قوله (لملاهايت مربان
حكم الصفة لا يتعدى المحل) اى محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور
والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم المنع مثلا اذا تعلق به
العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكره لعله (فالمعلول) هو (الحكم
الذى توجبه الصفة في محلها وامانحو قولهم الملة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال) اذا لم يمنع

الحال بالحال كما هو رأى الاكثر من او الثابتة ليشمل ما ذهب اليه ابو هاشم من تعليل الاحوال
الاربعة بالحال الخامس (قوله توجب) اى تلك الصفة اى قيامها حكما اى اثرها يترتب على قيامها
بان ينصف ذلك المحل به ويجرى عليه قوله فانها لا تكون حلا للاحوال (اى الجواهر لا تكون
حلا للاحوال بحسب اصطلاح مثبتها فانهم يمترون في المعلولية قيامها بمحل علتها ولهذا قال
في ابتكار الافكار الحال تنقسم الى معللة وغير معللة اما المعللة فهى كل حال ثبت لذات معللة بمعنى
قائم بالذات ككون العالم طالما واما الحال الغير المعللة فهى كل حال ثبت لذات غير معللة بمعنى قائم
لذات كالوجود عند القائلين بكونه زائدا على الذات الالهى كلامه فلا يثبوتهم ورود ان القائم بنفسه
يكون ملة للحال ككون الباري تعالى ملة لوجود الممكنات عندهم ايضا مع انه حال عند البعض
(قوله فانها لا يكون الخ) تعليل للخارج المفهوم من الخروج (قوله فانها صفتان حقيقتان قائمتان
بذاته تعالى موجبتان لحالين العالمية والقادرية عند القاضى الباقلانى (قوله كمال الواحد منا الخ)
اى الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابضية قوله اى ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير
ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام في ملة الحال ولا وجود للحال فثبت على
ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم (قوله اى ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضعين
بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة (قوله المراد الخ) اى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه
اللزوم العقلى بناء على ان المطلق ينصرف الى الكمال (قوله فان مثبتى الاحوال الخ) تعاميل الحكم
مفهوم من السابق اى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نقاتها لان المثبتين
كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون التافين (قوله لا يقولون) اى لا عليه ولا معلولية
فما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الايجاب والزموم العقلى (قوله اصلا) لا للوجود
ولا للحال اما عدم العلوية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال واما عدم العلوية للوجود فلاستناد
الموجودات كلها اليه تعالى (قوله بلا وجوب) قيد اتفاقى وبيان للواقع (قوله ومثبتوا الاحوال
منهم الخ) جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها في حيزان دعيا لثبوتهم المناقاة بين القول بايجاب المعانى
للاحوال وبين هذا القول اى هم يوافقون النافين في استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم
بعلية المعانى للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات قوله يوافقونهم في هذا) اى في استناد
جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلوية للاحوال لا ينافيه لان الاحوال ليست بوجوده
(قوله بشر الخ) اى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازا بقوله لكان المعدوم المنع مثلا
انما قال مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس ثابت عند القاضى فلا يقوم به ايضا الحكم الثبوتى اعنى
الذات فى الخارج وهو الحال (قوله وهو محال) لامتناع قيام ماله ثبوت بما لا يثبت له اصلا

عنه مانع (او) العلة (ما كان العلة به معللا وهو) أي كون العلة معللا به (قوله) أي قول القائل (كان كذا لاجل كذا) نقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدوري) أما الاول فلان العلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتوقف معرفته على معرفتها فزم الدور وتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبها الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع مطلقا فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخاف وممانعة وسبأني ان ايجاب العلة لا يور مشروطا بشرط انقضاء اما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا فلا شك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تفرحكم محلهما) أي بقوله من حال الى حال (او) العلة هي (التي يتجدد بها) أي يتجدد بها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا تغير لا يتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالمية عندهم ويخرج ايضا عن الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد الفار مثلا فانه يوجب لمحله سكما هو الاسودية وليس فيه تفسير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولت ان تأخذ

(قوله فلان العلول مشتق الخ) وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعا الى العلية فوهم لانه راجع الى ما والنائب باعتبار انه عبارة عن العلة قوله اما الاول فلان العلول ايضا (اجب عنه بأن تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه معلول ليس من الدور في شيء فيكون هذا تعريفا رسميا لعل قوله فلا يصح اعتبار التعقيب (لان المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال (قوله اعتبار التعقيب) لانه زماني بدليل قوله بالاتصال قوله لزم منه ان يقوم العلم الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند الم عرف بناء على مذهب البعض من ان العلة مقدمة على المعلول زمانا وان الاتحاد في وقت يعقب وجود العلول من غير انفصال فيلزم يجوز قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل حقيقه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم ردا عليه قوله وايضا اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا القيد وان لم يذكر في كلام المصنف الا انه مذكور في اصل التعريف الذي او رده ذلك الم عرف ولهذا الحقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بأنه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعل الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضى لها ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحديث ذكره لانا لم نجمع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باحد قسميها ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط (قوله وايضا الخ) هذا القيد لم يذكره المصنف لكنه واقع في اصل التعريف ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من ان هذا الرد انما يتم اذا كان تعريفا لعل الحال بخصوصها كالتعريف السابق اما لو كان تعريفا لمطلق العلة كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا ليس بشيء لانه يخرج عنه العلة التامة ولا يصدق على شيء من افراد الناقصة اذ لا ايجاب في شيء منها مالم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا ايجاب قوله وسبأني ان ايجاب العلة الخ) يعني لو اعتبر عدم المانع المعبر في تعريف علة الحال كاشعا من شرط وحودي ورد الاعتراض ايضا قوله وفيه ايضا فساد آخر (قل هذا من المسامحات التي لا يلتبس المقصود والمراد ما يصح القول لانفس القول (قوله ولا شك انه ليس الخ) ويتذرع به انه تسامح والمقصود بانه يصح ان يقال هذا القول قوله يخرج الصفة القديمة) هذا انما يرد اذا كان التعريف ان لم يثبت الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة به بل هم قائلون بان الله تعالى عالمية واجبة بلا علم لتعلل هي به وهكذا الواقع (قوله عندهم) أي عند بعضهم هو القاضى لاقلائي

الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتعادية لم يعد ان يقع لها هذا الحس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك كقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واختصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتفى فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظهرة له في صرارة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمبرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمبرورين وهذا توهمهم الفاسد وتخليهم المتصرف الضعيف وقطعه في الاولياء واختيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهنا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة والضعف فانه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهبة او استماع كلام يحصل النظم من مشاهد يتخلل به ويشهد ان يكون الوحي وزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وهو عالم به بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة التخليه جبلت بحكمة لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية من رتبة التنقل من الشيء الى الشيء او الى ضده وبالجملة من رتبة التنقل الى ما لها تعلق مابه والتخصيص اسباب جزئية لاحالة وانما لم يلزم نحن باعبانها والتخليه يزجها كل سائح الى هذا الانتقال الا ان يضبط وهذا الضبط اما بقوة النفس العارضة لذلك السائح فانه اذا اشتد قوة جلالة

من كل واحد من هذه التعريفات المزیفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما وجبته العلة عقبيها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتدل العلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة المسئلة هو الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا تعدى محلها اي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) او ما صحت ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تقرىصا على القول بالحال وانكره) اي الاستاذ الحال فكلما ههنا على سبيل التزل وتسلم ثبوت الحال (و) انكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة

قوله او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة قبل الانسب ان يقال متغيرا بشئ او امر بترك الصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولهذا لم يمرض هناك بلزوم الدور (قوله اكثر اصحابنا) اي من مثبتى الحال اذلا حكم عند الناقين فضلا عن التعدى قوله اي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا لان التبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم ثم ان ما ذكره الشارح تحرير لمحل النزاع ببساطة ظاهرة في المراد ولو اردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بتعدى حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدى فانكار هذا المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة في توابع الحياة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيحقق في الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجرى بالقياس الى الجزء الاخير الذي ثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جز عند قيام علته بجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع (قوله اي لا تكون العلة الخ) لما كان التبادر من نسبة عدم التعدى الى الحكم انه لازم له يمنع مفارقة عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود ان ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة له ولا يجوز خروجه عنه ردا على القائلين بمواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيجي فسر الشارح قدس سره بما هو المقصود وواشار الى ان المراد بقوله لا يتعدى محلها انه لا يفارقه لاستزامه له وكونه مشروطا به وما قيل انما فسر بهذا لان التبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدى محلها او لا فلا يصح قوله وانكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم به فريد عليه انه على تقدير تسليم كون التبادر منه ذلك لانسلم انه حينئذ لا يصح قوله وانكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز ان يكون بانكار عدم التعدى ويجوز ان يكون بانكار لزوم المحل ولو لا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره وانكر البصريون عدم تعدى حكم العلة عن محلها (قوله خارجة عن المحل الخ) اي لا يكون حالة فيه كما هو التبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة في جزئه او في امر مبان له او لا تكون حالة اصلا فلا يرد ان العلة ليست خارجة عن المحل عند المعتزلة القائلين بتعدى الحكم في توابع الحياة لكونها حالة في جزئه فلا يتضمن هذا التفسير ارد عليهم (قوله ولم يشترط الخ) اشار به الى ان القول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شئ من الاحتمالات الثلاثة المذكورة قوله وان انكره اي الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير الى تنزل الى الاستاذ بخصوصه لا يلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشارة على ما هو الظاهر وقوله

(من محلها)

النفس وقفت القليل على ما تريد وتمنع من ان تجاوزه الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فانه صارف للقليل عن الالتفات بيمينها وشمالها ومن الذهاب قدما ووراء كما يفعل ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غيرية يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسدية اذا اشتدت ادراكاتها تنصرت عن الادراكات الضعيفة فان الاثر الروحاني السامع للنفس في حالتي النوم واليقظة قديكون ضعيفا فلا يصحك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيصيرك الخيال الان الخيال يعنى في الانتقال وتخلي عن الصريح فلا يضبط الذكر واما يضبط انتقالات القليل محاكاته وقد يكون نوياجدا ويكون النفس قد تلتفتت ثابته شديدة القلب وترسم الصورة في احوال ارتساما جليا فيكون النفس بها معينة فيرسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك هذه المراتب في هذه الآثار فتدلل في جميع ما ياتر في افكارك وانت يقظان فربما تضبط تكره في ذكره وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تسينك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالمكر وتصير من السامع المضبوط الى السامع الذي يليه منتقلا عنه وكذلك الى آخر وربما اقتصر ما اصله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتضيه بضرب من التحليل والتأويل فما كان من الاثر الذي في الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم مضبوطا مستقرا كان الياما او وحيا حالصا او حملا لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته

من محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مرديارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره (وقالت المعتزلة) بأسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل الحياة (اذا قامت بجزء من المحل اوجبت للمجموع حكمها فكان (المجموع (مالمقادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اى غير توابع الحياة (كاللون) حسد من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل يتعدى حكمها محلها اولا (فالحقها الخذاق منهم بالقسم الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان المحل بها هو ذلك الجزء لاجلة ذلك الشئ (فانها) اى الحياة (ليست من توابع الحياة) اى ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والازم التسلسل فهى كاللون في ان حكمها لا يتعدى محلها (واحتج اصحابنا) على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها (بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم) الذى هو العالمية (لقامت اما بنفسها وبطله انها عرض) والعرض لا يتصور قيامه بنفسه (و) بطله ايضا (ان نسبته) اى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحيث ان امان يوجب العالمية في جميع الأشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيع بلا مرجع (واما بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد مالم يعلم قائم بعرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال

تقريرا على القول بالحال قيد لكل اعنى قولنا كثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ما وقع في الشرح وانت خير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بأن قوله تقريبا قيد لكل على انه لا شك ان اكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالفقاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكره اليه الا بطريق الاستخدام فلا قرب ان يرجع الى المنكر لمحال فتأمل (قوله ان لا يكون العلة قائمة الخ) بان لا يكون لها محل كابدل عليه قوله قائمة بذاتها وهذا كقولهم في سائر الصفات فانها قائمة بنفسها لكونها عين الذات وكقول افلاطون ان حله تعالى صور قائمة بذاتها لما هو غير قائم بذاته في عالم الامكان قائم بذاته في ضبط الوجوب قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة اعنى الارادة وان كان يستلزم تبعد المعلول اعنى المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسبب في الاهليات تجوزهم تبعد الاحوال في ذاته تعالى اذا تجدد راجع الى التعلقات (قوله لاستحالة قيام الحوادث) اى بذاته تعالى دون التجددات لان الانصاف بها انزاعى وليس بتحقيق حتى يلزم من قيامها بحدوث القديم او قدم الحادث فلا يرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الارادة قوله فالحقها الخذاق) اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليلهم الذى اشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل في قوله والازم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشترط الشئ بنفسه لانه اخفى فساد اولان التسلسل قد يراد به عدم تناهى التوقفات سواء كان في مواد متناهية او غير متناهية فيشتمل الدور والتسلسل المتعارف (قوله فانها ليست الخ) يعنى ان الحياة مشاركة بالقسم الثانى في انتفاء التبعية التى هى علة للحكم بالتعدى في توابع الحياة فلو قلنا بالتعدى فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته (قوله والازم التسلسل) لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به قوله (احتج اصحابنا) ذكر الاحتجاج لا بلاثم ما سيجئ من ان المدعى ضرورى قوله وان نسبته الى جميع (المحال سواء) ان قلت لم لا يجوز ان يكون الایجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الأشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لا ينفيد (قوله وان نسبته الى جميع المحال) اى القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع (قوله لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله وبطله انها عرض قوله اذ وجود الجواهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا) نبه بالتفسير المذكور على ان المصدر مضاف

من بعدى ابي بكر وعمر لعلمهم بيقينته
 الفسحة الربانية وكل يوم الصغرى
 والمجلى حين انجز نفسه من الغداه
 ابن المال الذي وضعت بمكة عندنا
 الفضل وليس معكم احد وقلت ان
 اصبت فلصداقه كذا ولفضل كذا
 واخبره من موت النجاشي وما يحدث
 من الفتى والعلا مات كناية بغداد
 ونار بصيرا وما كان من اقصيص
 الاولين وبلوغه هذا المبلغ العظيم
 في الحكمة النظرية والعلمية بفتة بلا
 تعلم وممارسة ونقل عنه مجربات اخر
 كانتفاق الله ورسوله بالبحر وتبوع
 الماء بين اصابعه وحسين الخشب
 وشكايه الناقه وشهادة الشاة المحمومة
 الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل
 النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها
 فالشك بينهما متواتر فيكون نبيا
 لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال
 انا رسول هذا الملك اليكم فطالبوه
 بالحق فقال ايها الملك ان كنت صادقا
 في دعواي فثالث عاذلك وقم مقامك
 ففعل علم بالضرورة صدقه وايضا
 لجميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة
 الصدق والاعراض عن الدنيا مدة
 عمره والسفا في الغاية والشجاعة
 الى حد انه رقط عن احد وان عظم
 الرعب مثل يوم احد والفصاحة التي
 اكتمت مصافع الخطب من العرب
 العرباء والاصرار على الدعوى مع
 ما يرى من المنابع والمشايق والترفع
 عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء
 لا يكون الا لانبيا **ع** اقول **ع** البحث
 التاليت في نبوة نبينا محمد
 رسول الله عليه السلام خلافا لليهود
 والنصارى والمجوس وجعاعة
 من الدهرية لانا جوده الاول انه عليه
 السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة
 فكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا

قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع الملل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم
 حلة لرؤيته (وكونه مرثيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته ملما امتناع قيام
 العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما تجوز (اى تعدى الحكم
 (اذا كان) محل العلة (جزا لمل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيدا لا يعلم
 قائم بغيره (ليس كذلك) فان محرا ليس جراً زيدا حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه)
 اى ما ذكرتم (تمثيل) اى بيان للحكم الذى هو امتناع التعدى في مثال جزئى هو العلم (فلا يقيد الحكم
 الكلى و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاد وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس
 قائما به و) ايضا (العلم والقدرة بوجبان متعلقهما كونه معلوما ومقدورا) مع عدم قيامهما به
 (و) كذلك (نحوه) اى نحو ما ذكر فان الارادة والذكر بوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا
 وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والهى علة لـ ~~لصكونه~~ حراما ولا قيام للعلة بمحصل الحكم
 في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر علة لرؤية بلزوم زيادته) على الذات (لانه
 مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء
 لو اوجب الحكم لكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل طالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء) **ع** (و) قام

الى المفعول ثم المضاف محذوف اى **لصحة** رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب **لصحة** الرؤية ولا ينافى
 العلية بهذا المعنى على ما سيجي في الالهيات من ان معنى الالهة هناك متعلق الرؤية (قوله وجود الجوهر
 حلة لرؤيته) اى **لصحة** رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لا ينافى ما في
 الالهيات من ان المراد بالعلة المتعلق (قوله وكونه مرثيا) عطفت تفسيرى لرؤيته على انه مصدر
 المجهول (قوله وانما تجوز الخ) لافيا اذا كان محل العلة ميانا لمحل الحكم (قوله وليس كذلك)
 فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقا (قوله بيان الخ) اى ليس التمثيل بالمعنى المصطلح
 وهو ظاهر (قوله توضيح ذلك) انما احتاج كونه تمثيلا الى الايضاح لانه بظاهرة احضاح برهان
 الخلل اذ حاصله انه لو لم يقم الالهة كالمحل لم يحصل الحكم طالما ان يقم بنفسها او بمحل آخر وكلا الامرين باطلان
 لكنه في الحقيقة بيان للدهى بمثال حرقى لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى في العلم دون سائر
 الصفات حيث جوزتم فاعلية البارى تعالى بالفعل الذى ليس قائما به والمقدورية ونحوهما بالعلم
 والقدرة التي ليست قائمة بالمعلوم والمراد (قوله جوزتم) ايها الاشاعرة القائلون بالخال كونه تعالى
 فاعلا والفعل يفتح الفاء المراد ف للتكوين ليس قائما به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل
 هو عين المكون عندكم فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله والفعل ليس قائما به قيل عليه بدم قيام الفعل
 بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدى نفعنا وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير بمنوع فان قلت ملخص
 الاعتراض ان علة الحكم الثبوتى ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجوده هاله بناء على ان الفعل
 بمعنى التأثير اعتبارى محض قلت فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والجواب
 ان المراد من الفعل هو الفعل الذى اوجده الفاعل كحركة زيد مثلا والمالية الصفة الاضافية التي
 يحصل للقاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثرة في كون الفاعل فاعلا على ما سيجي في المقصد الخامس
 من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته (قوله وكذا الامر الخ) فان مذهكم ان الامر والهى
 موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتب باقواء بينهما فيقال امر الحسن ونهى قبح (قوله ولا قيام
 الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهى قائمة بالعالم والقادر والمريد والامر والناسهى
 (قوله من قال منا الخ) كانه ضى وجهور الاشاعرة (قوله ومن قال الخ) كالشيخ الاشعرى ومن نعه (قوله
 لم يجعله علة لرؤيته) وانما استدلل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الازاملة التي بالزيادة كاقوله الشارح قدس
 سره عن الامدى في مباحث الرؤية (قوله وقيام العلة بجزء الخ) اثبات لكلية المقدمة المنوعة اعنى امتناع
 القيام بمحل آخر بضم مقدمات آخرى بل كون محل العلة جزا لمحل الحكم (قوله اذا قام العلم بجزء) اى العلم
 التصديق بشئ معين في وقت وقام الجهل المركب بذلك الشيء المعين بجزء آخر في ذلك اوقت وانما قيد
 الجهل بالمركب ليكون العلة معنى موجودا واعتبر اتحاد المتعلق والوقت اذ الاستحالة في كون شخص

الجهل ماخر لايقال هذا) اى قيام لعلم بحزه مع قيام الجهل بحزه آخر (تقدير محال
لتضادهما) اى لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) اعنى العالمية والجاهلية فاذا قام
العلم بحزه لم يحز قيام الجهل بحزه آخر والالكل الكل عالما وجاهلا معا (لانقول انه) يعنى قيام العلم
بحزه والجهل باخر (جائز لذاته) فاما اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمى العلم والجهل من الجزء الى
الكل كان قيام كل منهما بحزه امرا ممكنا لاشتغال له في ذاته قطعا (وامشاعه لتضاد حكميهما)
على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تعديهما الى غير محله) اى تعدى حكميهما الى غير محل كل واحد
منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتسافين دون
ذلك القيام الممكن لذاته (وايضا) ما ذكرتموه انما يتأتى في العلم والجهل لاهى جميع العلل التى
جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (يد) من شخص (والعبر) عنه (باخرى
فيجب انصاف الجملة بهما) منه قياما معلوما للضرورة فلوجاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص
قادرا على تحريكه واحزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلاربية
الان هذا الجواب انما يفتض على القائلين بأن العبر معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم
ان المثال الجرق لا يصح القسادة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة
ضرورى والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مرثله في بحث الوجود وشرع في جواب
الازمات التى ذكرها الاستاذ قوله (واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان العالمية
صفة اعتبارية (ولا العلم وبحوه) يوجب (لاملقة) حكما (والا كان له عدم) الممتنع (صفة
سوتية) اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به
كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية
عالمها بالقياس الى شئين ولا في وقتين كراعتقد قيام زيد في وقت ثم اعتقد انه ليس بقاتم في وقت
آخر والحال انه قائم في الوقتين (قوله لا يقال هذا) منع لبطلان التالى بسند انه لازم على
تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بحزتين معا والمحال يجوز ان يستلزم المحال (قوله لتضادهما
الخ) والمانع وان كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال لانه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكاررة
لاطراة في كل قياس استثنائى يستثنى عنه نقيض التالى ايده بأن بينهما تضادا باعتبار تضاد الحكمين
بناء على الفروض المتنازع فيه وهو عدم تعدى الحكم عن محل الملة (قوله جائز لذاته) يعنى انه
يمكن في ذاته فلى تقدير وقوعه لو تعدى حكمهما الى الكل يلزم اجتماع الضدين (قوله امرا
ممكنا) ان اراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدى يكون قيام كل منهما ممكنا في نفس الامر
فمفع وان اراد انه على ذلك التقدير يكون ممكنا عند التعقل حيث لم يحكم العقل باغتصاعه فسلم
لكن لا يبعدى نعم لانه من امكانه في نفس الامر ليرتب عليه روم اتصال في نفس الامر (قوله
وقولهم الخ) انذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض التالى مع التعرض للجواب
عما بوضعه (قوله بأن امتناع تعدى الحكم الخ) هذا الحكم اخص من المدعى لان المراد منه
امتناع تعدى الحكم عن محل قام به الصفة كالملة زيد بعلم عمرو والمدعى امتناع تعدى الحكم عن محل
الملة مطلقا سواء كان له محل اول ولا ولذا تعرض في الاحتجاج لتنى كون الملة قائمة بنفسها فاقبل ان دعوى
الضرورة تنافى الاحتجاج وهم (قوله والتمثيل للتوضيح) لالابسات فالتاقتة بأنه لا يصح
الكلية مكاررة (قوله لانه مرثله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفصلا ان اشتراك الوجود بديهي
ومنه مكاررة وللتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد افظ مثله قوله ولا يوجب لمحله
حكما) قيل الاولى ان يترك لفظ لمحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل يوجب عدمك لغير محله حكما
ثبوتيا كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكما ثبوتيا فضلا عن ان يغديه لغير محله
قوله لان العالمية صفة اعتبارية) اى غير ثابتة في الخارج لانها غير موحودة فيه ادلائيا في كونها
حكما ثبوتيا (قوله صفة اعتبارية) ادلو كانت موحودة لزم تسلسل العالميات (قوله حكما) اى ثبوتيا

انه ادعى الثبوتية لتواتر وانما قلنا انه
اظهر المجرة لثلاثة اوجه احدها
انه اق بالقرآن والقرآن مجرمانه اى
ما قرآن ولم يأت به غيره فالتواتر
واما ان القرآن مجر فلانه تعدى به
ولم يعارض فانه تعدى لما رضى
بلغا العرب وفصحائهم قل الله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوسورة من مثله ادعوا شهداءكم
من دون الله الاية وامتنعوا من معارضة
مع توفر دواعيهم على معارضة اظهارا
لفصاحتهم وبلاغتهم وازماله عليه
السلام وامتناعهم مع توفر الدواعى
يدل على انهم مجزوا عن المعارضة
وذلك يدل على ان القرآن مجر
وثانها انه اخبر عن الغيبات والاخبار
عن الغيبات مجر زماناته عليه السلام
اخر عن الغيبات فلفوله تعالى الم
غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع
مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذى
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد
والغالب هو الذى عليه السلام
واراد به ادمكة فان مصاد الرجل بلدته
لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها
وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولى
بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد
وقع ذلك لان المراد يقوم اولى بأس
شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو
مكرضى الله عنه المحلفين من الاعراب
الى بنى حنيفة لقاتلوه اويسا وصد
بعضهم اهل فارس وقد دعى عمر
رضى الله عنه المحلفين من الاعراب
الى اهل فارس لقاتلوه اربسلوا
وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا
مكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
اى ليورثهم ارض الكافر من العرب
والجيم كما استخلف الذين من قبلهم اى

المسئلة (الثالثة الدالة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بياها) اى في بيان كونها وجودية (ففهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المضمون انشئ اصرف لايكون موجباً قطعاً) بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتى امر او وجودياً وهذا هو الخارج المعول عليه (ومنهم من احتج عليه بوجوده الاول لوجاز العالمية بعلم معدوم ثم الجاهلية بمجهول معدوم) ادلا مزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) اى العلم والجهل (عن محل كان) تلك المحل (عالمها جاهلاً) ساء (لهذا النزاع في ثبوت الصفة المدمية لافى سلب الصفة) فنادى انه يجوز ان تصف محل بصفة معدومة ويكون ذلك موجباً لحكم ثبوتى في ذلك المحل لانه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجباً له ~~حسبكم~~ تلك الصفة فانه ظاهر البطولان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله (وايضا فلان سلم اجتماع المدمين اذ عدم العلم مجهول وعدم الجهل علم وبينهما) اى بين العلم والجهل (تضاد) وتنافى فان قات نحن نقول لرجاز ان تكون المالمية محالة بعلم معدوم لجاز ان تكون الجاهلية قولهم الدالة جردة باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المضمون والى الصرف لايكون موجباً يدل على ان اراد بالوجودى هو الثابت لا الوجود ويدل على انما قوله باتفاقهم لان اباهاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت لان الدليل الثانى والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها الماهم الان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدهى وجوب تحققه في العلة اتفاقاً غاية ما في السبب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا تأمل (قوله الدالة وجودية) اى موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمصارضة (قوله بل لابد الخ) اضرب محافى المتك لان عدم كون العلة نفيها صرفاً لا يستلزم كونها موجودة لجران ان يكون امراً ثابتاً (قوله امر او وجودياً) اى موجوداً بناء على امتناع تباين الحال بالمال لان المال لا يكون اقوى في الثبوت من المراتب كما سفي تاريخ القول بالحال انهم قسموا الحال الى اقسام : موجودة والى غير معلل ان ما نقل من اى هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ما ينفيه (قوله ادلا مزية لاحدهما) اى العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوماً فاذا بان ان يكون العلم المدمى علة لامرئيه فى اعنى الصالة لزم كون الجهل الذى هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للجهل لكونه عبارة عن عدم العلم بطريق الاول بخلاف ما اذا قلنا ان العلم الموجود علة للمالية لثابتة قائم جازئ لا يلزم كون الجهل علة للجهل لانه لانه لانه لانه من حيث الوجود فيميز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولا يصلح علة لشيء (قوله فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يتنوع اجتماعهما لارتفاعهما (قوله كاذل المحل الجاهل) بناء على عدم الفرق بين علمه لا ولا علمه (قوله قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لاعلمه وعلم لا النزاع في الثانى دون الاول قوله وايضا فلان سلم اجتماع المدمين) فيه بحث لان الظاهر ان كلاهما في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع مدميهما (قوله وايضا فلان سلم اجتماع الخ) يعنى ان مقدم الشرطية اعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان يستلزم الحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع مدميهما قوله تضاد وتنافى فسر التضاد بالتناقض الذى هو اهم ليجوز جملة على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل عدم والملكة (قوله وتنافى) حل التضاد على المعنى القوي ليم التقريب اذ تحقق التضاد لا يتنقض امتناع ارتفاعهما بخلاف التناقض قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بأنه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والا فلا جهة له اصلاً لان جوابه قد فهم بل صرح به في قوله وايضا فلا علم الخ (قوله فان قلت الخ) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يدفع المنع من وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعنى لوجاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم ادلا فرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكماً بؤتياً ولا بين

بني اسرائيل لما هلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين امنوا الصحابة بدليل قوله تعالى وليدلتهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خاضعين في صدر الاسلام وقد اجز الله وعداهم وقوله عليه السلام الخلفاء بعدى ثلاثون سنة وكان سنة خلافة الائمة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضى الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلى الله عليه واله وسلم اقتدوا بالذين من بعدى ابي بكر وعمر رضى الله عنهما وقوله عليه السلام لعلمارى بامر رضى الله عنه تقتلك المنة الباغية وقد قتل يوم صفين لثمة الباغية يعنى معاوية ومن معه وقوله عليه السلام لعلمارى رضى الله عنه اسرفى اسارى بدر وطلب النبي عليه السلام فداء نفسه وابن اخيه عقال بن ابي طالب وعجز العباس ففد من الفداء ابن امسال الذى رضى بركة حسام الفضل وليس معكم اسد وقلت ان اصبت فلعب الله كذا ولا افضل كذا فقال العباس ما علم احد غيره والذى بعثك بالذين انك رسول الله راسل هو وعقبك وكأخباره عليه السلام عن موت النخاشى روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام نعى الناس بموت النخاشى يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النخاشى وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخبره ليد السلام ما يروى من التفتن والعلاوات اى اشراط الساعة كناية بعداد روى ابو بكر ان النبي عليه السلام قال ينزل ناس من اتي بمائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه

معلّا يجهل عدى فاذا اجتمع هذان العديان في محل كان طالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانسلم انه اذا كان معنى العلم عديا وموجبا لكون محله طالما كان معنى الجهل ايضا عديا موجبا لكون محله جاهلا سواء لكن لانسلم امكان اجتماع هذين العديين مع ما بينهما من التقابل ولاسيلا الى الدلالة على هذا الامكان اصلا في الوجه (الثاني شرط العلة قيامها بالحل) الذي يوجب له الحكم (ولا يتصور في العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبويا (قلنا ان اردتم بالقيام) اي قيام الامر الذي هو العلة بالحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة بمحالتها (فيه الزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (انصافه به) يعني وان اردت بالقيام انصاف المحل بالامر الذي هو العلة (فقد ينصف) المحل الموجود (بالعدي) كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة عدية قائمة بمحلها بهذا المعنى (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة نبوية لانقيصه) وهو الايجاب (عدي) لصدة على المعدومات فاذن لابد ان تكون العلة موجودة ليكن اتصافها بالايجاب الوجودي (قلنا قد صرفت ما فيه) وهو ان القبيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كون عالما بالتقاضي مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لانها معنى الوجود في الكل هذا خلف (او العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو داخل اتفاقا) من اتصائل بالحل (او العلم) اي كونه طالما (وانه حال فليس بموجود) فثبت ان العلة قد لا تكون موجودة (قلنا) الموجب للعالية هو (العلم الذي هو موجود وافرقت بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه علما (المشكلة (اربعة العلة العقلية) التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (اي كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التضلف وهذا اعنى وجوب الاطراد بما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتى الاحوال (ومنعكسه) يستلزم عديا عدم حكمها (اي كلما انتفت

عليهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هذان العديان اي اتصفت محل واحد بهما لم يمتدح كونه عالما وجاهلا معا فادفع المنع الاول لاعتبار ثبوتهما لشئ واحد والثاني لعدم كون احدهما عدما للآخر (قوله قلت لانسلم الخ) حاصله انه حينئذ يكون الشرطية اتفاقية ادلا علاقة بين المتقدم والتالى بخلاف ما اذا اعتبر الجهل البسيط فانها حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثاني لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن احدهما عدما للآخر قوله شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم) هذا مبنى على ما هو المختار ولا ينتهض دليلا على من قال بالتعدي في نواحي الحياة كعامة المعتزلة الا ان يحال على القياس فلو انقضى المحل على اطلاقه كما في عبارة المتن لانتفض دليلا لهم ايضا لكن لا ينتهض دليلا للبصريين الذين لا يشترطون المحل اصلا (قوله شرط العلة قيامها الخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدى الحكم عن محلها (قوله يعني وان اردت الخ) اشارة الى ان كلمة اول التخيير بين ارادتهما في قول الى معنى الواو قوله فيكون كل وجود كذلك) مبنى على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤهم يقولون بتماثل الوجودات (قوله فيكون كل وجود كذلك) فيه منع ظاهر (قوله اي كونه علما) اي حقيقة العلم عبر عنها بسمعتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم قوله وانه حال فليس بموجود) قد اشرنا في صدر البحث الى ان المراد بالوجودى في عنوان البحث الثابت لا الوجود في الخارج والحال ثابت فلا ينتج المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعى الوجود ايضا (قوله العلة العقلية التي كلما منها فيها) اي علة الحال لا العقلية مطلقا اعنى ما يكون عليها بحسب العقل فانها لا يجب ان تكون مطردة ومنعكسة الا ان تكون موجبة (قوله دون العلة الشرعية) بيان لفائدة لتقييد با عقلية (قوله يستلزم وجودها) يعنى ان معنى الاطراد الاستلزام في الوجود وما ذكر من الشرطية بيان للاستلزام اقيمت مقامه وكذا

جسر يكثر اهلها وتكون من اصدار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاغني حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق اهلها ثلاث فرق فرقة يأخذون اذئاب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يعملون ذراريم وراء ظهورهم ويقابلونهم وهم شهداء وكان في الخبر فان المراد بذلك الماصر هو بغداد وقد اثاره بنو قنطوراء يعنى الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النجاشي سلم وكاخباره عليه السلام عن نار بصرى وهى مدينة بالشام فان النبي عليه السلام قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز نضيبى امتساق الابل بصرى وكان كما خبر فاندقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخسين ومائة وقد ضاعت هضباتها بحيث رؤيت من بصرى هذه اخبار عن المقييات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المقييات في الامور الماضية فما كان من اقا صيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد الخطاة واثانها بلوغه عليه السلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والقلبية ومن الحكمة العلمية كعلم الاخلاق وتبدير المنزل وسياسة المدن بغسة من غير تعلم وممارسة فانه عليه السلام ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلدة لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر مقرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل احد من اعدائه انه لم ينطق له فيها

الملة انتفى الحكم (ولا خلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة من واحدنا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال (وواجبه) اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنه المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة (ويلزمهم) احد الامرين (اما تحليل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ تعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة اولالا لتوجب كون محلها طالما (او ثبوتها من غير ملة) وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا ملة فمسايرته جاز ان تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هرسل عند الخصم واليه اشار بقوله (فجاز فى المقارنة فى العلم) اى فجاز ثبوت بلا ملة فى العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالظاهر ان يقال للعلم الاته قصد المبالغة فى المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للملة غير ثابت بها قال الاصحاب كل ملة لا تكون منعكسة فهى غير مطردة ايضا واما قوله (وسيأتى تمامه فى بحث الصفات) فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعمل سواء وجدت الملة اولم توجد والى جوابه الذى فصله هناك (واعلم ان كان ملة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس ملة كالمعلول والتضايقين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط الملة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالملة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فيما اذا تماز الملة) عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا ملة للعالية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانفاه (لانا نقول) تماز الملة عن غيرها (بضرورة العقل) فان علم علمنا ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايحيا يصدق معه وجد العلم فوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا (او بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز الملة عما

الحال فى الانعكاس (قوله فى الاخلاف فيه) لان الايجاب مأخوذ فى مفهوم الملة (قوله بلا علم وقدرة) اى زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى قوله وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت صيحق الشارح فى الموقف الخامس ان ما ل كلامهم فى الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثانى لانهم لما يقولوا بالصفات لم يلزمهم تحليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالظن الى نفس الامر لالى مذهبهم قوله (ولا ملة مغايرة الخ) لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا ملة قطعا ام لا تأمل (قوله تصد المبالغة) فان مقارنة الظرف مع المظروف اشد من مقارنة المجاورة (قوله فاشارة الى ما ذهبوا اليه) اى المعتزلة قوله (والواجب لا يعمل الخ) هذا عندناى هاشم واتباعه واما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هى الالوهية (قوله والى جوابه الخ) قال المصنف فى المرصد الرابع فى الصفات الوجودية الثانى اى من احتجاجات المعتزلة على نفي الصفات عالمية وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان القابلية عندنا ليست امرا وراء قيام العلم فيحكم بانها واجبة وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر انتهى وفيه ان مرادهم انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلا يحتاج الى غير ذاته تعالى قوله (ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والالكان داخلا فى حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة ايضا مستدركا (قوله ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق معه اى ايجاب العلم للعالية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضرورى فم

مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه مميزات اخر كانشقاق القمر روى انس رضى الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله عليه السلام ان يريهم آية فأراهم القمر شقين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم البحر عليه روى جابر بن سمرة رضى الله عنه انه عليه السلام قال انى لا صرف حجرا بمكة كان يسلم على قبلنا ان بعثت وكنبوع الماء من بين اصابه قال جابر عطش الناس يوم حديبة ورسول الله عليه السلام بين يديه ركوة فوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابه كماء العين فشربوا وتوضأوا منه قبل الجابركم كنتم قالوا كسامة الف لكفانا لكن كنا خمس عشرة مائة وكنين الخشب قال جابر رضى الله عنه كان النبي عليه السلام اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى مع عليه صاحبت النخلة التى كان يخطب عندها حتى كادت ان ينشق فزل النبي عليه السلام فأخذها وضماها اليه فجعلت تأن اثنى الصبي الذى يسكت حتى استقرت وكشكابة الناقة من كثرة العمل وقلة الملف قال يعلى بن مرة الثقفى ثلاثة اشياء رأيتها من رسول الله عليه السلام بينما نحن نسير اذا مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرائه فوقه النبي عليه السلام فقال ابن صاحب هذا البعير فبعاه فقال له بعينه فقال بل فيه لك يا رسول الله فقال لا ما لاهل بيت ما لهم

ميشة غيره فقال اما ذكرت هذا
من أمره فانه شكى كثرة العمل
وقلة العلف فأحسنوا اليه جرجر
البيراى صوت وجران البعير مقدم
حقه وكشادة الشاة المسومة روى
جابر ان يهودية من اهل خير سميت
شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله
عليه السلام فأخذ رسول الله عليه
الذراع فأكل منها واكل رطل
من احصائه معه فقال رسول الله
عليه السلام ارفعوا ايديكم وارسل
الى اليهودية فدعاها فقال سمعت
هذه الشاة تقالت من اخبرك قال
اخبرتنى هذه في يدي يعنى الذراع
قالت نعم قلت ان كان نيا فلن تضرمه
وان كان غير نبي استرحنا منه ففعا
عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يعاقبها الى غير ذلك من المجهزات
المذكورة في كتب دلائل النبوة وان
لم يتواتر كل واحد منها فاقدر المشترك
بينها متواتر لان مجموع الروايات ينفرد
حد اثباته والقدر المشترك متحقق
في رواية المجموع فيكون متواترا
واتما قلنا ان كل من ادعى النبوة
واظهر المهرجة يكون نيا لان الرجل
اذا قام في محفل عظيم وقال انى
رسول هذا الملك اليكم فطالبوه
بالجعة فقال الرجل يا ايها الملك ان
كنت صادقا في دعواى فغالطت عادتك
وقم من مقامك ففعل الملك اى قام
الملك من مقامه علم الحاضرون
بالضرورة صدق الرجل في دعواه
فكذا ههنا . الثاني من الوجوه
الدالة على نبوته جميع سيرته وصفاته
التواترة كلازمة الصدق فانه
لم يكذب قط فيما شلق بالدين والافيا
يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن احداه
من فسية الكذب اليه في شئ من الاشياء
وكالامراض من متاع الدنيا مدة

يشاركها في الاطراد والانكاس * المسئلة (الخامسة) ايجاب الملة (لا يكون مشروطا
بشروط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضرورى (فانه لا يتصور علم بلا ملة) يعنى انا
اذ علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه مالا بلا توقف على العلم بشئ آخر اصلا وهو المراد بقوله (سواء
علمنا الشرط او وجوده مالا) فلو كان ايجاب العلم للعالية مشروطا بشرط لم يكن لنا الجزم بالعالية الا بعد
تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم للعالية مشروط بقيام العلم بالصلو) مشروط
ايضا (بالحياة وانتفاء اضداده) اى اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه
مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) وايجابه للعالية والفرق بين وجود العلة وبين
شرط اقتضاءها للمحلولة بعد وجودها بما لا يترتب عليه * المسئلة (السادسة) لا توجد العلة الواحدة حكمين
مختلفين وقد اختلف فيه) فيجوز بعضهم هذا الايجاب ومنع آخرون والمختار هو التفصيل الذى اشار
اليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين (كالعالية
بالسواد و) (العلية : (البياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما
بعلة واحدة (والالزام عدم الانفكاك او عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت
كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة غير
مطردة (وقبل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعلية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه مالا
بالسواد غير كونه مالا بالبياض) ولهذا لا يبعد احدهما مسددا لآخر فهذه العالميات التى لا تنهاى ملة
بعلة واحدة وهى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضى) وقال تعالى تعالى متعددة
مختلفة وهى مع ذلك ملة واحدة وردت لآمدى بأن القاضى لما اعترف بأن كون الرب عالما بالسواد
محل معين بخلاف لكونه مالا بياضه مع تعدد الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما
اجتماعهما معا او اعدم اطراد تلك العلة (واثبت) ابو سهل (الصعلوكى) من الاشارة لله تعالى
(علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالية واحدة وردبأه بخلاف لذهب الشيع والائمة واما
سيأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (واما نحن فنتنع تعدد العلية وانما التعدد في تعلق
العلم) الواحد (او) تعلق (العلية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد
التعلقات في حقته تعالى (واما في الشاهد فاعلم متعدد) بتعدد العلوت والعالية متعددة بتعدد
العلوم : الاشكال (الثانى الحياة توجب صحة العلية و) صحة (القادرية) وقد اوجبت علة واحدة

عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضرورى ومن لم يفهم قال ان
قوله ولا يصدق مستأنف مستقطع عما قبله والالكان داخلا في حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله
ونعلم بالضرورة ايضا مستندرا قوله فان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البديهة بالبديهة او منع
لبديهة الحكم السابق فى المال فلا يرد ان الحكم ضرورى ولا يوجد لنوع الضرورى (قوله والمقدر
خلافه) فيه بحث لان لمقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتهما وهونافى التلازم بالنظر الى الملة (قوله
قبل ههنا اشكالان الخ) ابرادهما بين شقى التفصيل اشارة الى ورودهما على الشق الاول منه وفي لفظ
ههنا اى فى ان العلة لا يوجب حكمين مختلفين اشارة الى ورودهما على نفي الايجاب مطلقا وكذلك عدم تقييد
العالميات بما يجوز الانفكاك بينهما اشارة الى الامرين (قوله تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقيهما
(قوله من تعليلهما الخ) لا يوجب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على امر آخر قوله واثبت
الصعلوكى) يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى او عدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالية وحدوث
تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما بل بتعدد كل منهما (قوله او تعلق الخ) على سبيل منع الخلو
(قوله ولا محذور الخ) لكونها امور اعتبارية لا يجرى التطبيق فيها قوله واما في الشاهد فاعلم متعدد
وجد القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات فى الغائب وتعدد مع تعددها فى الشاهد سيجب في بحث العلم
(قوله الاشكال الثانى) جعل كل واحد من صورتى القضا اشكالا برأسه لكون جواب كل منهما

حكيمين مختلفين (قلبا) الحياة (شرط) لوجود الصحيح فهي شرط لوجود العلة (لاعلة) . وموجب للصحتين هذا ان جاز انفكاك بين الحكمين (واما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالية بالسواد و) العالية (بالعلم بها) اي بالعالية الاولى فانها ملازمة لاجور الاس كاك في شيء من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامر ان) فلا يحكم فيها اي في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا تعددها الادلة السمع على احدهما (و) قال (الامدي) الحق التفصيل وهو انه يجوز الامر ان (في الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعاليات (فينتج) ذلك (في) الاحكام (المختلفة) الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلة متعددة (و) اما في رالف (ثب) فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلة متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد قد سبق ان عاليته تعالى واحدة . فعلة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والتعلق فقط وكذا الحل في القادرية ونحوها . المسئلة (السابعة لايت حكم) واحد (بعلمين عكس الاول) وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة . انيات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البديل او التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلا) استغنى بكل من كل كامر) في ان الواحد بالثخص لا يعمل بعلمين (ولان العلمين اما مثلا) اوضح ان فلا يمتنعان) في محل واحد فلا تكونان موجبتين بحكم

مخالفا لجواب الآخر (قوله شرط لوجود العلة) اي العلم والقدرة واطلاق الصحيح على الصلة لماسيجي في بيان الفرق ان العلة صحيحة اتفاقا اي مؤثرة في صحة المعلول وموجبة لها لا يقال يلزم الانفكاك في العلة لكونها موجبة للحكم وصحة لان ايجابها للصحة ليس الانع ايجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن نبوته (قوله لاعلة موجبة للصحتين) لتوفيقهما على انتفاء اصدار العلم بواسطة توقف العلم عليه ثم انها موجبة لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من ايجابها لصحتها كونها موجبة لصحة العالية والقادرية لتوسط العلم والقدرة بينهما (قوله هذا ان جاز الخ) قدر المعلوم عليه مع كونه مذكورا سابقا لحد العهد قس كالعالية بالسواد والعالية بالعلم بها) هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم والافجواز لان انفكاك بين العلميتين مما لا شك فيه و لقول بأن المراد طالية الله تعالى فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بأن لا تعدد في عاليته تعالى عند غير القاضي وابي سهيل واطلاق العلميتين باعتبار تعلق العالية الواحدة بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم بها مقبض مستدرك (قوله والعالية بالعلم بها) اي العالية بالعالية حال كونها مقارنة ولايسة بالعلم بالعالية الاولى زاد لفظ العلم ليصح كون العالية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الحل لا بد ان تكون صفة موجودة عند الجمهور (قوله فانها) اي العلميتين متلازمتان بناء على ماسيجي من امتناع انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به (قوله يجوز الامر ان) وهو ان يكون كلتا العلميتين معللة بالعلم بالسواد وان يكون الاولى معللة بالعلم بالسواد والثانية بالعلم بالعالية الاولى (قوله في الاحكام المختلفة الاجناس) وان كانت متلازمة كالمريدة والقادرية (قوله وجب تعليلها) لان اختلاف المعلول يستدعي اختلاف العلل (قوله قد سبق الخ) يعني ليس فيه تعدد العالية (قوله على الجمع) اي كل واحدة منهما مؤثرة فيه في زمان واحد او على البديل بأن يكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه في زمان واحد . على التركيب بأن يكون مجموعهما مؤثرا فيه مع كون كل منهما كافية في ايجابه كما قال الاستاذ في عمل العبد من ان المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كافية في وجوده فاندفع ما قيل انه حال التركيب يكون كل منهما غير موجبة للمعلول فلا يكون علة لانها ماوجب المعلول قوله او التركيب لا يخفى ان لعله على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلمين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدها الان الكلام في جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة وكما انه اراد بالعلل ما يشتمل الناقصة قوار فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه . يعني على هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها محل الحكم وقدر الكلام فيه (قوله فلا تكونان موجبتين

عمره مع القدرة عليه شاهده مرض قريش المال والرياسة ونكاح من يرغب فيها لترك دواء عليه واعراضه عنه وكضاوته عليه السلام في العاية حتى مات به الله تعالى فقال تعالى ولا تبسطها كل البسط وكتباعته الى حذم يفرق من احد وان عظم الرغب مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا شئت البأس اتقى به الناس وكالفصاحة التي ابكت مصافع الخطباء وافجعت العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ وكالاجترأ على الدعوى مع ما يرى من المناعب والمشاق قال صلى الله تعالى عليه وسلم ما أودى نبي مثل ما أوديت فصر عليه من غير فتور في العزم كما صبر اولوا العزم وكالرفع على الاغنياء والنواضع مع الفقراء لا يكون الا للانباء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها ما يعلم قلما انه لا يتصل الا لشيء وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها المرالي في كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين في كبرهم عن نبوته عليه السلام فهذه مجامع ادلة نبوته عليه السلام والاستقصار فيها مذكور في المطولات وكتب دلائل النبوة قال . وقالت البراهمة كل ما حسه العقل يقبل وما قبضه فردود وما يتوقف فيه فستحسن عند الحاجة اليه مستفيض عند الاستغناء عند فاذن في العقل مندوحة عن التي صلى الله عليه وسلم قلنا بعثة رمل فوائد لا تحصى منها ان تقرر الحجة ويبط الشبهة وبرشد الى ما يتوقف العقل فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والدار ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجالا ومنها ان يبين وظائف الطاعات

واحد فيه (او مختلفان فيصور افتراضهما) فادانيت احدي العلين دون الاخرى فان اتنى الحكم (ملاطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يتمتع جواز الاتفاق بين المختلفين قال الامدى والمختلفان لابد ان يختلف احكامهما فان علم بالضرورة ان قيام العلم بذات بوجوب كونها طامنة لاقدرة وقيام القدرة بها بوجوب عكس ذلك (واما على البديل للضرورة انه لا يجوز تعليل العالية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى) وهذا لتبديل تنبيه على حكم كلى ضرورى (فان قيل العلية معللة) على سبيل البديل (بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلين اما بعارض) كالقادم والحدوث والعلة هو العلم التحد فهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلين في الحقيقة يعم اتحاد العالميتين فيهما (واما على سبيل التركيب فلان حقيقة حال الانفراد والاجتماع واحدة فادالم تؤثر) في الحكم (مفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثر) فيس (مجتبئتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ هو المجموع لاكل واحدة فلا يلزم خروج شئ منها عن مقتضاء بحسب ذاته (ولان) الصمات (المختلعة لها احكام مختلفة ضرورية) كما نبهنا عليه نقلا عن الامدى وادام حل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما * المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأى منبئى الاحوال (وهو من وجوه) نسمة (الاول العلة مطردة) فحينما وجدت الحكم قطعنا (والشرط قد لا يطرد) فوجد ولا يوجد معه الشروط (كالحياة للعلم * السانى العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدليا كإتفاء العمد وهو مختار القاضى) فاما قال لا يتمتع ان يكون الشرط عدليا كإتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده ادلا معنى للشرط الا ما يتوقف المنسوط في وجوده عليه لاما يؤثر

الخ) بناء على ما مر من وجوب قيام العلة بحمل الحكم وامتناع التحدى قوله فلاطراد) اتما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد (وقد يتمتع الخ) بناء على جواز التلازم بين المختلفين قوله قال الامدى والمختلفان الخ) اذا جاز في الضدين ايضا (قوله لابد ان يختلف احكامهما) فلا يجوز ايجابها للحكم واحد والازم ايجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف (قوله السالبة) اى المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق (قوله على سبيل البديل) فانها كانت في الازالة لمة بارة تعالى ثم صارت معللة بعلمنا قوله فان تبيل العالية معللة على سبيل البديل الخ) اى جائز التعليل بدهة فان العالية يجوز عتلا ان يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس قوله قلنا لا مخالفة بين العلين الخ) يتجه عليه ان علما عرض و علم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الخ قوله قلنا الخ) معنى لانعلم ان لمة اللة المطلقة متعددة بل واحدة هى حقيقة العلم المتعددة في الواجب والممكن بناء على ان حقيقته صفة تتخلل بها المذكر لم قامت به (قوله انما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف ايجاب العلة على شرط. قوله لاكل واحدة) هذا نوع لان اللام في ان يكون كل واحدة منهما علة ولا يكون العلة علة الا ان تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كما مر فالمنع الذى ذكره الشارح قدس سره معنى على العقلة من يحمل النزاع وهو ان يكون يخرج العلين الموحيين بالاستقلال هذه الحكم ولا شك في استلزامه تغلب مقتضى ذاتها عنها قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما) لم لا يجوز ان يكون لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص (قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما) ان لا يجوز ان يكون لعلة واحدة حكمان احدهما مختلف والاخر متفق (قوله في الفرق) بين العلة والشرط) لما كان الحكم يدور مع الشرط فى بعض الصور كما يدور بالة كالرديفة فادور مع القدرة التى هى شرطها كادور مع الارادة احتيج الى الفرق بانها تم انك قد صرقت انا يتمتع توقف ايجاب الحكم بعد وجود العلة على شئ فاهو شرط للحكم يكون شرطا اوجود العلة فلذا لم يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل (قوله لاما يؤثر الخ)

اهلكناهم بهذا من قبله لقولنا ربنا
لولا ارسلت الينا فتية آياتك من قبل
ان نذل ونفخى قبيل ان تبارك
بعث الرسول لتطعم الجعة وفي تلك
الجعة وجوه ثلاثة احدها ان يقولوا
ان الله تعالى ان خلقنا لعبده قد كان
يجب ان يبين لنا العبادات التي يريدنا
منها ما هي وكيفية هي وان وجب اصل الطاعة في العقل
لكن كيفيتها غير معلومة لما بعث الله
الرسول لتطعم هذه الصذر فانهم اذا
بيدوا الشرع بمقابلة زالت اعذارهم
وثابها ان يقولوا انك ركبنا تركيب
سهو وغفلة وساطت علينا الهوى
والشهوات فبلا امد دنيا يا الهنا
عن اذا سهونا نهبنا واذا مال
بنا الهوى منعنا ولكم لما تركنا
مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك
اعراضا لنا على تلك القبايح وثابها
ان يقولوا هب ان ابتر لنا هذا حسن
الاجان وقبح الكبر ولكن لم نعلم
يعقولان ان نزل القبح مذهب خالدا
مخلدا لا سائر له ان انى الفعل القبيح
لذة وليس لك نية مضرة ولم نعلم
ان من آمن وعمل صالحا استحق
الثواب لا سيما وكما قد علمنا انه
لا منفعة له في شيء فلا حرم لم يكن
مجرد العلم بالحسن والقيح داعيا ولا
واظفا ما سد البهجة اندفعت هذه الاعذار
ومن فوائد العنة ان يبيط اى يزيل
الشبهة التي يصيب على العقل دفعها
ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل
فيه ولا بدل دايه بالاستقلال كبعث
الاموات واحوال الجنة والنار
وسائر السميات كالسمع والبصر
والكلام المتوقفة على السمع ومنها
ان يبين حسن ما توقف العقل فيه
ولم يستقل بمعرفة حسنة وقبحه
كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء الى

في وجود الشروط حتى يمنع ان يكون عديما وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا
(الثالث انه قد يكون الشرط (متعددا) بأن يكون لشرط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء
كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجودها (او مركبا) بأن يكون عدة امور
شرطا واحدا للشرط (او اربعة الشرط قد يكون محل لحكم واحدة صفة) يعنى ان محل الحكم لا يجوز
ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن
محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الحامس انه ان لا تنعكس) اى
لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز ان يكون مسروبا لشرطه (اذ يشترط
وجود ككل من الامرين بالآخر قال به الفاضل) والمحققون من الاشامة (ومنه بعض اصحابنا
والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على الشرط بل يكتفى بمجرد انتفاع وجود الشرط
بدون الشرط (كقيام كل من البنتين) المتساندين (بالاخرى) فان قيام كل منهما بمنع بدون
قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما السحيل دور التقدم (السادس
الشرط قد لا يبقى ويبقى الشرط) وذلك اذ توقف الشرط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه
(كتملك القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للمحدث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع
انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للسلول ابدا اذ لا تحقق العالمية بدون العلم
في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التي تكون علة كالمعلم مثلا (لها شرط)
كالعلم والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة
لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان يكون الحى حيا شرط لكونه طالما مع

اشارة الى ان القصر في قوله لا معنى للشرط الا ما يتوقف الخ اضافي فلا يرد منع المحصر (قوله لابد ان
يكون وجوديا) وانتفاء المانع كاشف عن الوجودى قوله او مركبا) الفرق بينه وبين المتعدد مع ان
الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزائه فيتعدد الموقوف عليه هنا ايضا ان التوقف ههنا
بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعدد وايضا المركب
ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور (قوله الشرط) اى بلا واسطة فظهر انقسامه الى المتعدد
والمركب وعدم ورود ان اجزاء المركب ايضا شروط فيكون متعددا قوام لانه لا يكون مؤثرا
لان الشيء الواحد لا يكون قابلا وتعللا بل لضرورة ان العلية لا تعلل بغير العلم وهو ليس بمحل
لها (قوله كما عرفت) من ان العلة صفة توجب لها حكما (قوله يكون شرطا للحكم الخ) اى
من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم كل ما هو
شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لا يكون شرطا للحكم بناء على حوازه كون العلة خارجة
عن محل الحكم وانما قيد بالحاجة لاستناع توقف الحكم عليه لاس هذه الحاجة لاستناع
توقفه بحساب العلة على شرط (قوله قال به الفاضل) وعنى بالتوقف المأخوذ في تعريف الشرط عدم
جواز وجوده بدون الموقوف عليه على ما سيجى نقلنا عن الاربعين في المقصد الاول من الفصل الاول
في مباحث المتكلمين في الاكوان قوله كقيام كل من البنتين الخ) قد يقال لا دور ههنا اصلا لان
توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى (قوله فان قيام كل منهما) اى القيام الخاص بالعارض
لكل منهما بمنع بدون القيام الخاص الاخرى بمعنى استلزام كل منهما للاخرى فاقبل لادور ههنا لان
توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشئ (قوله مع انقطاع ذلك التعلق) ادلوى
تعلق التأثير لم نحصيل الحاصل قوله فان العلم من قبيل الذوات (الذوات ههنا في مقابلة الاحوال
فانها قد تستعمل فيها (من قبيل الذوات) المراد من الذات ما يقابل الحال اى من الامور الموجودة
اصالة (قوله وهي لا تعلل) اذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون الا لاحكام (قوله بخلاف الاحكام)
فانها تعلل (قوله والشرط قد يكون معلولا) ليس هذا داخلا في حيز الفاء لانه ليس مستقدا
بما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومدخوله اى معناه مقدمة صادقة في نفس الامر وهي ان الشرط

ان كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على انه لا يوجب بدون شرط كالعالمية لله قالها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلته (التاسع الملة محكمة) لمعلولها (اتفاقا في) كون (الشرط) محكما لشروطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن عللة للعلم بل شرطه لكونها عللة في شخصه ومؤثرة في صحته وموجدة له (ومنفعة المحققون لجواز توقفه) اي توقف العلم في صحته (على شروط آخر) كالتقاء اضداده ووجود محله وحيث لا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالصحيح ولما كانت هذه المباحث معركا كتبها في انفسها مبينة على اصلها من اصدار ضنائن تفصيلها والله الموفق والمرشد

قد يكون معلولا فظهر الفرق بين عللة الحكم وشرطه بان العللة لا تكون معلولة اصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكن على ما يستفاد من المتن لان وجود الشرط لعللة الحكم وعدم وجود العللة لها لا يقيد الفرق بين عللة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بأن يكون لاحدهما حكم لا يكون لآخر (قوله بل اتفق الخ) اضراب من عدم الاتفاق لانه تجتمع الاختلاف فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق (قوله وقد اختلف الخ) فان متبني الاحوال من الاشاعة يعلونه بصفات موجودة ومن المعتزلة ينفونه سوى المبهمة فانهم يعلون الحال بالحال بناء على ما نقل من أبي هاشم

(تم الجزء الاول من شرح المواقف ويليها الجزء الثاني)
(اوله * الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد)

(٥٦١) وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه * ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجالا بأن تين ماهية العبادة وكيتهما وكيفيةها * ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكورة للعبود والمكررة لاستحفاظ التذكر في الاوقات المتتالية كالصلاة وغيرها * ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم بحياة النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة لتنازع المضي الى التقاتل فلا بد من عدل مقيم بحياة النوع يحفظه شرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي على طريقة الحكماء * ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكحلة لامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا وانشك ان الحاجة الى القزل والتنج والخيطة والبناء وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها الى استفراجهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها * ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تأتي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر عظيم على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان النجمين عرفوا طبائع درجات العلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تبقى بأدوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية غريبة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ابصالا لكل مستعد الى منتهى كاله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب حقولهم * قال الله تعالى قالت اليهود لا يخلو امانا ان يكون في شرع موسى عليه السلام انه سينسخ اولا يكون فان كان لم ان يتواتر ويشتهر كأصل دينه فان لم يكن فان كان ما يدل على دوايه امتنع نسخه وان لم يكن لم يكرر شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر اذ لا يتوفر الدواعي الى نقل أصله او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعيا فلا يمنع الخ * اقول قالت اليهود لو كان محمد عليه السلام نبيا لكان كل ما خبره صدقا واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع شريعة موسى فلا يخفى امانا ان يكون قديين فيها انها باقية الى الوقت الملافي فقط وستنسخ اولا يكون قديين فيها انها ستنسخ فان كان قديين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كأصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور

العظيمة التي يتوفر الدواهي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى وانهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه السلام معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل بعيسى ومحمد صلوات الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قديين انه ستنسخ فان كان قديين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخها لانه تعالى لما بين ان شرع موسى ثابت ابدا فلم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز ان ينسخ الله تعالى على التأييد مع ان التأييد لا يحصل ارتفاع الامان من كلامه ووعدوه وعيده وهذا ايضا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان ينسخ الله تعالى عن شرع موسى عليه السلام انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينسخ الله تعالى على ان شرع محمد عليه السلام ثابت ابد مع انه لا يكون ثابتا ابد فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عليه السلام بل بين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عليه السلام ولم يثبت الامرة واحدة لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الوجوب بالامرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكليف كانت متوجهة بشرع موسى عليه السلام على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المص بأن الله تعالى قديين في شرع موسى ما يشعر بنسخه بيانا جاليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توافر الدواهي على نقله كما يتوافر الدواهي على نقل اصل دينه فان توفر الدواهي على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفية او كان قديين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعوا لامتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا * قال * الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفروا الآخرون جوزوا الكفر عليهم تقيية بل اوجبوه لان الفناء النفس في التهلكة حرام ومنع بأنه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدهوى فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا من تعمدوها وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا لنا انه لو صدر عنهم كفر وذنوب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه ولكنوا معذنين بأشد العذاب كما وعد نساءه كقوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار وكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده ولم تقبل شهادتهم واستوجبوا الزم والايذاء وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانزعوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك اولى * واما قوله تعالى عفا الله عنك وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ونحوها فمحمول على ترك الاولى واما واقعة آدم فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له حينئذ امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى واما قول ابراهيم هذا ربي فعلى سبيل القرص وقوله بل فعلة كبيرهم فعلى سبيل الاستهزاء او اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار لاصنامهم الاكبر جعله على ذلك ونظروا في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى وقوله اني سقيم اما اخبار عن سقم حالي او عن متوقع استقبالي فلا كذب واما اخفاء يوسف حريته فلا شعاره بالقتل واما همد فجبلي لا اختياري وجعله سقيته في رحل اخيه كان بمواطاة وما صدر من اخوانه لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء * واما قصة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكر والاية تحتل غيره واما قبل الوحي قالوا كثرون منعوا الكفر وانشاء الكذب والاصرار عليه لئلا تزول عنه الثقة بالكلية وجوزوا على الدور كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا العصمة مطلقا * اقول * البحث

الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلة من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان فضيا الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بأنه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبار وقوم منعوا ان تتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغار واصحابنا منعوا الكبار مطلقا سواء كان عمدا اوسهوا وجوزوا الصغار سهوا والاعدا * لئلا لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى فاتبوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمه وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذنين بأشد العذاب * بيان الملازمة ان درجات الانبياء عليهم السلام في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افعس فكان عذابه اشد كما اوعد نساء النبي بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار فحد العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم انخاسرون لقوله تعالى الان حزب الشيطان هم انخاسرون وباطل ما لا يجاع ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل والالكان ادنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم ~~كفر~~ كفر او ذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر او الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمه وايذائه واذا ما النبي حرام بقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لانزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال اراد بالمهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الاية حيث خاطب ابراهيم بقوله تعالى اني جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول عهد الامامة في الاية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فآراد بقوله اني جاءك للناس اماما جاءك للناس نبيا ولئلا سلم انه تعالى اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بأن لا ينال الظالمين * واما القائلون يجوز صدور الذنب عن الانبياء بوجه فقد جازوا الدلائل الدالة على عدم صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى لبيه عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر فان الايتين تدلان على صدور الذنب من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * اما الاية الاولى فلان العقود على تحقق الذنب واما الاية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف رحمه الله بأن نحو هذا يحتمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا فوقها عبادة لانا نقول لا يحذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئلا سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة انما يكون اذا لم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة * ومنها واقعة آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى قائم يدل صريحا على انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق اجاب المصنف رحمه الله بأن واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لادم حينئذ امة ولا يوجد النبي الا اذا كان له امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه قتاب عليه وهدى اي جعله نبيا * ومنهم من اعترى عن قصة آدم بأن قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تعالى واسئل القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى في قصة آدم وحواء فلما آتاها صالحا جعله شريكا فيها آتاها وبالاتفاق لم يترك آدم ولا حواء وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فزعم الاصم

انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل نسي واعترض عليه بأن الله عز وجل
 آدم وقت الوسوسة امر النهى فقال ما نأكل من هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا نورا ومع
 هذا التذكر يتمنع النسيان وقد اجيب عنه بأنه يجوز ان يكون وقت التذكر غير وقت النسيان والا
 فلا وجه لقوله تعالى فذمى وايضا ما به الله تعالى على ذلك في قوله تعالى المأنهكما عن تلكما الشجرة
 وآدم وحوا اعترفا بالزلة وقال ربنا ظننا انفسنا قبال الله تعالى توبتهما فقال قتاب عليه وكل ذلك
 يناق النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا للنهى لكنه اقدم على تناول التاويل وهو من وجوه
 احدها زعم النظام ان آدم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة
 هذا كما يكون اشارة الى الشخص قد يكون اشارة الى النوع كقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله
 الصلاة الا به وزعم آخرون ان النهى وان كان ظاهرا في التعريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر
 لدليل غيره عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل او التوقيف * ومنها قول ابراهيم
 هذا ربى فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم عليه السلام وهو نبي بالاتفاق أجاب بأن قول ابراهيم هذا
 ربى على سبيل الغرض فان من فيه ابطال قول يفرضه اولا ثم بطله * ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم
 وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا
 القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو احمى ويعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت
 هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار
 للصنم حل ابراهيم عليه السلام على ان جعله جذاذا * ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تأخير
 النجوم لقوله تعالى فنظر نظره في النجوم فقال انى سقيم والآخر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله انى
 سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب أجاب بأن نظر ابراهيم في النجوم ليس لتعرف حاله من
 تأخير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر في النجوم من هذا
 الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وبأن قوله سقيم يجوز ان يكون
 اخبارا عن سقم حالى او عن سقم متوقع في الاستقبال فلا كذب * ومنها اخفاء يوسف حرته عند بيعه
 فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب أجاب عنه انما اخفى يوسف حرته لاشعاره بالقتل ان اظهر
 حرته وكان قل نبوته * ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والله بالزنا ذنب أجاب بأنهم
 يوسف جلى لان ميل الرجل الى المرأة جلى ليس بقصص في حق الرجال بل صفة محمودة غير
 اختيارية * ومنها جعل يوسف سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب
 اجاب بأن ذلك لموافقة أخيه ليقم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون دنبا * ومنها ما صدر من اخوة
 يوسف من القائه في غيابة الحب وايداء أيهم وكذبهم بأن الذئب اكل يوسف وكل هذه ذنب
 اجاب بأنها لانهم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فاصدر منهم لم يكن في حال نبوتهم * ومنها
 قصة داود والطمع في امرأة اخيه أوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع
 وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وحرني في الخطاب وكل ذلك ذنب أجاب بأن قصة داود
 عليه السلام لم يثبت صحتها على ما ذكره والاية لا تدل على ما ذكره بل تتحمل غيره هذا حال عصمة
 الانبياء بعد الوحي واما قبل الوحي فلا كثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على
 الذنب لئلا يزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الدور كقصة
 اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا
 او سهوا قبل البعثة او بعدها * قال * تبينه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن القبور وتتوقف على
 العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتؤكد في الابتداء بتأنيع الوحي على التذكر والاعتراض على
 ما يصدر عنهم سهوا والعقاب على ترك الاولى وقيل هي كون الشخص بحيث يتمنع الذنب عنه
 لخامية في نفسه او بدنه ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه بقوله
 تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى ولولا ان نبيناك * اقول * لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيهها

في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالاً وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها من الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي اى معايها ومناقب الطاعات لان الهيئة المائنة من الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرضى في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصى فيصير هذه الهيئة راسخة ويتأكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً والعتاب على ترك الاولياته متى يصدر عنهم شيء سهواً وتركوا ما هو أولى لم يتركوا مهملاً بل يعاتبوا او يقيحوا عليه ويضيق الامر فيه عليهم بتأكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمنع عنه الذنب بخاصية في نفسه اوبدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه وبطل الامر والهوى والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبي مثل الامة في حق جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم والاركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع قال * الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعه خلافاً للحكماء والمعتزلة والقاضى وابى عبد الله الحلبي منا في الملائكة العلوية احتج الاولون بوجوده الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم والحكيم لا يأمر الا افضل بخدمة المقضول الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة ولانها تكليفية مستتبطة بالاجتهاد وطاعة الملائكة ذاتية جبلية منصوص عليها فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات اجزها اى اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن ندياً من الاولين فيبقى معمولاً به في حق الانبياء * واحتج الاخرون ايضا بوجوده الاول قوله تعالى لن يستنكب المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المبربون الثاني اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدلل بعدم استكبارهم على ان البشر لا ينبغي ان يستكبروا ولا يناسب ذلك مما لم يثبت تفضيلهم الرابع قوله تعالى ولا اقول لكم ائى * لك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين * الخامس الملك معلم النبي والرسول فيكون افضل من المعلم والمرسل اليه السادس الملائكة ارواح مبررة عن الرذائل والافات النظرية والعملية مطلعة على اسرار الغيب قوية على الاعمال العجيبة سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون * اقول * البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعه خلافاً للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر الباقلاني وابى عبد الله الحلبي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقاً بوجوده اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم بتورله تعالى واذقنا للملائكة اسجدوا لادم الاية ولا شك ان السجود المأمور به سجود خدعة لاسجد عباداً فلولا لم يكن آدم افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الا افضل بخدمة المقضول * الثاني ان آدم اعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبثوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا انك انت العزيز الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله

تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك * طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ايسر لها موانع وصوارف منصوص عليها المستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات اجزها اى اشقها * الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فبين لم يكن نبيا من الالين فبقى ممولا به فى حق الانبياء فيكون الانبياء افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة * واحتج الآخرون اى القائلون بأن الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة * الاول قوله تعالى لن يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة تقتضى الترقى من الأدنى الى الأعلى وفيه نظر فان النصارى لما طابنوا ولادة عيسى عليه السلام بغير اب اذ اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبدا لله استبعادا لان يكون العبد يولد بغيراً به فقال تعالى لن يستكف المسيح ان يكون عبدا لله بسبب انه خلقه الله تعالى بغيراً ب ولا الملائكة المقربون الذين خاقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقى من الأدنى الى الأعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الأعلى من هذا الوجه افضل * الثانى اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقدّمهم فى الذكر باعتبار تقديمهم فى الوجود * الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة من عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غاية ان يكون الملائكة افضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته * الرابع قوله تعالى ولا تقول لكم ائى ملك وقوله تعالى الا ان تكونوا ملكين اى الاكرام ان تكونوا ملكين سياق الآية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبى وسباق الآية الثانية يدل على ان الملك افضل من آدم وحواء وفيه نظر فان الآية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل تدل على ان الملك ارفع الوسى يتبع الوسى بدليل قوله تعالى ان اتبع الاما يوحى الى وهذا يدل على ان النبى افضل والاية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل على تفضيله عليه بعد الاجتهاد * الخامس ان الملك معلم النبى والرسول اليه ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبى افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلم لاقى غيره ولا فيما يعلم دائماً بل قبل تعامه والقياس على النبى بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان الساطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم * السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والافات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب الذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الاتصال العجيبة من تصرف العصاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون * قال * السادس فى الكرامات انكرها المعتزلة الا بابا الحسين والاستاد ابو اسحاق متاء لنا قصة آصف ومريم لو ظهرت على يد غير الانبياء لانتبس النبى بالنبى قلنا لا بل يتميز النبى بالهدى والدعوى والله اعلم * اقول * البحث السادس فى الكرامات الكرامات جائرة هندنا وعد ابى الحسين البصرى من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاد ابو اسحق * لنا ان الكرامات لو لم تكن جائرة لما وقعت فان الوقوع يقتضى الجواز واللازم باطل لقصة آصف فانه احضر حرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيتك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربى وهذا الاحضار من الامور الخارقة للمادة وآصف لم يكن

نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كذا دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتانا من لدنك رحمة وهي لنا من امرنا رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة وازدادوا تسعا احتج المكرون بأن الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتن لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة تشاركونهم في الانسانية ولو ازمها فاولا ظهور المعجزة عليهم لم يميزوا عن غيرهم فلو حاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتن قلنا لانسلم انه يلتبس النبي بالمتن بل يميز النبي بالتدري ودعوى النبوة فاذا اظهر الخارق للعادة مقرونا بالتدري والدعوى علمنا صدقه

قال **الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول في اعادة المعدم وهي جائزة خلافا للحكام والكرامية والبصري من المعتزلة** لنا انه لو امتنع وجوده بعد عدمه قلنا ان يمنع لذاته اولشي من لوازمه فيمتنع ابتداء ولشي من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو احتجوا بوجوه **الاول** انه في محض فلا يحكم عليه بان كان العود الثاني انه لو امكن لوقع لم يميز عن مثله مبتدا معه حال عوده **الثالث** انه لو امكن لا يمكن اعادة الوقت مبتدا فيه واعادته فيه فيكون مبتدا معادا وهو محال **والجواب** من الاول ان قولك لا يحكم عليه حكم وهو مقهض بالحكم على ما لم يوجد بعد وعلى المنع ونفس العدم **وعن الثاني** ان كل مثلين فهما مميزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشبه علينا والام يكونا مثلين بل هو هو **وعن الثالث** ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدا فانه امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسيق بحدوث البتة **اقول** لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث **الاول** في اعادة المعدم **الثاني** في حشر الاجساد **الثالث** في الجنة والنار **الرابع** في الثواب والعقاب **الخامس** في العفو والشفاعة **السادس** في اثبات عذاب القبر **السابع** في سائر السميات **الثامن** في الاسماء الشرعية **المبحث الاول** في اعادة المعدم اعادة المعدم جائزة عندنا خلافا للحكام والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشي لو امتنع وجوده بعد عدمه لا يمنع وجوده لذاته اي لذات ذلك الشي اولشي من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشي من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك المعارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات الشي من حيث هو **فان قيل** الشي بعد العدم بمنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بأنه ممنوع لذاته اولغيره لا يصح لان الحكم على الشي يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بأن الحكم على ما يمنع وجوده ممنوع من حيث كونه ممنوعا ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدم بأنه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدم له ثبوت في الذهن اجيب بأن هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انعكاسه **والوصف** من الماهية بعد العدم لكن لانسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممنوع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممنوع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجب العدم بل هو اقل للوجود واليه اشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوحوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المكرون بحجوز اعادة

المعدوم بوجوده ثلاثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بإمكان العود
لانه لو صح الحكم عليه بإمكان العود فالاشارة العقلية بإمكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فهي تمتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه
معاد لانفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في
الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يمكن ما يماثل معادا فان الصورة التي
في الذهن تماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي
محض فيمتنع الاشارة اليه بإمكان العود فلا يصح الحكم عليه بإمكان العود فلا يمكن عوده والالكان
الحكم بإمكان العود صحيحا هذا خلف فالخاصل ان القول بإمكان العود يؤدي الى ان يقول بأن كل
مستأنف معاد او القول بأن المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بإمكان العود باطل
الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد
فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض متخصة بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان الفارق
بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المتخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم
لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو
متناقض واجيب عن الاول بأن قولكم لا يصح بحكم عليه بإمكان العود حكم فيتناقض تقرير هذا الجواب
بقول ايسر ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بإمكان العود حكم عليه فلا يتخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا
اولا فان كان الاول قد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا تمتنع الحكم عليه
بإمكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بإمكان العود صحيحا هو
المطلوب ورد هذا الجواب بأن هذا الحكم صحيح وقوله وان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم
من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد
حورس هذا الوجه بأن يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود
لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع
كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه
بامتناع العود فلا يمتنع العود والاصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والخاصل ان القول
بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف او القول بأن المعدوم حال العدم له هوية ثابتة
وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن هذه المعارضة بأنه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع
العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه
بامتناع العود بخلاف الاشارة بإمكان العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بإمكان العود لاجل
عدم هويته الثابتة فيحوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون
لاحال عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بإمكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والخاصل
ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه
نفي محض لا يماثلها العقل واما صحة الحكم بإمكان العود عليه باعتبار ان صورته في الذهن
وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا قبله العقل قال المصنف وهذا الوجه
متنوس ما لكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بأنه يمكن ان يوجد وكذا مقوض بالحكم
على المتنع بأنه مقابل الممكن وكذا مقوض بالحكم على العدم بأنه مقابل الوجود فان الحكم على
المعدوم والتمنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له
ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بإمكان العود الى ما يماثل صورته التي
في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه

لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وحيث ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلاً من في جواز العود لافي وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معاداً قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معاداً واجيب عن الثاني بأن كل مثليين هما متمايزان بالشخص في الخارج لا بحالة وان اشبهه حليماً والاي وان لم يتميز المثلان بالشخص لم يكونا مثليين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدأ والمعاد وليس وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بأن اعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدأ ومعاداً معا بل يكون معاداً وقيل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعاداً باعتبارين **قال** الثاني في حشر الاجساد اجع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه يمكن عقلاً والصادق اخبر عنه فيكون معاداً اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والا لم تصف بهما قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وائحاد الحياة فيها لشمول قدرته على جميع الممكنات ثبت ان احياء الابدان يمكن **واما الثاني** فلانه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه اشار حيث قال عز وجل قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم **وقيل** لو اكل انسان انساناً آخر وصار جزءاً منه ظناً كقول اما ان يعاد في الاكل او المأكل منه واما ما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فالقصد من البعث اما الايلام او الا لذا ذ او دفع الالم والاول لا يليق بالحكيم والثاني محال لان كل ما يتحيز لذة في طائنا فهو دفع الموم يشهد له الاستقرار والثالث انه يكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث والجواب عن الاول بأن المعاد من كل واحد اجزاء اصلية التي هي الانسان فانها هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه لا الهيكلي المتبدل المغفول عنه في اكثر الاحوال والمأكل فصلة من المتغذى فلا يعاديه **وعن الثاني** ان فعله لا يستدعي غرضاً وان سلم فالقصد هو الالذاذ والاستقرار بموضع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الذات الاخرية متشابهة للذات الدنيا في الصورة لافي الحقيقة **اقول** المبحث الثاني في حشر الاجساد اختلف الناس في المعاد فاعلق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الانبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من كلام الله ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعده كمنز قيل وشعيا عليهم السلام ولذلك اقر اليهوديه واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كاللائكة ويكون لهم الحياة الابدية والسعادة العظيمة والاطهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني **واما الروحاني** ففي مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنی وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر **واما الجسماني** فقد جاء في القرآن العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطرکم اول مرة وقوله تعالى يحسب الانسان ان لن نجعل عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاماً نخره وقوله تعالى وقالوا جلودهم لم شهدتم قالوا انطقنا الله الذي

انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها وقوله تعالى يوم تشرق الارض عنهم سراحاً ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحماً وقوله تعالى افلا يعلم اذا همز ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين والآخرين لجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا صرقت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه يمكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقاً اما الاول وهو انه يمكن عقلاً فلان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والاى ولولم تكن قابلة للجمع والحياة لم تصف بالجمع والحياة قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم بأعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالماً بجميع الجريئات وقادراً على جمع الاجزاء وابتعاد الحياة فيها لشمول قدرته على التمكيد واداناً كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكناً واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق علم قيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انساناً آخر وصار جرواً بدن المأ كول جراً من بدن الاكل كول اما ان يعاد في الاكل او في المأ كول منه واما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضاً فليس بأن يعاد جزء بدن احدهما اولى بأن يعاد جزء بدن الاخر ويعله جزءاً لبدنهما معاً محال فليبق الا ان لا يعاد واحد منهما وايضاً المقصود من البعث اما الايلاء او الالذاد او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصوداً للحكيم ادلا يليق به والثاني محال اذ لالذة في الوجود لان كل ما تنفصل في عالمنا انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث ايضاً باطل لانه يكتفي فيه بالبقاء على العدم فيكون البعث ضايعاً واجيب عن الاول بأن المعاد من كل واحد منهما اجزاء الاصلية التي هي الانسان لا المتبدلة والالهيكلي الذي يعقل عنه الشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه والاحراء الاصلية للمأ كول منه فضل الا كل فرد الى المأ كول منه اولى فلا يعاد في الاكل الممتد واجيب عن الثاني بأن فعله تعالى لا يستدعي فرضاً ولا يشترط عايف فعله ولنسلم ان فعله يستدعي فرضاً فيجوز ان يكون الفرض من البعث الالذاد قوله لالذة في الوجود ممنوع لما مر في باب لالذة والالم ولا نسلم ان كل ما تنفصل لذة فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولنسلم انه ليس لذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون اللذات الاخرية مشابهة للذات الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخرية دفماً للالام بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم قال تبيينه اعلم انه لم يثبت انه تعالى بعدم الاجزاء ثم يعيدها فالتمسك بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لان التفريق ايضاً هلاك اقول تبيينه على ان القول بالامداد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى بعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهالك الفناء ضعيف لاننا لانسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكاً والحق انا لشيء في الآية بمعنى المثلثي بمعنى الآية ان كل شيء هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء اى يمكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تعالى موجود ولا يحتاج الى صرفها عن ظاهره قال الثالث في الجنة والنار قالت النفاة الجدة والنار اما ان تكونا في هذا العالم فتكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تنشق ولا تخاط الفاسدات واما في عالم العناصر فيكون الحشر تناسخاً او في عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرمي فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلا وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل في العناصر لكانت مقابلة لهذه العناصر مائلة الى احيائها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياءها فكانت العالم طبعاً او قدراً دائماً وكلاهما محالان والجواب لم لا يجوز ان تكونا في هذا العالم كاقبل الجنة

السما السابعة لقوله تعالى عندئذ تدركه المنيه عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن واستنقاع الخرق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ ان ردد النفس الى بدنها المعاد او المؤلف من اجزائها الاصلية والتناسخ رد النفس الى مبتدا او في عالم آخر ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل واستنقاع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك مركزين في نفس كرة اعظم منهما ووجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقا ممنوع لاممكان الاختلاف في الصورة والهوى وان حصل الاشتراك في الصفات والوازم * اقول * المبحث الثالث في الجنة والنار قال نقابة الجنة والنار الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم او في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تنحرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات وكونها في الافلاك يقتضى خرقها لان النار والاشجار والدركات التي فيها النيران في الافلاك تقتضى خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان تكونا في عالم العناصر يقتضى ان يكون الحشر تناسخا وان كانتا في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لان الفلك بسيط على ماسبق فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر كان كريا فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر مماثلة الى احيائها مقتضية للمركبة اليها وكانت ساكنة في احياء ذلك العالم طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال وان كانت ساكنة في احياء ذلك العالم قسرا دائما وهو محال ايضا والجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم وتكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السما السابعة عندئذ تدركه المنيه لقوله تعالى عندئذ تدركه المنيه عندئذ تدركه المنيه وسدرة المنتهى في السما السابعة ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الملك الثامن عند المتقدمين * قوله الافلاك لا تنحرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين * قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا او يكون الحشر في عالم آخر * قوله لان الملك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نسلم بساطة كل محيط ولش سلم فلانسلم استلزام البساطة كرية الشكل ولش سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء ولا نسلم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما في عالم آخر مبنى على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العلم والعالم الذي فيه الجنة والنار كربين مركزين في نفس كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب التماثل عنصرى العالمين مطلقا اى في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف في الصورة والهوى وان حصل الاشتراك في الصفات والوازم بأن يكون نار ذلك العالم مثلا حارة ياسة طالبة لمعرفتك فذلك العالم كنارنا هذا وكذلك القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات والوازم * قال * فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى وجدة عرضها السموات والارض اعدت للآتين لا يقال انما يكون عرضها عرضها ان وقعت في احيائها وذلك انما يكون بعد فائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضها لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولا عرضها لا يكون بين عرضها وقوله تعالى واتوا النار التي رقدوا الداس والحجارة امدت للكافرين واسكان آدم في الجنة واخر اجه عنها قالوا لو كانت الجنة مخبرا من اماكن دائمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والتالى باطل لقوله تعالى اكلها دارم اى ما كواها قسا معنى قوله كل شيء هالك اى كل شيء مما سواه فهو هالك معدوم في حد ذاته وبالنظر اليه

ومن حيث هو لان العدم يطرأ عليه وان سلم مخصوص بجماعين الادلة وايضا قوله تعالى اكلها دائماً متروك الظاهر لان المأكل لا محالة يفنى بالاكل بل المعنى انه كلما فنى شيء منها حدث حقيقه مثله وذلك لا يتناقض مع عدم الجنة طرفة عين * اقول * هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلقوا في انهما مخلوقتان الان ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافاً لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للذين آمنوا واخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب من الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في احياز السموات والارض اذا وقعت في غير احيازها او في بعض احيازها لم يكن عرضها عرضها ووقوعها في جميع احيازها انما يمكن بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال لا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض السموات والارض ولانه يمتنع ان يكون عرضها عرض السموات والارض وحينئذ يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضها مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فتكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خيره تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى آدم عليه السلام في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيته تعالى عنها يدل صريحاً على ان الجنة مخلوقة الآن قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله هالك منعدم والجنة مما سوى الله تعالى فقد تنعدم فلا تكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائماً اي مأكل الجنة دائماً واذا كان مأكل الجنة دائماً يكون وجود الجنة دائماً اذ دوام مأكل الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا ان لا يكون النار مخلوقة الان اجاب المصنف اولا بمنع الملازمة وثانياً بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الان عدم دوامها قولها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تعالى ينعدم * قلنا لانسلم ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تعالى منعدم فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجوده لان كل ماسواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجوداً وليس معناه ان ماسوى الله تعالى يطرؤ عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها وان سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى يطرؤ عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائماً فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وحينئذ يكون معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى وغير الجنة يطرؤ عليه العدم وانما خصص بجماعين الدليلين واذا كان مخصوصاً لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها واما منع بطلان اللازم فلانا لانسلم دلالة قوله تعالى اكلها دائماً على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى اكلها دائماً متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكل ويمنع دوام المأكل لان المأكل لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائماً بل معناه انه كلما فنى شيء من المأكل حدث حقيقه مثله وذلك لا يتناقض مع عدم الجنة طرفة عين * قال * الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لانه انما شرع التكليف الشاقة لغرضنا لاستحالة العبث عليه وعود القوائد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتاج الى تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة وهو مستقيم عقلاً او لاحقة وهو المطلوب وايضا قوله تعالى حرام بما كانوا يعملون وامثاله يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض

لفعله ولاعلة لحكمه ومع ذلك فلا يكتفى في حصول النفع سوا بقى النعم والاستقباح ممنوع كيف
والمعتلة اوجوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا لما سبق من نعمه والاية لا تدل على الوجوب ولفظ
الجزاء يكتفى لاطلاقه كون الفعل علامة ودليلا وقالت المعتلة والخوارج انه يجب عليه عقاب الكافر
وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلولا تمكن بحيث يقطع
بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى اخبر بأن الكافر والفاسيق يدخلان النار في مواضع شتى وانخلف
في خبره محال والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيب اذابة المطيع فلا تسوية وهو من
لثاني ان تعذيب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاجرام وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه
بعد التوبة وعن الثالث انه لا يدل عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه ثم قالوا وعيد صاحب
الكبيرة لا يقطع كوعيد الكفار لوجوده الاول الايات المشتبهة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئة الاية وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا
متعمدا الثاني قوله تعالى في صفتهم وما هم عنها بغائين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بنفسه
وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من التناقض واجيب عن الاول بأن الخلود هو المكث الطويل
واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثاني بأن المراد من القبار الكاملون في القبور وهم الكفار بدليل
قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقا بينه وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
كقوله تعالى ان اخري اليوم والسوء على الكافرين انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى
كلما لقي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا لا يوصلها الا الاشقي
الذي كذب وتولى يوم لا يخفى الله النبي والذين امنوا معه والفاسيق مؤمن لقوله تعالى وان طاشت
من المؤمنين افئدتهم ولهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بانهم لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين
ومناقضتهما وبأن استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يضبط منه شيء على طريق الموازنة
كما هو مذهب ابي هاشم ولا يضبط كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطلان اما الاول فلان تأثير كل منهما
في عدم الاخر اما ان يكونا معا او على التعاقب والاول محال لاستزاده وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني
لان الغلوب المحيط لا يعود غالبا واما الثاني فلانه الغاء للطاعة وتضييعها وهو باطل لقوله تعالى فمن
يعمل م قال درة خيرا به * اقول * المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتلة الصرة الثواب
على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكليف الشاقة
فلا يخلو اما ان يكون شرعها للعرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عيب وهو مستحيل والثاني
لا يخلو اما ان يكون الغرض طائدا اليه او طائدا اليها والاول باطل لاستحالة عود القوائد اليه والثاني وهو
ان يكون الغرض طائدا اليها لا يخلو اما ان يكون الغرض حصول نعم او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان
الغرض دفع الضرر لكان ابقاءنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نتج الى تلك المشاق
والايمان بها لكن لما يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون الغرض
حصول المنفعة لما ان يكون منفعة سابقة على التكليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحياة
والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الكريم
الحكيم ان يعم على احد ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل له مكلف نفع حال التكليف او بعده واما ان يكون الغرض
من التكليف منفعة لاحقة اي منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة
التي هي الغرض من التكليف فثبت ان الغرض من التكليف هو الثواب على الايمان بها فوجب على الله
تعالى الثاني قوله تعالى وحور عير كالمثال الثواق المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل
سبب للثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في افعاله
انه لا غرض لفعله ولاعلة لحكمه ومع هذا فلا يكتفى ان يكون الغرض من التكليف شكر النعم السابقة
والاستقباح ممنوع سيما والحق انه لا يقيح بالنسبة الى الله تعالى وكيف يكون الغرض من التكليف حصول
منفعة سابقة على التكليف قيمته والمعزلة اوجوا الشكر والنظر في المعرفة لاجل ما سبق من

نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني ان الآية هي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوبية
 الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه وقوله ولقظ الجزاء اشارة الى جواب دخل مقدره تقرير
 الدخول ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتيبه عليه نحو قول القائل
 ان احسنت الى فلان كذا تقرير الجواب ان يقال لا تسلم ان جزاء الشيء يجب ترتيبه عليه بل يكفي لطلاق لفظ
 الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلاً وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر
 وصاحب الكبيرة بوجوه ثلاثة الاول ان العقوب من الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع
 والمعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما في العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق
 الثاني ان شهوة الفسوق مركبة فينا فلولا لم تكن بحيث تقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اهراء منه تعالى على
 ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك
 الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتميات مع الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر
 والفاسق يدخل النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمراً وقوله تعالى ونسوق
 المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبراً لله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار
 والجواب من الاول ان العقوب من المعاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى وان لم يذاب الداعي لكنه
 تعالى لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العقوب من المعاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب
 في الامتناع عن المعاصي فان تغليب طرف العقاب على العقوب بالتهديد والتوعيد كاف في الاجرام ان المع واليدنا
 لو كان المع قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العقوب بعد التوبة يقتضي الاغراء ايضا به ان اكرتم
 وانتم معترفون بالعقوب من صاحب الكبيرة بعد التوبة فالازام مشترك فايكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه
 وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب
 انه تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المنازع فيه ثم المعتزلة بد
 اثبات رحوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة هو لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع
 لوجه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبار كقوله تعالى بل من كسب سيئة واخطأ به
 غلبته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
 وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها لان من في الايات الثلاث للعموم متناول كل من
 كسب سيئة وكل من يعصى الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمناً قد كسب سيئة وعصى الله
 وقيل مؤمناً متعمداً الثاني قوله تعالى في صفة اصحاب الكبار ان القبار اني جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
 عنها بغافلين يدل على ان القبار الذين من جحيم اصحاب الكبار دائمون في النار ادلوا خرجوا عنها اصداروا
 غائبين منهم الآية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بنفسه لما سبق واستحقاق
 العقاب بنفسه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب المعصية والعقاب والثواب من التناهي لان
 العقاب هو المضرورة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنة الدائمة
 المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما واجيب عن الاول بان الخلود هو
 المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اى المكث الطويل كثير مستعنى عن ذكره لشهرته وعن الثاني
 بان المراد من القبار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى وتلك هم الكفرة وايدى يجب حل
 القبار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان القبار اني جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب
 بالكفار كقوله تعالى ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين فهذه الآية تدل على اختصاص الحزى بالكافرين
 ثم من دخل النار فقد حصل له الحزى لقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيتة فلما لم يدخل الحزى الا
 للكفار لم يزد ان لا يدخل النار الا الكفار ولقوله تعالى فكذلك من موسى عليه السلام اما قد ارسل الى ن
 العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية دللت على اختصاص العذاب عن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم
 يتولى لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتولى لم يكن العذاب عليه وقوله ان كل القى فيها
 موج ما لم تنزلها الما ناكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء انتم الا في ضلال

كبير هذه الآية دالة على انه كلما اخرج في النار قالوا الى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انة
 الا في ضلال كبير فهذا صريح ان الملقين في النار هم المكذبون لنزول الله تعالى شيئا وهم الكفار
 وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقي الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها
 وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا والفاسيق مؤمن لقوله تعالى وان طاعتان من المؤمنين
 اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان نفث احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله سبحانه
 المؤمنين حال ما وصفهم بالبغى الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزي ولهذه الايات الدالة على
 اختصاص العذب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأن اصحاب الكبار لا يعاقبون وعن الثالث
 يمنع الاستحقاقين فانا لانسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق
 الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم
 منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الاجلة
 والعقاب هو المضرّة الاجلة اهم من ان يكون دائما اولا وبأن استحقاق العقاب لواحي استحقاق
 الثواب فاما ان يخطئ شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم اولا يخطئ
 من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب ابيه ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل
 ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارى اما ان يخطئ استحقاق الثواب ويخطئ
 على طريق الموازنة او يخطئ استحقاق الثواب ولا يخطئ وكلاهما باطل اما الاول فلان سبب
 زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق
 الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير في عدم الاخر فتأثير كل
 من الاستحقاقين في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزام تأثير كل منهما في
 عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدم معا لم يوجد
 معا ضرورة وجود السبب حال حدوث السبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون
 تأثير كل منهما في عدم الاخر على التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان يعود المغلوب المحيط محيطا غالبا والمغلوب
 المحيط لا يعود محيطا غالبا واما الثاني وهو ان استحقاق العقاب الطارى يخطئ استحقاق الثواب السابق
 ولا يخطئ استحقاق العقاب فباطل لانه الماء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى ولا يحمل
 من اثمه درة خيبره قال الله واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل من الله
 دليل وكل ميسر لما خلق له والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانة وقاه بعهدته ويستبذ الكفار
 المعاند في نيرانه ابدأ بمقتضى وعيده ويقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة
 خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يفر الذنوب جميعا ولقوله عليه السلام
 من قال لا اله الا الله دخل الجنة ورجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بقضاه ولطنته
 فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا
 اذا حرك جسمها فاما ان تحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء لان نسبة
 الاثنين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه او تحرك حركات غير متناهية فكل القوى ان لم ترد
 عليها كان الشيء مع غيره كلامه وان زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة اتي هو بها
 غير متناه وهو محال وايضا فالمؤلفة من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية
 ويقتضى الى انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا دوام الحلو مع
 دوام الاحترق غير معقول قلنا اما الاول فمضى على نقي الجوهر الفرد وسريان القوة فيهما وان
 جزء القوة هو والبرهان لم يبق عليها ومع ذلك فانه ينقوض بحركات الافلاك ومدفوع مما لان القوى
 عندما عرص لعلها تمنى وتجدد واما الثاني فمنوع لان القول بالمزاج وتركيب المواليد من العناصر
 ليس بمتعين وتأثير الحرارة في الرطوبة انما يقضى الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء الى البدن
 بمقدار ما يحتاج اليه وكذا الثالث لان الاعتدال في المزاج ليس شرطا للحياة عندنا وايضا

فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم في النار ولا يموت بها أقول **١** واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وجعل الطاعة دليل على حصول الثواب وفضل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالطبع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير والله تعالى يتخذ المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده قال عز من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدون فيها لا يغيون عنها حولا ويعذب الكافر الممانه المعرض عن الحق في ثبرانه ابدأ بمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدون ويقطع وعيد المؤمن من العاصي لوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والايان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب ادلائثا بقل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يعفو الذنوب جميعا خص صمد الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء فيبقى معه ولا به فيماعد الشريك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله يدخل الجنة فيقطع وعيده ويرجى عفو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذ لم يصل الى المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ والعبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان البالغ في الاجتهاد اذ ان يصير واصلا ويمقي ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر امام قلد للكره واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للمخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين **٢** فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لان القوة الجسمانية مقسمة بانقسام محلها فكل قوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل جسم ضعف تحريك جرئه اعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم ترد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الاخر كالشيء لامع غيره اي كصنف القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فآثر القوة الزائدة زائدة على اثر القوة الناقصة والعرض ان الجسمين تحركا من مبدأ واحد وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريك غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين * الثاني ان البدن مرافق من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة الكلية وتقضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطقت الحرارة فاقضي الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث او كان العقاب في النار دائما للكان الحيوة باقية دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحياة

ع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فبقي على نفي الجهر الفرد فان الجواهر الفرد لو كان موجوداً
 يكون الجسم مؤلفاً من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحاله فيه فانه يجوز ان يكون
 القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها
 الذي هو الجسم بانه ان الجواهر الفرد وان سلم انه متبني والجسم أصل واحد لكن لا سلم ان القوة مقسمة
 بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة سارية في محلها اكن سرّاً القوة في عملها نوع
 ومبني على ان جزء القوة لها تأثير وهو مجموع لجوانب ان يكون تأثير القوة مسروطاً بان يكون القوة على
 وجه خاص فاذا قسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في نفس الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط
 التأثير فلم يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلاث بنى الجواهر الفرد وسريان القوة
 في عملها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث مجموع والبرهان لم يعم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات
 الثلاث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اي القوس المطبوعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحركات
 غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى
 عندنا عرض فاعمل العرض الذي هو القوة يفتي ويحدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل القوة العائية ففعل
 هذا آخر مثل الفعل الاول وحسنه لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوى الجسمانية قوية على
 افعال غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة على التجدد غير ساهية تقوى على افعال غير متناهية وهذا ليس
 بمتنع ولادل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الاعلى امتناع صدور الافعال الغير المادية من قوة واحد
 جسمانية واما الوجه الثاني نوع لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول
 بالمرح وتتركب المواليد الماديات والحيوان من العناصر ليس بقسني وثبت علم القول بالمزاج وتركب
 المواليد من العناصر فالتأثير الحار في الرطوبة المتساهة انما يفضي الى افتائها لو امتنع ورود الغذاء على
 البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز ان يورد الغذاء
 على البدن بمقدار ما يتحلل منه وحينئذ كفا في شيء من الرطوبة يرد الغذاء على ابدان بمقدار ما في فلا يلزم فناء
 الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فاما لا تسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق
 غير معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطاً للحياة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس
 شرطاً لبقاء الحياة بل هو شرط للمعيشة والاصل ان الحياة لا تسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق
 كالمواد المسماة بالاشجار على الله تعالى من الكثرة في تالم بالرداء في ربه
 بالارادة قال في الحامس والعقود والثقة لاصحاب الكبار اما الاول امر لا يوافق الله تعالى ولا ربه
 سادة ويقفون السيئات ومع له تعالى اذ يوفون عاكسوا ربه عن كثير ولا يباع على الله وهو هو
 محقق برك العباد المسحقين والمنزلة من العذاب على الصائرين قبل التوبة والابترار انما هو راحة
 الكبار قبلها وقوله تعالى ان الله لا يفرق بينكم ويغفر ما من ذلك لمن شاء اي قبل التوبة والابترار
 الفرق ولا يتعلق بالمشقة على رؤسهم وقوله تعالى وان ربك لدومعقر لا اس على ظلمه وامثال ذلك كثير
 اما الثاني فلانه تعالى امر الله بالاستعفاف لدنوب المؤمنين والواستغفر لذلك وللمؤمنين والمؤمنات
 وصاحب الكثرة مؤمن لما في نفسه فله صيانته كصفته وقيل منه تحصيلاً لمحضات لقوله تعالى واسوف
 يطبق ربك فرغى وقوله صلى الله عليه السلام شعاعى لاهل الكثرة من امتي احتجوا بقوله
 الى واتقوا يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئاً وقوله تعالى وما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع
 وقوله تعالى من ان يأتي يوم لاسع فيه ولاخلة ولاشفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من انصار
 واجب بانها غير مادية في الايمان ولا في الايمان وان ثبت عموماً هي مخصوصة ما ذكرنا من اهل الله
 المحقق الحامس في الحق عن اصحاب الكثرة الشفاعة لهم اما الاول وهو المعنى اي استأذن ان تبارك
 المسحق فلو جوه لذة الاول قوله تعالى ودوالى يعجل التوبة عن عبادهم ويقفون السيئات وقوله
 تعالى اويوبه من عاكسوا ويقفون عن كثير والاجاب على ان الله تعالى عفا عنهم وانما تبارك تحفوا ما
 المستحق والمعزلة من العذاب على الصائرين بل الله تعالى الكثرة بعد التوبة فان ربك المتقار

على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة فان تركا لعقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للمعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة * الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اى ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق ببيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما * الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التطبيق بالمشية على رأى المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية ببيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التطبيق بالمشية لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فله شاء او لم يشأ * الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على الحال يقال رأيت الامير على عدل او على ظلم اذا كان ملتبسا به فالآية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثل ذلك نحو قوله تعالى يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا * واما الثاني وهو شفاعته نبينا صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر فلانه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة من من لما سبق فيستغفره امثالا لامره تعالى وصيانة لعصمته اى عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن مخالفة امره واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته عليه السلام تحصيلاً لمرضاته عليه السلام لقوله تعالى واسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعته نبيا صلى الله عليه وسلم مقبول في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فانه يدل على ان شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء كان قبل التوبة او بعدها * والمعتزلة احتجوا على ان شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم لا اثر لها في اسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى وتلقوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيأ دلت الآية على انه لا تجزى نفس عن نفس شيأ على سبيل العموم فان السكره في سياق التقييد العموم وتأثير شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا يثبت التأثير . ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع نفي الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على سبيل الطهور على نفي الشفاعه على الاطلاق فيلزم نفي شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة . ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع واجيب عن هذه الآيات بأنها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا يتناول محل النزاع ولئن سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى يكون متشابهة لمحل النزاع فهي محصورة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة * قال * السادس في اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد من العذاب وفي قوم نوح اضرقوا فادخلوا ناراً واقفاً للتعقيب وقوله حكايه ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حياة وموتاً آخر اخرج المخالف بقوله تعالى وما انت بسمع من في القبر وواجب عن الاول بأن معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لاوحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيراً من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام واما تم ثانيهما عن الثاني ان عدم اسماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون * اقول * المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر في العذاب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في قوم نوح اضرقوا فادخلوا ناراً واقفاً

للتعذيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حياة اخرى وموت آخر اى بعد الموت وقبل البعث حياة اخرى وموت آخر لانهم لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة اخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احيى المخالف اى المنكر يعذب القبر لقوله في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الموت الاولى الموتة الاولى فانه يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الموتة الاولى فلو كان في القبر حياة اخرى وموت آخر لداقوا مرتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بأن معناه ان نعيم الجنة لا يقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا لاوحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون * قال * السابغ في سائر السمعات من الصراط والميزان وتطائر الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيها انها امور محكمة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا * اقول * المحث السابغ في سائر السمعات من الصراط والميزان وتطائر الكتب وانطلاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل في ثباتها انها امور محكمة في انفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مقيدا للعلم بوجودها * قال * الثامن في الاسماء الشرعية الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بحجته علم به ضرورة عندنا وعن كلتي الشهادة عند الكرامية وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس وايضا فعمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان امانة الاذى غير داخله فيه وفاقا * اقول * المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لاختلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام بكل ما علم بحجته وبالضرورة والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله عليه السلام وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اى عن تصديق الرسول عليه السلام بكل ما علم بحجته بالضرورة كالصلاة الخس ووجوب الصوم والزكاة وحرمة الخمر والزنا وعن كلتي الشهادة وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانه قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنة والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على معايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزؤ لمفهوما الايمان والجزؤ متاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بأنه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلافاضة . وايضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلافاضة . ولانه لو كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم متفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائما لانه حينئذ يكون تكرارا بلافاضة . وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المسامحة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان

يحتاج ليس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافين واداك كان ليس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقدم مدحهم الله تعالى بقوله ولم يذنبوا ايمانهم بظلمه عوله وامادوله الى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخر المبحث اشارة الى جواب الديانين للقائلين بأن الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق الخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح إطلاق الايمان على العمل واللازم باطل اما الملازمة فلا ند لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزؤه مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح إطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة إطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابق والضماني والاتزامي واما بطلان الاثر فانه لو لم يصح إطلاق الايمان على العمل لما طاق الله تعالى عليه واللازم اطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاحكم الى مت المقدس بالقل عن المفسرين فانه يطلق الايمان على الصلاة وهي العمل في تقرير الجواب ان الاسلام انه يطلق الايمان على الصلاة بل مناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح إطلاق الايمان عليه الى آخره لا يقال لاننا لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح إطلاقه عليه فانه يصح إطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المحاز لاننا نقول حل الايمان على الصلاة وحدها بطريق المحاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق الخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق الخصوص فقط لم يكن الايمان بضمنا وسبعين شعبة افضلها لاله الا الله وادناها امامة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق الخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لاله الا الله وادناها امامة الاذى عن الطريق في تقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضمنا وسبعين شعبة لكان امامة الاذى عن الطريق داخله فيه وليس كذلك فان امامة الاذى عن الطريق غير داخل في الايمان بالاتفاق قال في الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية والاسماعيلية على الله والمعتزلة والزيدية علينا عقلا واصحابنا سمعا ولم يوجب الحوارح مطلقا لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى اما الاول فلان نصب الامام لدفع ضرر لا يدفع الابه لان البلد اذا غلب عن رأس قاهر تأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدبر بأس الطلبة عن المتضفين اسحوذ عابهم الشيطان وفشى فهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بضر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء فانه يحتمل مقاسد ايضا اذ ربما يسكت الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولى عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المراض وتقوية الرئاسة الى مزيد مال فيغضب منهم قاسا احتمالات مرجوحه مكثورة وترك الخير لاجل الشر القابل شر كثيره واما الثاني فلما بينا انه لا يجب عليه شئ بل هو الموجب لكل شئ في اقول في ما مرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة رجهم الله المبحث الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الانفساء للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلفت الامة في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله زمان ووجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا ووجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الحوارح نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما الاول اى بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضرر لا يدفع الانصب الامام وكل

ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصيب الامام واجب اما الصغرى فلانا علم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرحون ثوابه كان حالهم في التحرر عن الضرر والمقاصد اتم بما اذا لم يكن هذا الرئيس فان البلد اذا شغل عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدبر بأس الظلمة عن المستضعفين استعوز عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والفسيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلام واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عناية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مقاسدا ايضا اذ ربما يستكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او ربما يستولى على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع الماارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس ماله قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قولت مقاسدها المنزبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وتترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير " واما الثاني اى بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ واذا تبين المقامان ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام واجب علينا سيما لاعلى الله * قال * اختلفت الامامية بأنه لطف لانه اذا كان امام كان له المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد واللفظ على الله واجب قياسا على التمكن والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام قاهر يرحى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبونه كيف ولم تتمكن من عهد النبوة الى ايماننا اماما على ما وصفتموه * اقول * اختلفت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بأن نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله * اما نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان الامام يماون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يهيمهم عن التسلب والتهارش وتنزعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كافوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان الدافع على الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى التمكن وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكن والجماع كون كل من التمكن واللطف ازالة لعذر المكلف فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما فان المكلف ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات منى لانك ما نصبت لي اماما كما تمكن ان يقول ما اردت فعل الخير منى لانك ما مكنتنى من فعله فكما ان التمكن يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب انا لانسلم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطف اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية اسأثر الله تعالى بعلمها وثبت سلم ان نصب الامام لطف ولكن لاسلم ان اللطف واجب على الله تعالى ولانسلم ان التمكن واجب على الله تعالى فاما قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرحى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجود نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطف او لم تتمكن من عهد النبوة الى ايماننا اماما على ما وصفتموه فبكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون قبيحا فقط صدر من الله تعالى قبيح وانتم لا يجوزون صدور القبيح من الله تعالى * قال * الثاني في صفات الائمة * الاولى ان لا يكون عتهدا في اصول الدين وفروعه لتتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقائع * الثانية ان يكون ذارأى وتدير يدي الحرب والقلم وسائر الاموال والسياسة * الثالثة ان يكون شجاعا لا يجبن عن قيام بالحرب ولا يضعف قلبه

عن اقامة الحد وجع تساهلون في الصفات الثلاثة وقالوا يثيب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة المذكورة فانهم ناقصات عقل ودين الثامنة الحرية لان العبد مستحق بين الناس مشغول بخدمة السيد التاسعة كونه قريشيا خلافا للخوارج وجع من المعتزلة لنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاثمة من قريش واللام في الجمع حيث لاعهد للعموم وقوله الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامور * اقول * المبحث الثاني في صفات الاثمة وهو تسع الاولى ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا رأى وتدبير يدبر الوقائع اسر الحرب والسلم اى الصلح وسائر الامور السياسية بأن يشتد في عمل يقتضى الشدة ويرحم في موضع يستدعى الرحمة واللين كما قال الله في مدح اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوى القلب لا يهجن عن القيام بالحرب ولا يضمف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقضاء القوس في التهلكة وجع تساهلوا في الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث يذنب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم قلو لم يكن عدلا لا يؤمن من تعديده وصرف اموال الناس في مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على نفسيهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفة المتبعة في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بمدلين والامام يجب ان يكون عدلا كامل العقل والدين السابعة المذكورة ولان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحق بين الناس مشغول بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس مطاعا ويجب ان لا يكون مشغولا بخدمة احد على سبيل الوحوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قريشيا خلافا للخوارج وجع من المعتزلة لنا قوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش والاثمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فاللام في الجمع حيث لاعهد للعموم وههنا لاعهد فيفيد العموم وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش والقرير كافي الحديث الاول * قل * ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية لنا كاسبين ان شاء الله تعالى امامة ابي بكر والامة اجتمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم احتجوا بأن وجه الحاجة اليه اما ان المعارف الالهية لانعم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقرب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما بأن احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم ولو جاز الخطأ عليه لا احتاج الى امام آخر ويتسلسل ولقوله تعالى انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريقتى قال لا ينال عهدى الظالمين واجيب عن الاول بمتع المقدمات وعن الثالث وبأن الآية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشغولا بالذنوب التى ينفك بها المدالة لان يكون معصوما * اقول * ولا يشترط في الاثمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اى الامامية فانهم اشتراطوا العصمة في الاثمة * لنا انا سنيين انشاء الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضى الله عنه والامة اجتمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة لاعلى انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة * المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام بوجوه ثلاثة * الاول ان وجه الحاجة الى الامام امان المعارف الالهية لانعم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثني عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله * الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو لم يكن الامام واجبا للعصمة لجاز الخطأ عليه فيحتاج الامام الى امام آخر

ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لاراهيم عليه السلام ائى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريقى قال لايتار
عهدى الظالمين فان الآية دللت على ان عهد الامامة لايتال الظالمين ائى لا يصل اليهم وغير المعصوم مذهب والمذهب
ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاولين بمنع المقدمات الاول فبان بقال لانسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام
في الامر للذين ذكرتموها ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك
ان يكون عدلا وامال الثاني فبان يقال لانسلم انه لو جار الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فاناسنيز
ان شاء الله تعالى ان امامة ابي بكر رضى الله عنه صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام آخر والا
لما صحت امامته واجيب عن الثالث بأن الآية يدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشغلا بالذنوب
التي ينظم العدالة بها لعل ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم
من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال الثالث فيما يحصل به الامامة الاجماع
على ان تنصيب الله ورسوله والامام السابق اسباب مستقلة في ذلك انما الخلاف اذا بايت الامامة مستعد
انها لو استولى شوكته على خطط الاسلام فقال بهما اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بهما وقالت
الزيدية كل فاطمى طلم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامة ذلك مطلقا واحتجوا
بوجوه الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في امر غيرهم فكيف يولونه عليهم الثاني ان اثبات الامام
بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان يباع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التعارب الثالث ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة الرابع الامام نائب الله ورسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله ورسوله
واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم وعن الثاني ان الفتنة يندفع بترجيح العلم الاول
الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع الاصل سيما اذا خلى البلاد عن الامامة وعن الرابع
لم لا يجوز ان يكون اختياره الامامة لظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما نائبا لله ورسوله ودليلا على
اقول المجتث الثالث فيما يحصل به الامامة اجماع الامامة على ان تنصيب الله وتنصيب رسول الله
عليه السلام وتنصيب الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك ائى ثبوت امام
انما خلاف فيما اذا بايت الامامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد
للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما ائى امامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة
والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامامة دفع الضرر الذي
لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمى طلم خرج بالسيف
وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامة ذلك مطلقا ائى انكرت الامامة ثبوت الامامة ببيعة الامامة
بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا بها اولا وقالوا لا يثبت
الامامة الا بالتنصيب من الله تعالى او من الرسول صلى الله عليه وسلم او من الامام السابق واحتجوا
على ذلك بوجوه ذكره المصنف منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في امر غيرهم من آخر
الناس في اقل منهم فكيف يولون الغير على كل الامامة فانه لا يمكن له ان تصرف في اقل الامر لقل الاشخاص كيم
يمكن ان يولى الغير على التصرف في كل الامامة الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة
لاحتمال ان يباع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامتهم ويقع بينهم التعارب المؤدى الى
المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب
الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا يثبت
خلافته الا بقول الله او قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الله
واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف في امر المشهور
عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني باننا لانسلم انه قد يفضى الى
الفتنة قولهم لاحتمال ان يباع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التعارب قلنا يندفع الفتنة بترجيح الاول
الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله عليه السلام كما رجحت الصحابة رضى الله عنهم ابا بكر رضى الله
على سمد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لانسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان الحكم

[illegible]

يهدوا كلام الله قل لم يتبعونا كذلك قال الله من قبل فسيقولون قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله
عليه السلام ايهم من اتباعه فلا يجهر ان يدعوهم اولى بأس شديده والا لزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه
لانه قال الله تعالى في صفة المدعوين تقاتلوا لهم او يسلمون وعلى رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام
خلافته والداعي المظنور مخالفته ليس من ملئت بعد على رضي الله عنه وفاقا لعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان
يكون الداعي المظنور مخالفة من كان قبل على رضي الله عنه وبعد السلي عليه السلام وقد اوجب الله تعالى
طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تولوا كما تولى من قبل يعذبكم عذابا اليما
واذا كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابا بكر الثالث
ان النبي اختلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فتثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل السلي
عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه من خلافته في الصلوة فيكون ابي بكر رضي الله عنه خليفة في الصلوة
بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلوة لعدم
القائل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعد ثلاثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا
وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة
اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر وعلى والعباس رضي الله عنهم وبطل القول
بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فتعين القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه اما الاجماع على امامة
احد الاشخاص الثلاثة فمستحور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس
رضي الله عنهما فلا نلو كان الامامة حقا لاحدهما لاذع ابا بكر وناظره في ذلك وظهر على ابي بكر حجة ولم يرش
بخلافته وقد رضي علي والعباس رضي الله عنهما بامامة ابي بكر رضي الله عنه وبايعاه ولو كان امامة ابي بكر غير
حق كان ظلماً فينبغي ان لا يرشيا بها فان الرضاء بالظلم ظلم مبذور ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام ابو بكر
رضي الله عنه قيل الامامة كانت حقاً لعلي الا ان عليا رضي الله عنه اعرض عن حقه فتقية على نفسه قلنا كيف
يتصور التقية في حق علي رضي الله عنه وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت طاعة الزهراء رضي الله عنها مع
علوشاها وجمالة قدرها وفضل نسبتها ووجهة علي واكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس
مع علي رضي الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعلي امديدك لا بايعك حتى يقول الناس بايع هم رسول
الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى
بخلافة ابي بكر وابوسفان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلى عليكم تيم يعني ابا بكر
فان ابا بكر رضي الله عنه كان من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابوسفان والله لا ملان الوادي خيلا ورجلا والانصار
نازعهم ابو بكر رضي الله عنه ومعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا اميرنا امير منكم وكان ابو بكر شيخا
ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاخوان فلم ان بيعة على لابي بكر رضي الله عنهما انما كانت من رضاء
لانه كان مقدما على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل وكان اقرب الناس الى الرسول صلى الله
عليه وسلم قال احببت الشيعة على امامة علي لوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون قالوا بالولي اما الناصر او المتصرف لا غير تقليلا
للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصر بالمذكور فتعين الثاني ثبت ان المؤمن الموصوف يستحق
التصرف في امور المسلمين والمقصورون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فساله سائل فاعطاه
خاتمه راكعا والمستحق المتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم من كنت
مولاه فعلي مولاه والثاني قوله عليه السلام وانت مني بمنزلة هارون من موسى وكان هارون خليفة لقوله تعالى
واذا قال موسى لآخيه هرون اخلفني في قولي الا انه توفي قبله والثالث قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا اليه
سلوا علي امير المؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا والرابع ان الامة
اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان الامام واجب
العصمة ولا منصوب صاعليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوب صاعليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي
والخامس انه لا بد وان رسول الله عليه السلام نص على امام معين تكملا لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص

لغير أبي وعلى الأجاج ولا لابي بكر ولا لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تصيبه على «والسادس
ان عليا افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية
وانفسا وانفسكم على ولا شك انه ليس بنفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به اما انه بمنزلة او هو اقرب الناس
اليه وكل من كان كذلك افضل الناس بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشد هم زكوا فطنة واكثر هم تدبرا
وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون
العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين يتسبون اليه ويسندون اصول قواضهم الى
قوله والحكماء يعظمون غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قل عليه السلام اقضاكم على وايضا فاحاديث
كثيرة كحديث الطير وحديث خير وردت شاهدة على كونه افضل والافضل يحب ان يكون اماما والحوار عن
الاول ان عموم البصرة خير مسلم وان جل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو اكفاؤه ومن الثاني ان معناه
النسبة في الاخوة والقرابة ومن الثالث بان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بحجة علينا ومن
الرابع اننا لانسلم وجوب العصمة ووجوب النص وعدم النص في شان ابي بكر ومن الخامس ان تفويض
الامر الى المكلفين كان اصح . ومن السادس انه معارض بمثله والدليل على افضلية
ابي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر او علي وقا والثاني
مدح قوله وما لاحد صده من نعمة تجزي الاتباء وكل من اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله
تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر وقوله عليه السلام لابي بكر وعمرهما سيد اكهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين * اقول * احببت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنف منها ستة
* الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم
راكمون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى واللاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل
العمومي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما
النص فقوله عليه السلام انما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فتكاحها باطل فانه اراد به الاولى
بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لابي المرأة واخيها انه وليها اي اولي بالتصرف
فيها وقد يراد به الحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي
بعضهم محب بعض وناصره ولم يهتد في اللغة لولي معنى ثالث ثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر
او الاولى بالتصرف لا غير تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص البصرة بالذكر في الآية
لان الولاية بمعنى البصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض والولاية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الآية تفيد التحصر في المؤمنين الموصوفين
بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين الثاني وهو ان يكون
المراد بالولي الاولى بالتصرف ثبت ان المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في امور
المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذن الآية
ناطقة على امامة المؤمنين الموصوفين * والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب كرم الله
وجهه لانه كان يصلي مسائل فاعطاء خاتما را كما ثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف
وتقرب من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولا فعلي مولا تقريره ان لفظ المولى قد يراد
به الناصر والمعين وتديراد به المعتق والمعتق والجار وابن الم * اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب وقوله تعالى واكمل جعلنا موالى مما ترك ففسال المفسرون اراد به من كان اولي
واحق بالميراث وقوله تعالى ما وليكم النار هي موليكم اي اولي بكم النار على ما قاله المفسرون
واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات انما امرأة نكحت بغير اذن موليا فتكاحها باطل
اراد بالمولى الثالث لامرها والاولي بالتصرف فيها * واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها
الكتاب والشريعة اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى

لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاه من الناس كلهم ومشاء فاصبحت
ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهرة يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة
الجار فيدل عليها قول معمر الكلبي لما نزل جارا لكليب بن يربوع فاحسن حواراه جزا الله خيرا
والجزاء بكنفه كليب بن يربوع وزادهم جدا هم خلطونا بالقوس والحواء الى نصر مولاهم
مسومة جردا اراد به جازه واما ارادة ابن الم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عزز كرياً واتى
خفت الموالى من ورائى ومنه قول ابن عباس بن فضال بن عتبة في بنى امية مهابتى عما مهابلا
موالينا لا تنبشوا بيتنا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بنى عما اذا صفت ذلك فقول لفظ المولى
اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان
الثانى فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ التمد اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين
احدها يجب الحمل عليه نظرا الى التجميع الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث قرينة
تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم * الثانى انه يتعذر حمل لفظ المولى
في الحديث على ماسوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل فى اللفظ الاعمال لا الاهمال اما انه يتعذر
حمله على ماسواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن الم لكونه كذبا واذ اثبت ان
لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم
الست اولى بتدبيركم والتصرف فى اموركم وان نفاذ حكمه فهم اولى من نفاذ حكمهم فى انفسهم
ولان ذلك هو التبادر من الحلاق لفظ الاولى فى قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان
اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذ اثبت ان معنى المولى
الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كثرت مولاة فعلى مولاة من كنت اولى
بالتصرف فيه فعلى اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثانى
قوله عليه السلام انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة على منه
عليه السلام كنزلة هرون من موسى عليهما السلام وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون
بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابتة لعلى بالنسبة الى السى عليه السلام ولفظ المنزلة وان لم يكن
صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من آحاد
المارل الخاصة وصالح لكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلة منه انه قرابة له
وانه محب وانه نائبه فى جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان
يكون معينة او مبهمة الاولى تمتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثانى ايضا تمتنع لمساوية
من الاجال وعدم الاقادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي
بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقى المنارل ولولم يكن اللفظ محمولا على كل المنارل لما حس الاستثناء
واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلى رضى الله لان من جملة منازل هرون من موسى انه
كان خليفة له على قومه فى حال حياته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفنى فى قومي والخلافة
لا معنى لها الا لقيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له فى حال حياته وجب
ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقاءه والا كان عرله موجبا لفترة منه وذلك غير جائز على
الانبياء عليهم السلام وادا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلى * الثالث قوله عليه السلام
مشيرا اليه سلوا على امير المؤمنين واخذ بيده فقال هذا خليفتى فيكم بعد موتى فاسمعوا واطيعوا
وهذا صريح دال على خلافة بعده * الرابع ان الامة اجعوا على امامة احد الانصاف الثلاثة ابى
بكر وعلى والعباس رضى الله عنهم وبطل القول بامامة ابى بكر والعباس لمساوية ان الامام يجب
ان يكون واجبا العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس رضى الله عنهما لم يكونا واجبي
العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة على رضى الله عنه * الخامس انه يجب

ان يكون الرسول عليه السلام نفس على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة
فانه علم من سيرة النبي عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده قال عليه السلام انما
انالكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه
عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين ومن هذه سيرته
فكيف يحمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة
ولا بد من سيرته من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص بغير ابى بكر وعلى رضى الله عنهما
بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على ابى بكر لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتمين
تنصيبه لعلى رضى الله عنه السادس ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه
ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية قتل تعالوا ندع ابننا منا وابنائكم ونساءنا ونساءكم
واتمسنا وانفسكم على رضى الله عنه ولا شك ان عليا نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة
النبي عليه السلام وان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله عليه السلام فضلا واذا كان كذلك فهو كان
افضل الخلق بعده ولان عليا رضى الله عنه كان اعلم الصحابة رضى الله عنهم لانه كان اشهرهم دكاء وفطنة
واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته
اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه
ويسندون اصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والعقهاء يأخذون برأيه وقد قال
عليه السلام اقضاكم على والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلم وايضا احاديث كثيرة وردت
شهادة على ان عليا رضى الله عنه افضل منها حديث الطير وهو انه عليه السلام اهدى له طير مشوى فقال
عليه السلام اللهم انى احب خلقك اليك يا كل معى بجماءه على واكل معه والاحب الى الله تعالى هو
من اراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عليه السلام والملائكة
لانه قال انى احب خلقك اليك والمأتى به الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكأنه قال احب خلقك
اليك غيرى ويقول يا كل معى وتقديره انى احب خلقك اليك من يأكل ليا كل معى والملائكة
لا يأكلون وتقدير عموم اللفظ لكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى غيرهم ومنها حديث خير قال النبي
عليه السلام بعث ابى بكر رضى الله عنه الى خير فرجع منه رما ثم بعث عمر رضى الله عنه فرجع منه رما فمفض
رسول الله عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاصطين الراية اليوم رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير كرار فعرض له المهاجرون فقال عليه السلام اين علي فقل له ارمداه بين
مقل معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين
بصفات في عينه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فين تقدم فيكون افضل
منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة رضى الله عنهم والافضل يجب ان يكون اماما
والجواب عن الاول اننا لانسلم ان المراد بالمولى هو الاول بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر
قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لانسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة
وانما يكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى
هذا فلا يمنع ان يكون الولاية المحصورة في الله تعالى ورسوله والمؤمنين الخصوصيين بالصفات
المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة وهى الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة
بين الآيتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية بمعنى التصرف لكن حل الجمع على الواحد متعذر بل
المراد بالناس امنوا في الآية على واكفاؤه واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه فهو من باب
الاحاد وقد طس فيه ابن ابى داود وابو حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث وان سلم صحة هذا الحديث
لكن لانسلم صحة الاحتجاج به على امامة على وقولهم لفظ المولى يحتمل الاول فاننا لانسلم ذلك فان اولى بمعنى
افضل والمولى بمعنى مفضل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر ادل وورد لصح ان يقترب لكل منهما مائة متر
الآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال

اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لانسلم وجوب حله عليه ولئن سلم وجوب سجل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لانسلم ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم في محبة وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخره والجواب من الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لانسلم ان قوله انت متى بمنزلة هرون من موسى بم كل منزلة كانت لهرون من موسى فان من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعللى رضى الله عنه قوله بمنزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لانسلم ان اسم الجنس اذا عرى عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف او حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل لان يكون مينا والكل واحد واحد على سبيل الجمع والاميق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشييد على بهرون في الاخوة في القرابة ولئن سلم قسم المنازل لكن لانسلم انه منازل هرون من موسى استحقاقه بخلافه بعده ليلزم مثل ذلك في حق على قوله انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا لانسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتأكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى عليه السلام ولئن سلم انه استخلفه في حال حيوته ولكن لانسلم لزوم استخلافه بعده موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضى الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكبلا في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه بعده موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا كالمصرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تغير ولئن سلم ان ذلك عزله ولكن انما يكون نقصاله اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا يقوم جملة علينا وعن الرابع اننا لانسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيب ولا نسلم عدم النص في شان ابي بكر رضى الله عنه وعن الخامس ان تقويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للكافرين من التنصيب على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رضى الله عنه افضل والدليل على افضلية ابي بكر رضى الله عنه قوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتى ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر او على رضى الله عنهما بالاتفاق والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف الاتقي قوله الذي يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلى غير موصوف بهما لانه ما اتفق لعللى ان اتى ماله يتزكى ولان عليا رضى نشأ في تربية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقي عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر رضى الله عنه فيكون ابو بكر رضى الله عنه هو الاتقي وكل من كان اتقي كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكل من كان اكرم كان عند الله افضل فابو بكر رضى الله عنه افضل وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر رضى الله تعالى عنه فلا يكون على افضل من ابي بكر واذا لم يكن على افضل من ابي بكر رضى الله عنه فاما ان يكون مساويا لاتي بكر في الفضل او يكون ابو بكر افضل من على رضى الله عنهما والاول مشتمل بالاجماع فتعين الثاني وقوله عليه لابي بكر وعمر رضى الله عنهما هما سيدا كهول اهل الجنة ما حلا اليين والمراسين وقوله عليه السلام ليوم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه السلام وقد ذكر ابو بكر رضى الله عنه واين مثل ابي بكر كذبتى الناس وصدقنى وآمننى وزجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف وقول على رضى

الله عنه خير الناس بعد النبيين ابوبكر ثم عمر رضي الله عنهما * قال * الخامس في فصل الصحابة
يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم فان الله تعالى اثني عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابقون
الاولون هو قوله تعالى لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار
رجاء بينهم وقال عليه السلام لو اتفق احدكم ملاء الارض ذهباً لم يبلغ مد احدهم ولا نصفه وقال
اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدى من احبهم فيصبي
ومن ابغضهم فيبغضني ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان اخذه وما نقل
من المطاعن فله محامل وتأويلات ومع ذلك فلا تعادل ماورد في مناقبهم وحكى عن آثارهم
تقعا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا الله بهم ومتبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين في اعداد
المهادين بفضلهم العليم وفيضه العظيم انه سميع مجيب * اقول * البحث الخامس في فضل الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين يجب تعظيم اصحاب رسول الله عليه السلام والكف عن مطاعنهم وحسن
الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بغض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي
الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثني عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين
امنوا معه اشداء على الكفار رجاء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثني رسول الله عليه السلام عليهم وهم بذلوا
المجهود في نصرة رسول الله عليه السلام بالجهاد وصرف الاموال وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي
لو اتفق احدكم ملاء الارض ذهباً لم يبلغ مد احدهم ولا نصفه وقال عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله عليه السلام الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدى من احبهم فيصبي
احبهم ومن ابغضهم فيبغضني ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك
ان يؤخذ قن يؤمن بالله ورسوله كيف يحوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل
عن المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل ماورد في مناقبهم وحكى
عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة تقعا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا متبعين وعصمنا
عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

رأيت في كشكول البهائي ونقلت هنا تبركا .

(القاضي البيضاوى) صاحب التصانيف المشهورة من مصنفاته كتاب الغاية في الفقه وشرح
المصابيح والنهاج والطوالع والمصباح في الكلام واشهر مصنفاته في زماننا هذا تفسيره الموسوم
بأنوار التنزيل واسمه عبد الله ولقبه ناصر الدين وكنيته ابو الخير بن عمر بن محمد بن علي البيضاوى
وبيضاء قرية من قرى شيراز تولى قضاء القضاة بفارس وكان زاهدا طابدا متورفا دخل تبريز
فصادف دخوله مجلس بعض الاجلاء والفضلاء فجلس في اخريات الساس بصف النعال بحيث
لم يعلم فأورد المدرس اعتراضات وتبجح وزعم ان لا يقدر احد من الحاضرين على جوابها
ولما فرغ من تقريرها ولم يقدر احد من الحاضرين على التوصل منها شرع البيضاوى رحمه الله تعالى في
الجواب فقال المدرس لا اسمع كلامك حتى اعلم انك فهمت ماقررت فقال البيضاوى تريد ان اعيد كلامك
بلفظه أم بعاده فهبت المدرس وقال اعده بلفظه فأماده وبيان في تركيب الفاظه لئلا يمانه اجاب عن تلك
الاعتراضات ماجوبة شافية نهزت عقول الحاضرين ثم ماورد لنفسه اعتراضات بعدد اعتراضات ذلك المدرس
وطلب منه الجواب فلم يقدر على حل واحد منها فقام الوزير من المجلس وكان حاضرا مشاهدا لذلك
واجلس البيضاوى في مكانه وسأله من انت فقال له البيضاوى وطلب منه قضاء شيراز فأعطاه ماطلب
واكرمه غاية الاكرام وخلع عليه الخلع السنية وكانت وفاة البيضاوى سنة خمس وثمانين
وسمائه وذلك في تبريز وقبره بها رحمه الله تعالى ونمنا بعلومه في الدنيا والآخرة انتهى بعبارة

To: www.al-mostafa.com